فهرست

الجزء الاول من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى في أصول الفقه

﴿فهرست الجزء الاول من التلويح والتوضيح﴾

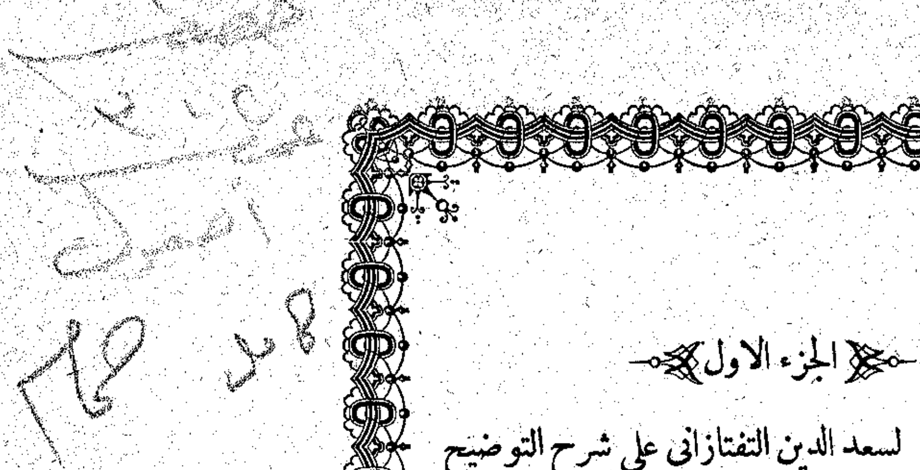
صحيفة		صحيفة	
٣	البسملة والحمدلة	٦٢	مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة
٩	التعريف الحقيقى والاسمى	٦٣	فصل فى حكم المطلق
١٠	لشرط التعريف الطرد والعكس	٦٦	فصل فى حكم المشترك
	تعريف علم الفقه	٦٩	التقسيم الثانى فى استعمال اللفظ فى المعنى
١٣	تعريف الحكم		الحقيقة والمجاز والمرتجل والمنقول
٢٠	أصول الفقه	٧٢	كل واحد من الحقيقة والمجاز اما صريح أو كناية
	تعريف علم أصول الفقه		الكناية عند علماء البيان
٢٢	موضوع علم أصول الفقه	٧٣	الحقيقة والمجاز اما فى المفرد واما فى الجملة
٢٦	القسم الاول من الكتاب فى الادلة الشرعية		فصل فى أنواع علاقات المجاز
	وهى على أربعة أركان	٨١	السماع انما يعتبر فى أنواع العلاقات لا فى
	الركن الاول فى الكتاب وفيه بابان		افرادها
٢٨	تعريف القرآن	٨٢	مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة
٢٩	الباب الاول من البابين فى افادة الكتاب المعنى	٨٥	الاستعارة الاصلية والتبعية
	الباب الثانى فى افادة الكتاب الحكم الشرعى	٨٦	مسئلة لا عموم للمجاز عند بعض الشافعية
	تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى الى أربع تقسيمات	٨٧	مسئلة لا يراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقى
٣٢	التقسيم الاول باعتبار وضع اللفظ للمعنى		والمجازى
	تعريف المشترك والعام والخاص	٩٢	مسئلة لابد للمجاز من قرينة
٣٤	فصل فى حكم الخاص	٩٥	مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقى والمجازى معا
٣٨	فصل فى حكم العام	٩٧	فصل وقد تجرى الاستعارة التبعية فى
٤٢	فصل قصر العام على بعض ما تناوله		الحروف
٤٩	فصل فى ألفاظ العام	٩٨	حروف المعانى
٥٢	منها الجمع المعرف باللام		الواو لمطلق العطف
٥٤	منها المفرد المحلى باللام	١٠٣	الفاء للتعقيب
٥٥	منها النكرة فى موضع النفى	١٠٤	ثم للترتيب مع التراخى
	منها النكرة الموصوفة بصفة عامة	١٠٦	لكن للاستدراك
٥٧	قاعدة النكرة اذا أعيدت نكرة		بل للاعراض عما قبله
٥٨	منها أى	١٠٨	أو لاحد الشيئين
٥٩	منها من	١١٢	حتى للغاية
٦٠	منها ما	١١٣	حروف الجر
	منها كل وجميع	١١٤	الباء للالصاق والاستعانة
٦٢	مسئلة حكاية الفعل لا تعم	١١٥	على للاستعلاء

صحيفة	
١١٥	الى للانتهاء
١١٨	فى للظرف
١١٩	أسماء الظروف
	مع للمقارنة
	قبل للتقديم
	بعد للتأخير
	عند للحضرة
١٢٠	كلمات الشرط
	ان للشرط
	اذا عند الكوفيين للظرف
١٢١	متى للظرف
	وكيف سؤال عن الحال
١٢٢	فصل فى الصريح والكناية
١٢٤	التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه
	الظاهر والنص والمفسر والمحكم
١٢٦	الخفى والمشكل والمجمل والمتشابه
١٢٨	مسئلة قيل الدليل اللفظى لا يفيد اليقين
١٢٩	التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى
	الدال بعبارته والدال باشارته والدال باقتضائه
	والدال بدلالته
١٤١	فصل مفهوم المخالفة
١٤٢	منه تخصيص الشئ باسمه
١٤٣	منه تخصيص الشئ بالوصف
١٤٥	منه التعليق بالشرط
١٤٩	الباب الثانى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى
	أخبار الشرع آكد
	المعتبر من الانشاء الامر والنهى
١٥٦	الامر حقيقة فى هذا القول
١٥١	الامر القولى كاف فى الايجاب
١٥٢	المعانى المختلفة للامر
١٥٣	مسئلة اختلف القائلون بان الامر للوجوب
	فى موجب الامر بالشئ بعد حظره
١٥٦	مسئلة اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب
١٥٨	فصل الامر المطلق

صحيفة	
١٦٠	فصل الاتيان بالمأمور اداء وقضاء
١٦٦	الاداء كامل وقاصر وشبيه بالقضاء
	القضاء بمثل المعقول وبمثل الغير المعقول
١٦٧	أمثلة الاداء الكامل
١٦٨	أمثلة الاداء القاصر
١٧٢	القضاء الذى يشبه الاداء
١٧٢	أمثلة القضاء الشبيه بالاداء
	فصل فى مسائل الجبر والقدر
١٧٣	الحسن والقبح عند الاشعرى
١٧٥	المقدمة الاولى
١٧٦	المقدمة الثانية
١٧٨	المقدمة الثالثة
١٨٤	المقدمة الرابعة
١٨٩	الحسن والقبح عند بعض أصحابنا والمعتزلة
١٩٠	الحكم بالحسن والقبح
١٩١	المأمور به فى صفة الحسن نوعان
	الحسن لمعنى فى نفسه
	الحسن بغيره
١٩٧	فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز
١٩٨	القدرة نوعان
	المأمور به نوعان
٢٠٢	فصل المأمور به نوعان مطلق وموقت
	المأمور به المطلق
	المأمور به المؤقت
	الوقت الضيق والفاضل عن الواجب
٢٠٣	الوقت سبب لنفس الوجوب
	الامر سبب لوجوب الاداء
	الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء
٢٠٦	ليس كل الوقت سببا
٢٠٧	وجوب الاداء يثبت فى آخر الوقت
٢٠٨	القسم الثانى كون الوقت مساويا للواجب
	وسببا للوجوب
٢١٢	القسم الثالث كون الوقت معيارا لا سببا
	حكم كون الوقت معيارا للمؤدى

صحيفة		صحيفة	
٢١٢	القسم الرابع الحج يشبه الظرف والمعيار		الشرعيات
٢١٣	فصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا	٢٢٣	فصل اختلفوا فى الامر والنهى هل لهما حكم
٢١٥	فصل النهى اما عن الحسيات واما عن		فى الضد أم لا

﴿تمت﴾



﴿ الجزء الاول ﴾

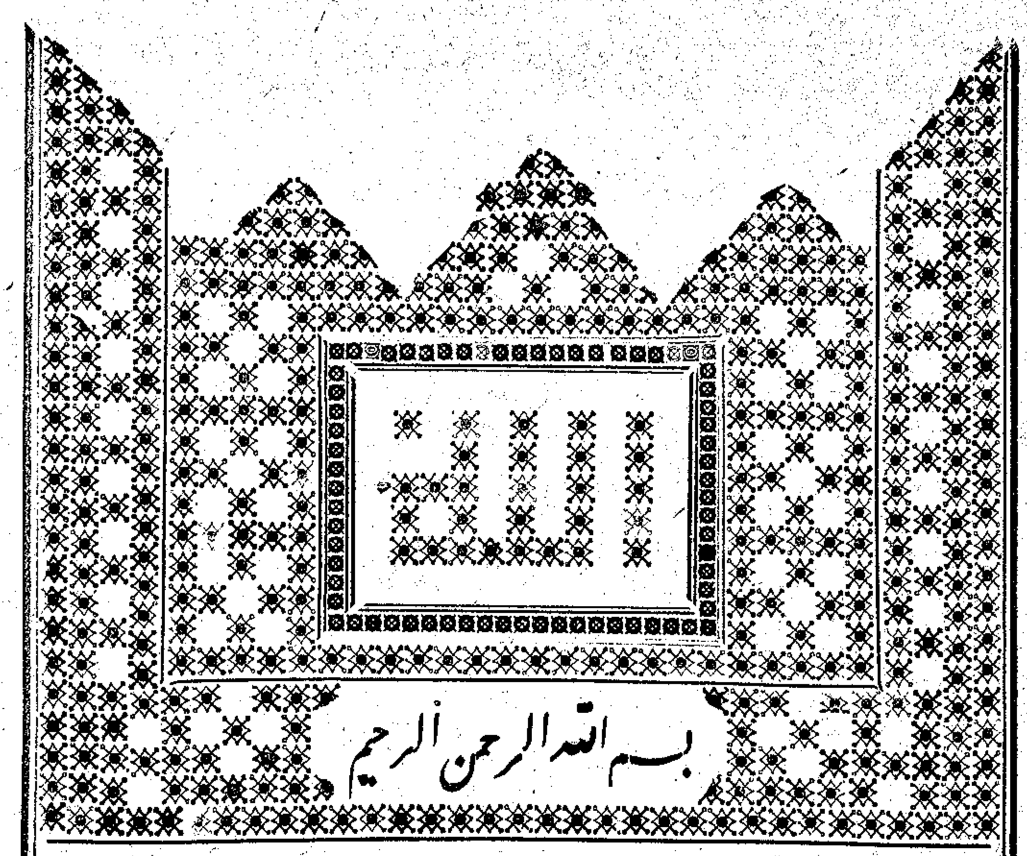
من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى في أصول الفقه

﴿ و بالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور ﴾

هذا الشرح المسمى بالتلويح فى كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الاصول للقاضى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب فخر الاسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد فى الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز فصنف هذا الشرح ممزوجا وسماه التوضيح فى حل غوامض التنقيح اه ملخصا من كشف الظنون

﴿ طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى ﴾
﴿ على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبى وأخويه ﴾
(بكرى وعيسى بمصر)





الحمد لله الذى أحكم بكتابه أصول الشريعة الغراء * ورفع بخطابه فروع الحنيفية السمحة البيضاء * حتى أضحت كلمته الباقية راسخة الاساس شامخة البناء * كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء * أوقد من مشكاة السنة لاقتباس أنوارها سراجا وهاجا * وأوضح لاجماع الآراء على اقتفاء آثارها قياسا ومنهاجا * حتى صادفت بحار العلم والهدى تتلاطم أمواجا * ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا * والصلاة على من أرسله لساطع الحجة معوانا وظهيرا * وجعله لواضح المحجة سلطانا ونصيرا * محمد المبعوث هدى للانام مبشرا ونذيرا * وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا * ثم على من التزم بمقتضى اشاراته الدلالة على طريق العرفان * واعتصم فيها بما تواتر من نصوصه الظاهرة البيان * واغتنم فى شريف ساحته كرامة الاستصحاب والاستحسان * من المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان * (وبعد) فان علم الاصول الجامع بين المعقول والمنقول * النافع فى الوصول الى مدارك المحصول * أجل ما يتنسم فى احكام أحكام الشرع قبول القبول * وأعز ما يتخذ لاعلاء أعلام الحق عقول العقول * وان كتاب التنقيح مع شرحه المسمى بالتوضيح للامام المحقق والنحرير المدقق علم الهداية وعالم الدراية معدل ميزان المعقول والمنقول * ومنقح أغصان الفروع والاصول * صدر الشريعة والاسلام * أعلى الله درجته فى دار السلام * كتاب شامل لخلاصة كل مبسوط واف * ونصاب كامل من خزانة كل منتخب كاف * وبحر محيط بمستصفى كل مديد وبسيط * وكنز مغن عما سواه من كل وجيز ووسيط * فيه كفاية لتقويم ميزان الاصول وتهذيب أغصانها * وهو نهاية فى تحصيل مبانى الفروع وتعديل أركانها * نعم قد سلك منهاجا بديعا فى كشف أسرار التحقيق * واستولى على الامد الاقصى من رفع منار التدقيق * مع شريف زيادات ما مستها أيدى الافكار * ولطيف نكات ما فتق بها رتق آذانهم أولو الابصار * ولهذا طار كالامطار فى الاقطار * وصار كالامثال فى الامصار * ونال فى الآفاق حظا من الاشتهار * ولا اشتهار الشمس فى نصف النهار * ولقد صادفت مجتازى بما وراء النهر * لكثير من فضلاء الدهر * أفئدة تهوى اليه * واكبادا

هائمة

هائمة عليه * وعقولا جاثية بين يديه * ورغبات مستوقفة المطايا لديه * معتصمين فى كشف أستاره بالحواشى والاطراف * قانعين فى بحار أسراره عن اللآلى بالاصداف * لاتحل أنامل الانظار عقد معضلاته * ولا يفتح بنان البيان أبواب مغلقاته * فلطائفه بعد تحت حجب الالفاظ مستورة * وخرائده فى خيام الاستار مقصورة * ترى حواليها هممامستشرفة الاعناق * ودون الوصول اليها أعينا ساهرة الاحداق * فامرت بلسان الالهام * لا كوهم من الاوهام * ان أخوض فى لجج فوائده * وأغوص على غرر فرائده * وانشر مطويات رموزه * وأظهر مخفيات كنوزه * وأسهل مسالك شعابه * وأذلل شوارد صعابه * بحيث يصير المتن مشروحا * ويزيد الشرح بيانا ووضوحا * فطفقت اقتحم موارد السهر فى ظلم الدياجر * واحتمل مكابد الفكر فى ظمأ الهواجر * راكبا كل صعب وذلول * لاقتناص شوارد الاصول * ونازفا غلالة الجد فى الوصول * الى مقاصد الابواب والفصول * حتى استوليت على الغاية القصوى من أسرار الكتاب * وأمطت عن وجوه خرائده قناع الارتياب * ثم جمعت هذا الشرح الموسوم بالتلويح * الى كشف حقائق التنقيح * مشتملا على تقرير قواعد الفن وتحرير معاقده * وتفسير مقاصد الكتاب وتكثير فوائده * مع تنقيح لما آثر فيه المصنف بسط الكلام * وتوضيح لما اقتصر فيه على ضبط المرام * فى ضمن تقريرات تنفتح لورودها أصداف الآذان * وتحقيقات تهتز لادراكها أعطاف الاذهان * وتوجيهات ينشط لاستماعها الكسلان * وتقسيمات يطرب عند سماعها الثكلان * معولا فى متون الرواية على ما اشتهر من الكتب الشريفة * ومعرجا فى عيون الدراية على ما تقرر من النكت اللطيفة * وسيحمد الغائص فى بحار التحقيق * الفائض عليه أنوار التوفيق * ما أودعت هذا الكتاب الذى لايستكشف القناع عن حقائقه الا الماهر من علماء الفريقين * ولايستأهل الاطلاع على دقائقه الا البارع فى أصول المذهبين * مع بضاعة فى صناعة التوجيه والتعديل * واحاطة بقوانين الاكتساب والتحصيل * والله سبحانه ولى الاعانة والتأييد * والملى بافاضة الاصابة والتسديد * وهو حسبى ونعم الوكيل **(قوله حامدا)** حال من المستكن فى متعلق الباء أى بسم الله أبتدئ الكتاب حامدا آثر طريقة الحال على ما هو المتعارف عندهم من الجملة الاسمية والفعلية نحو الحمد لله وأحمد الله تسوية بين الحمد والتسمية ورعاية للتناسب بينهما فقد ورد فى الحديث كل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو أبتر وكل أمر ذى بال لم يبدأ فيه بالحمد لله فهو أجذم فحاول ان يجعل الحمد قيد اللابتداء حالا عنه كما وقعت التسمية كذلك الا انه قدم التسمية لان النصين متعارضان ظاهرا اذ الابتداء باحد الامرين يفوت الابتداء بالآخر وقد أمكن الجمع بان يقدم أحدهما على الآخر فيقع الابتداء به حقيقة وبالآخر بالاضافة الى ما سواه فعمل بالكتاب الوارد بتقديم التسمية والاجماع المنعقد عليه وترك العاطف لئلا يشعر بالتبعية فيخل بالتسوية ولا يجوز أن يكون حامدا حالا من فاعل يقول لان قوله وبعد فان العبد على ما فى النسخة المقررة عند المصنف صارف عن ذلك وأما على النسخة القديمة الخالية عن هذا الصارف فالظاهر انه حال عنه وأما تفصيل الحمد بقوله أولا وثانيا فيحتمل وجوها الاول ان الحمد يكون على النعمة وغيرها فالله تعالى يستحق الحمد أولا بكمال ذاته وعظمة صفاته وثانيا بجميل نعمائه وجزيل آلائه التى من جملتها التوفيق لتأليف هذا الكتاب الثانى ان نعمة الله تعالى على كثرتها ترجع الى ايجاد وابقاء أولا وايجاد وابقاء ثانيا فيحمده على القسمين تأسيا بالسور المفتتحة بالتحميد حيث أشير فى الفاتحة الى الجميع وفى الانعام الى الايجاد وفى الكهف الى الابقاء أولا وفى السبأ الى الايجاد وفى الملائكة الى الابقاء ثانيا الثالث الملاحظة لقوله تعالى وله الحمد فى الاولى والآخرة على معنى انه يستحق الحمد فى الدنيا على ما يعرف بالحجة من كماله ويصل الى العباد من نواله وفى الآخرة على ما يشاهد من كبريائه ويعاين من نعمائه التى لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر واليه الاشارة بقوله تعالى وآخر دعواهم أن

﴿كتاب التوضيح﴾

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾
حامدا لله تعالى أولا وثانيا

ولعنان الثناء اليه ثانيا وعلى أفضل رسله وآله مصليا وفى حلبة الصلوات مجليا ومصليا * و بعد * فان العبد المتوسل
الى الله تعالى باقوى الذريعة
عبيد الله بن مسعود بن تاج
الشريعة سعد جده
وانجح جده يقول لما
وفقنى الله بتأليف تنقيح
الاصول أردت ان اشرح
مشكلاته وافتح مغلقاته
معرضا عن شرح المواضع
التى من لم يحلها بغير اطناب
لايحل له النظر فى ذلك
الكتاب واعلم انى لما
سودت كتاب التنقيح
وسارع بعض الاصحاب الى
انتساخه ومباحثته وانتشر
النسخ فى بعض الاطراف
ثم بعد ذلك وقع فيه قليل
من التغييرات وشئ من
المحو والاثبات فكتبت فى
هذا الشرح عبارة المتن
على النمط الذى تقرر عندى
لتغير النسخ المكتوبة
قبل التغييرات الى هذا
النمط ثم لما تيسر اتمامه
وفض بالاختتام ختامه
مشتملا على تعريفات
وحجج مؤسسة على قواعد
المعقول وتفريعات
مرصصة بعد ضبط الاصول
وترتيب أنيق لم يسبقنى
على مثله أحد مع تدقيقات
غامضة لم يبلغ فرسان هذا
العلم الى هذا الامد سميت
هذا الكتاب بالتوضيح فى
حل غوامض التنقيح
والله تعالى مسؤل أن يعصم
عن الخطأ والخلل كلامنا
وعن السهو والزلل أقلامنا وأقدامنا

الحمد لله رب العالمين فان قلت فقد وقع التعرض للحمد على الكبرياء والآلاء فى دارى الفناء والبقاء فما
معنى قوله ولعنان الثناء اليه ثانيا أى صارفا عاطفا على حامدا قلت معناه قصد تعظيمه ونية التقرب اليه فى
كل مايصلح لذلك من الاقوال والافعال وصرف الاموال اشارة الى أنواع العبادات فان نعم الله تعالى
تستوجب الشكر بالقلب واللسان والجوارح والحمد لايكون الا باللسان وفيه اشارة الى أن الآخذ فى العلوم
الاسلامية ينبغى أن يعرض عن جانب الخلق ويصرف اعنة الثناء من جميع الجهات الى جناب الحق تعالى
وتقدس عالما بانه المستحق للثناء وحده فان قلت من شرط الحال المقارنة للعامل والاحوال المذكورة اعنى
حامدا وغيره لاتقارن الابتداء بالتسمية قلت ليس الباء صلة لابتدئ بل الظرف حال والمعنى متبركا باسم الله
أبتدئ الكتاب والابتداء أمر عرفى يعتبر ممتدا من حين الاخذ فى التصنيف الى الشروع فى البحث ويقارنه
التبرك بالتسمية والحمد والصلاة فان قلت فعلى الوجه الثالث يكون حامدا ثانيا بمعنى ناويا بالحمد وعازما عليه
ليكون مقارنا للعامل وحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز قلت يجعل من قبيل المحذوف أى وحامدا ثانيا بمعنى
عازما عليه فلا يلزم الجمع (قوله وعلى أفضل رسله مصليا) لما كان أجل النعم الواصلة الى العبد هو دين الاسلام
وبه التوصل الى النعم الدائمة فى دار السلام وذلك بتوسط النبى عليه الصلاة والسلام صار الدعاء له تلو الثناء
على الله تعالى فاردف الحمد بالصلاة وفى ترك التصريح باسم النبى عليه السلام على مافى النسخة المقررة تنويه
بشانه وتنبيه على ان كونه أفضل الرسل عليه السلام أمر جلى لايخفى على أحد * والحلبة بالسكون خيل تجمع
للسباق من كل أوب استعيرت للمضمار * والمجلى هو السابق من افراس السباق والمصلى هو الذى يتلوه لان رأسه
عند صلويه ومعنى ذلك تكثير الصلاة وتكريرها أو أشار بالمجلى الى الصلاة على النبى وبالمصلى الى الصلاة على
الآل لانها انما تكون ضمنا وتبعا ثم لايخفى حسن مافى قرائن الحمد والصلاة من التجنيس ومافى القرينة
الثانية من الاستعارة بالكناية والتخييل والترشيح ومافى الرابعة من التمثيل وان تقديم المعمولات فى القرائن
الثلاث الاخيرة لرعاية السجع والاهتمام اذ الحصر لايناسب المقام وان انتصاب أولا وثانيا على الظرفية وأما
التنوين فى أولا مع انه أفعل التفضيل بدليل الاولى والاوائل كالفضلى والافاضل فلانه ههنا ظرف بمعنى قبل
وهو حينئذ منصرف لا وصفية له أصلا وهذا معنى ماقال فى الصحاح اذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عاما
أول واذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عاما أولا ومعناه فى الاول أول من هذا العام وفى الثانى قبل هذا العام
(قوله سعد جده) فيه ايهام اذ الجد البخت وأب الاب (قوله وفقنى الله) التوفيق جعل الاسباب متوافقة
ويعدى باللام وتعديته بالباء تسامح أو تضمين لمعنى التشريف والمصنف كثيرا ما يتسامح فى صلات الافعال ميلا
منه الى جانب المعنى (قوله وفض) من فضضت ختم الكتاب فتحته والفض الكسر بالتفريق واختتمت
الكتاب بلغت آخره والختام الطين الذى يختم به جعل الكتاب قبل التمام لاحتجابه عن نظر الانام بمنزلة
الشئ المختوم الذى لايطلع على مخزوناته ولايحاط بمستودعاته ثم جعل عرضه على الطالبين بعد الاختتام وعدم
منعهم عن مطالعته بعد التمام بمنزلة فض الختام (قوله مؤسسة على قواعد المعقول) أى مبنية على الوجوه
والشرائط المذكورة فى علم الميزان لا كما هو دأب قدماء المشايخ من الاقتصار على حصول المقصود (قوله
وترتيب أنيق) أى حسن معجب يريد به بعض ماتصرف فيه من التقديم والتأخير فى المباحث والابواب على
الوجه الاحسن الاليق * لم يسبقنى والصواب لم يسبقنى الى مثله * سبقت العالمين الى المعالى * (قوله لم يبلغ) صفة
تدقيقات والعائد محذوف أى لم يبلغها فرسان علم الاصول الى هذه الغاية من الزمان أو المراد لم يصل فرسان
هذا العلم الى تلك الغاية من التدقيق فيكون من وضع الظاهر موضع الضمير وتعدية البلوغ بالى لجعله بمعنى
الوصول والانتهاء (قوله سميت هذا الكتاب) جواب لما وضع اسم الاشارة موضع الضمير لكمال العناية
بتمييزه فان قلت لما الثبوت الثانى لثبوت الاول فيقتضى سببية ماذكره بعد لما التسمية هذا الكتاب بالتوضيح

فاوجهه قلت وجهه ان الضمير فى اتمامه للشرح المذكور الموصوف بانه شرح لمشكلات التنقيح وفتح
لمغلقاته واتمام مثل هذا الشرح مع اشتماله على الامور المذكورة يصلح سببا لتسميته بالتوضيح فى حل
غوامض التنقيح (قوله اليه يصعد) افتتاح غريب واقتباس لطيف أتى بالضمير قبل الذكر دلالة على
حضور ذكر الله تعالى فى قلب المؤمن سيما عند افتتاح الكلام فى أصول الشرع واشارة الى أن الله تعالى
متعين لتوجه المحامد اليه لا يفتقر الى التصريح بذكره ولا يذهب الوهم الى غيره اذ له العظمة والجلال ومنه
العطاء والنوال وايماء الى ان الشارع فى العلوم الاسلامية ينبغى أن يكون مطمح نظره ومقصد همته جناب
الحق تعالى وتقدس ويقتصر على طلب رضاه ولا يلتفت الى ماسواه لا يقال ان ابتدأ المتن بالتسمية فلا اضمار
قبل الذكر وان لم يبدأ لزم ترك العمل بالسنة لانا نقول يكفى فى العمل بالسنة ان تذكر التسمية باللسان أو
تخطر بالبال أو تكتب على قصد التبرك من غير أن تجعل جزأ من الكتاب وعلى كل تقدير يكون الاضمار قبل
ذكر المرجع فى الكتاب * الصعود الحركة الى العالى مكانا وجهة استعير للتوجه الى العالى قدرا ومرتبة والكلم
من الكلمة بمنزلة التمر من التمرة يفرق بين الجنس وواحده بالتاء واللفظ مفرد الا أنه كثيرا مايسمى جمعا
نظرا الى المعنى الجنسى ولاعتبار جانبى اللفظ والمعنى يجوز فى وصفه التذكير والتأنيث قال الله تعالى كانهم أعجاز
نخل منقعر أى منقطع من مغارسه ساقط على وجه الارض وقال كانهم أعجاز نخل خاوية أى متأكلة
الاجواف ثم الكلم غلب على الكثير لا يستعمل فى الواحد ألبتة حتى توهم بعضهم انها جمع كلمة وليس على حد
تمر وتمرة الا أن الكلم الطيب بتذكير الوصف يدل على ماذكرنا مع ان فعلا ليس من أبنية الجمع فلا ينبغى أن
يشك فى انه اسم جمع كتمر وركب وانه ليس بجمع كنسب ورتب ففى قوله والكلم ان كان جمعا حزازة لا تخفى
والصواب وان كان بالواو (قوله من محامد) حال من الكلم بيانا له على ماقال النبى عليه السلام هو سبحان
الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر اذا قالها العبد عرج بها الملك الى السماء فحيا بها وجه الرحمن فاذا لم يكن له
عمل صالح لم يقبل وانما صلح الجمع المنكر بيانا للمعرف المستغرق لما سيجىء من ان النكرة تعم بالوصف
كامرأة كوفية ولان التنكير ههنا للتكثير وهو يناسب التعميم والمحامد جمع محمدة بمعنى الحمد وهو مقابلة
الجميل من نعمه أو غيرها بالثناء والتعظيم باللسان والشكر مقابلة النعمة بالاظهار وتعظيم المنعم قولا أو عملا
أو اعتقادا فلاختصاص الحمد باللسان كان بيان الكلم بها أنسب والمشارع جمع مشرعة الماء وهى مورد
الشاربة والشرع والشريعة ماشرع الله تعالى لعباده من الدين أى أظهر وبين وحاصله الطريقة المعهودة الثابتة
من النبى عليه السلام جعلها على طريق الاستعارة المكنية بمنزلة روضات وجنات فاثبت لها مشارع يردها
المتعطشون الى زلال الرحمة والرضوان وبهذا الطريق أثبت لقبول العبادة الذى هو مهب الطاف الرحمن
ومطلع أنوار الغفران ريح الصبا التى بها روح الابدان ونماء الاغصان فان القبول الاول ريح الصبا ومهبها
المستوى مطلع الشمس اذا استوى الليل والنهار ويقابلها الدبور والعرب تزعم ان الدبور تزعج السحاب
وتشخصه فى الهواء ثم تسوقه فاذا علا كشفت عنه واستقبلته الصبا فوزعت بعضه على بعض حتى يصير
كسفا واحدا ثم ينزل مطرا تنمى به الاشجار والقبول الثانى من المصادر الشاذة لم يسمع له ثان والنماء الزيادة
والارتفاع نمى ينمى نماء ونما ينمو نموا وحقيقة النمو الزيادة فى اقطار الجسم على تناسب طبيعى ثم فى وصف
المحامد بما ذكرنا تلميح الى قوله تعالى ضرب الله مثلا كلمة طيبة كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها فى السماء
فان المحامد لما كانت هى الكلم الطيب والكلمة الطيبة كشجرة طيبة فالمحمدة شجرة لها أصل هو
الايمان والاعتقادات وفرع هو الاعمال والطاعات وتحقيق ذلك ان الحمد وان كان فى اللغة فعل اللسان خاصة
الا أن حمد الله تعالى على ماصرح به الامام الرازى فى تفسيره ليس قول القائل الحمد لله بل مايشعر بتعظيمه
وينبئ عن تمجيده من اعتقاد اتصافه بصفات الكمال والترجمة عن ذلك بالمقال والاتيان بما يدل عليه من

(اليه يصعد الكلم الطيب)
فتح بالضمير قبل الذكر ليدل
على حضوره فى الذهن فان
ذكر الله تعالى كيف لا
يكون فى الذهن سيما عند
افتتاح الكلام كقوله
تعالى وبالحق أنزلناه وبالحق
نزل وقوله انه لقرآن
كريم وقوله الطيب صفة
الكلم والكلم ان كان
جمعا وكل جمع يفرق بينه
وبين واحده بالتاء يجوز
فى وصفه التذكير والتأنيث
نحو نخل خاوية ونخل منقعر
(من محامد لاصولها من
مشارع الشرع ماء ولفروعها
من قبول القبول نماء)
القبول الاول ريح الصبا

الاعمال فالاعتقاد أصل لولاه لما كان الحمد كشجرة خبيثة اجتثت من فوق الارض مالها من قرار والعمل
فرع لولاه لما كان للحمد نماء الى الله تعالى وقبول عنده بمنزلة دوحة لاغصن لها وشجرة لاثمرة عليها
اذ العمل هو الوسيلة الى نيل الجنات ورفع الدرجات قال الله تعالى والعمل الصالح يرفعه وفى الحديث فاذا
لم يكن عمل صالح لم يقبل فاشار المصنف الى ان لشجرة المحامد أصلا ثابتا هو الاعتقاد الراسخ الاسلامى المبتنى
على علم التوحيد والصفات وفرعا ناميا الى الله تعالى مقبولا عنده هو العمل الصالح الموافق للشريعة المطهرة
المبتنى على علم الشرائع والاحكام وأشار الى الاختصاص والدوام بقوله اليه يصعد بتقديم الظرف المفيد
للاختصاص ولفظ المضارع المنبئ عن الاستمرار (قوله على ان جعل) تعليق للحامد ببعض النعم اشارة
الى عظم أمر العلم الذى وقع التصنيف فيه ودلالة على جلالة قدره والشريعة تعم الفقه وغيره من الامور الثابتة
بالادلة السمعية كمسئلة الرؤية والمعاد وكون الاجماع والقياس حجة وما أشبه ذلك وأصول الشريعة أدلتها
الكلية ومبانى الاصول ما تبتنى هى عليه من علم الذات والصفات والنبوات وتمهيدها تسويتها واصلاحها
بكونها على وفق الحق ونهج الصواب وفروع الشريعة أحكامها المفصلة المبينة فى علم الفقه ومعانيها العلل
الجزئية التفصيلية على كل مسئلة ودقتها كونها غامضة لطيفة لايصل اليها كل أحد بسهولة وجميع
ذلك نعم تستوجب الحمد اذ بالشريعة نظام الدنيا وثواب العقبى و بدقة معانى الفقه رفعة درجات العلماء
ونيلهم الثواب فى دار الجزاء وفى هذا الكلام اشارة الى ان علم الاصول فوق الفقه ودون الكلام لان معرفة
الاحكام الجزئية بادلتها التفصيلية موقوفة على معرفة أحوال الادلة الكلية من حيث توصل الى الاحكام
الشرعية وهى موقوفة على معرفة البارى وصفاته وصدق المبلغ ودلالة معجزاته ونحو ذلك مما يشتمل عليه
علم الكلام الباحث عن أحوال الصانع والنبوة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام (قوله
بنى على أربعة أركان) بمنزلة البدل من الجملة السابقة شبه الاحكام الشرعية بقصر من جهة ان الملتجئ اليها
يأمن من غوائل عدو الدين وعذاب النار فاضاف المشبه به الى المشبه كما فى لجين الماء والاحكام تستند الى أدلة
جزئية ترجع مع كثرتها الى أربعة دلائل هى أركان قصر الاحكام فذكرها فى اثناء الكلام على الترتيب الذى
بنى الشارع الاحكام عليها من تقديم الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم العمل بالقياس ذكر الثلاثة الاول صريحا
والقياس بقوله ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين أى القائسين المتأملين فى النصوص وعلل الاحكام من
قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار تقول اعتبرت الشئ اذا نظرت اليه وراعيت حاله والعلم الاثر الذى يستدل به
على الطريق عبر به عن علة الحكم التى بها يستدل على ثبوت الحكم فى المقيس فان قلت ليس ترتيب الشارع
تقديم السنة على الاجماع مطلقا بل اذا كانت قطعية قلت الكلام فى متن السنة ولاخفاء فى تقدمه وانما
يؤخر حيث يؤخر لعارض الظن فى ثبوته ثم ذكر بعض أقسام الكتاب اشارة الى انه كما يشتمل القصر على ماهو
غاية فى الظهور وعلى ماهو دونه وعلى ماهو غاية فى الخفاء والاستتار بحيث لايصل اليه غير رب القصر وعلى
ماهو دونه كذلك قصر الاحكام يشتمل على محكم هو غاية فى الظهور ونص هو دونه وعلى متشابه هو غاية
فى الخفاء ومجمل هو دونه وسيجىء تفسيرها (قوله مقصورات) أى محبوسات جعل خيام الاستتار مضروبة
على المتشابه محيطة به بحيث لايرجى بدوه وظهوره أصلا على ماهو المذهب من ان المتشابه لايعلم تأويله الا الله
وفائدة انزاله ابتلاء الراسخين فى العلم بمنعهم عن التفكر فيه والوصول الى ماهو غاية متمناهم من العلم باسراره
فكما ان الجهال مبتلون بتحصيل ماهو غير مطلوب عندهم من العلم والامعان فى الطلب كذلك العلماء
مبتلون بالوقف وترك ماهو محبوب عندهم اذ ابتلاء كل أحد انما يكون بما هو على خلاف هواه وعكس
متمناه (قوله بكبح عنان ذهنهم) تقول كبحت الدابة اذا جذبتها اليك باللجام لكى تقف ولاتجرى (قوله

(على ان جعل أصول الشريعة ممهدة المبانى وفروعها رقيقة الحواشى) أى لطيفة الاطراف والجوانب ودقيقة المعانى (بنى على أربعة أركان قصر الاحكام وأحكمه بالمحكمات غاية الاحكام وجعل المتشابهات مقصورات خيام الاستتار ابتلاء لقلوب الراسخين) فان انزال المتشابهات على مذهبنا وهو الوقف اللازم على قوله تعالى ومايعلم تأويله الا الله لابتلاء الراسخين فى العلم بكبح عنان ذهنهم عن التفكر فيها والوصول الى مايشتاقون اليه من العلم بالاسرار التى

اودعها

أودعها فيها ولم يظهر أحدا من خلقه عليها (والنصوص منصة عرائس ابكار افكار المتفكرين) منصة العروس مكان يرفع العروس عليه للجلوة (وكشف القناع عن جمال مجملات كتابه بسنة نبيه المصطفى وفصل خطابه) أي الخطاب الفاصل بين الحق والباطل (صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه مارفع اعلام الدين باجماع المجتهدين ووضع معالم العلم على مسالك المعتبرين) اراد بمعالم العلم العلل التي يعلم القائس بها الحكم في المقيس واراد بالمعتبرين بكسر الباء القائسين ومسالكهم هي مواقع سلوكهم باقدام الفكر من موارد النصوص الى الاحكام الثابتة في الفروع فمبدأ سلوكهم هو لفظ النص فيعبرون منه الى معانيه اللغوية الظاهرة ثم منها الى معانيها الشرعية الباطنة فيجدون فيها

أودعها فيها) أي أودع الله الاسرار في المتشابهات والايداع متعد الى مفعولين تقول أودعته مالا اذا دفعته اليه ليكون وديعة عنده وانما عداه بفي تسامحا أو تضمينا بمعنى الادراج والوضع (قوله منصة) بفتح الميم المكان الذي يرفع عليه العروس للجلوة من نصصت الشيء رفعته والعروس نعت يستوي فيه الرجل والمرأة ماداما في اعراسهما يجمع المؤنث على عرائس والمذكر على عرس بضمتين وفي هذا الكلام نوع حزازة لان المعاني التي أظهرت بالنصوص وجليت بها على الناظرين هي مفهوماتها والاحكام المستفادة منها وهي ليست نتائج افكار المتفكرين بل أحكام الملك الحق المبين فكانه أراد ان المجتهدين يتأملون في النصوص فيطلعون على معان ودقائق ويستخرجون أحكاما وحقائق هي نتائج أفكارهم الظاهرة على النصوص بمنزلة العروس على المنصة (قوله وفصل خطابه) أي خطابه الفاصل المميز بين الحق والباطل أو خطابه المفصول الذي يتبينه من يخاطب به ولا يلتبس عليه على ان الفصل مصدر بمعنى الفاعل أو المفعول وهذا من عطف الخاص على العام تنبيها على عظم أمره وفخامة قدره اذ السنة ضربان قول وفعل والقول هو الموضوع لبيان الشرائع المبني عليه أكثر الاحكام المتفق على حجيته بين الانام (قوله مارفع) أي مادام رايات مراسم الدين مرفوعة عالية باجماع المجتهدين الباذلين وسعهم في اعلاء كلمة الله واحياء مراسم الدين فان الحكم المجمع عليه مرفوع لا يوضع ومنصوب لا يخفض (قوله جليل الشأن) أي عظيم الامر باهر البرهان أي غالب الحجة وفائقها مركوز أي مدفون من ركزت الرمح غرزته في الارض والكنوز الاموال المدفونة والصخور الحجارة العظام شبه بها عباراته الصعبة الجزلة لصعوبة التوصل بها الى فهم المعاني التي هي بمنزلة الجواهر النفيسة والرمز الاشارة بالشفتين أو الحاجب تعدى بالى فاصل الكلام مرموز الى غوامض حذف الجار وأوصل الفعل فصار غوامض مسندا اليه والنكتة اللطيفة المنقحة من نكت في الارض بالقضيب اذا ضرب فأثر فيها يعني قد أومأ الى النكت الخفية اللطيفة في اثناء اشاراته الدقيقة والنظر تأمل الشيء بالعين والامعان فيه واللحظ النظر الى الشيء بمؤخر العين واللحاظ بالفتح مؤخر العين والتنقيح التهذيب تقول نقحت الجذع وشذبته اذا قطعت ماتفرق من أغصانه ولم يكن في لبه وتنظيم الدر في السلك جمعها كما ينبغي مترتبة متناسقة والكلام لا يخلو عن تعريض ما بأن في أصول فخر الاسلام زوائد يجب حذفها وشتائت يجب نظمها ومغالق يجب حلها وانه ليس بمبني على قواعد المعقول بان يراعى في التعريفات والحجج شرائطها المذكورة في علم الميزان وفي التقسيمات عدم تداخل الاقسام الى غير ذلك ممالم يلتفت اليه المشايخ (قوله مورد افيه) أي في ذلك المنقح الموصوف يعني كتابه وكذا الضمائر التي تأتي بعد ذلك (قوله الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ماعداه من الطرق) ليس تفسيرا لمفهوم اعجاز الكلام لانه لا يلزم ان يكون بالبلاغة بل هو عبارة عن كون الكلام بحيث لا يمكن

علامات وامارات وضعها الشارع ليهتدوا بها الى مقاصدهم ولما قال بني على أربعة أركان قصر الاحكام ذكر الاركان الاربعة وهي الكتاب والسنة والاجماع والقياس على الوجه الذي بنى الشارع قصر الاحكام عليها (وبعد فان العبد المتوسل الى الله تعالى باقوى الذريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة سعد جده وجد سعده يقول لما رأيت فحول العلماء مكبين في كل عهد وزمان على مباحثة أصول الفقه) أي مقبلين عليها من اكب على وجهه سقط عليه فان من أقبل على الشيء غاية الاقبال فكأنه اكب عليه (للشيخ الامام مقتدى الائمة العظام فخر الاسلام علي البزدوي بوأه الله تعالى دار السلام وهو كتاب جليل الشان باهر البرهان مركوز كنوز معانيه في صخور عباراته ومرموز غوامض نكته في دقائق اشاراته ووجدت بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه لقصور نظرهم عن مواقع ألحاظه) أي لا يدركون بامعان النظر مايدركه هو بلحاظ عينه من غير ان ينظر اليه قصدا (أردت تنقيحه وتنظيمه وحاولت) أي طلبت (تبيين مراده وتفهيمه وعلى قواعد المعقول تأسيسه وتقسيمه موردا فيه زبدة مباحث المحصول وأصول الامام المدقق جمال العرب ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة تخلو الكتب عنها سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز متشبثا باهداب السحر متمسكا بعروة الاعجاز) اختار في الاعجاز العروة وفي السحر الاهداب لان الاعجاز أقوى وأوثق من السحر واختار في العروة لفظ الواحد وفي الاهداب لفظ الجمع لان الاعجاز في الكلام ان يؤدى المعنى بطريق هو أبلغ من جميع ماعداه من الطرق ولا يكون هذا الا واحدا وأما السحر في الكلام فهو دون الاعجاز وطرقه فوق الواحد

معارضته والاتيان بمثله من أعجزته جعلته عاجزا ولهذا اختلفوا في جهة اعجاز القرآن مع الاتفاق على كونه معجزا فقيل انه ببلاغته وقيل باخباره عن المغيبات وقيل باسلوبه الغريب وقيل بصرف الله العقول عن المعارضة بل المراد ان اعجاز كلام الله تعالى انما هو بهذا الطريق وهو كونه في غاية البلاغة ونهاية الفصاحة على ماهو الرأى الصحيح فباعتبار انه يشترط في اعجاز الكلام كونه أبلغ من جميع ماعداه يكون واحدا لاتعدد فيه بخلاف سحر الكلام فانه عبارة عن دقته ولطف ماخذه وهذا يقع على طرق متعددة ومراتب مختلفة فلهذا قال اهداب السحر بلفظ الجمع وعروة الاعجاز بلفظ المفرد وهدب الثوب ماعلى اطرافه وعروة الكوز كلبته التي تؤخذ عند أخذه وهي أقوى من الهدب فخصها بالاعجاز الذي هو أوثق من السحر وفي الصحاح السحر الاخذة وكل مالطف مأخذه ودق فهو سحر ومعنى تمسكه بذلك مبالغته في تلطيف الكلام وتأدية المعاني بالعبارات اللائقة الفائقة حتى كانه يتقرب الى السحر والاعجاز وههنا بحثان الاول ان كون طريق تأدية المعنى أبلغ من جميع ماعداه من الطرق المحققة الموجودة غير كاف في الاعجاز بل لابد من العجز عن معارضته والاتيان بمثله من الطرق المحققة والمقدرة حتى لايمكن الاتيان بمثله غير مشروط لان الله تعالى قادر على الاتيان بمثل القرآن مع كونه معجزا فما معنى قوله أبلغ من جميع ماعداه والثاني ان الطرف الاعلى من البلاغة ومايقرب منه من المراتب العلية التي لا يمكن للبشر الاتيان بمثله كلاهما معجز على ماذكر في المفتاح ونهاية الايجاز وحينئذ يتعدد طريق الاعجاز أيضا بان يكون على الطرف الاعلى أو على بعض المراتب القريبة منه والجواب عن الاول ان الاعجاز ليس الا في كلام الله تعالى ومعنى كونه أبلغ من جميع ماعداه انه أبلغ من كل ماهو غير كلام الله تعالى محققا ومقدرا حتى لا يمكن الاتيان للغير بمثله وعن الثاني ان الاعجاز سواء كان في الطرف الاعلى أو فيما يقرب منه متحد باعتبار انه حد من الكلام هو أبلغ مماعداه بمعنى انه لايمكن للغير معارضته والاتيان بمثله بخلاف سحر الكلام فانه ليس له حد يضبطه (قوله أصول الفقه) الكتاب مرتب على مقدمة وقسمين لان المذكور فيه اما مقاصد الفن أولا الثاني المقدمة والاول اما ان يكون البحث فيه عن الادلة وهو القسم الاول أو عن الاحكام وهو القسم الثاني اذ لايبحث في هذا الفن عن غيرهما والقسم الاول مبنى على أربعة أركان الكتاب والسنة والاجماع والقياس وهو مذيل ببابى الترجيح والاجتهاد والثاني على ثلاثة أبواب في الحكم والمحكوم به والمحكوم عليه وستعرف بيان الانحصار والمقدمة مسوقة لتعريف العلم وتحقيق موضوعه لان من حق الطالب للكثرة المضبوطة بجهة واحدة أن يعرفها بتلك الجهة ليأمن من فوات المقصود والاشتغال بغيره وكل علم هو كثرة مضبوطة بتعريفه الذي به يتميز عند الطالب وموضوعه الذي به يمتاز في نفسه عن سائر العلوم فحين تشوقت نفس السامع الى التعريف ليتميز العلم عنده قال المصنف هذا الذي أذكره أصول الفقه اغناء للسامع عن السؤال أو قال عن لسانه أصول الفقه ماهي ثم أخذ في تعريفه وأصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمصنف قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم والى ان الفقه مأخوذ في التعريف اللقبي فان قدم تفسيره أمكن ذكره في اللقبي كما قال المصنف هو العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه والا احتيج الى ايراد تفسيره تارة في اللقبي وتارة في الاضافي كما في أصول ابن الحاجب ولما كان أصول الفقه عند قصد المعنى الاضافي جمعا وعند قصد المعنى اللقبي مفردا كعبد الله قال فنعرفها أولا باعتبار الاضافة بتأنيث الضمير وقال فالآن نعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص بتذكيره واللقب علم يشعر بمدح أو ذم وأصول الفقه علم لهذا الفن مشعر بكونه مبنى الفقه الذي به نظام المعاش ونجاة المعاد وذلك مدح (قوله أماتعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف) وهو الاصول (والمضاف اليه)

فاورد فيه لفظ الجمع (وسميته بتنقيح الاصول والله تعالى مسؤل ان يمتع به مؤلفه وكاتبه وقارئه وطالبه ويجعله خالصا لوجهه الكريم انه هو البر الرحيم *أصول الفقه) أي هذا أصول الفقه أو أصول الفقه ماهي فنعرفها أولا باعتبار الاضافة وثانيا باعتبار انه لقب لعلم مخصوص اما تعريفها باعتبار الاضافة فيحتاج الى تعريف المضاف والمضاف اليه فقال (الاصل ما يبتنى عليه غيره) فالابتناء شامل للابتناء الحسي وهو ظاهر والابتناء العقلي وهو ترتب الحكم على دليله (وتعريفه بالمحتاج اليه لايطرد) وقد عرفه الامام في المحصول بهذا

وهو

واعلم ان التعريف اما حقيق كتعريف الماهيات الحقيقية واما اسمى كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيأمن أمور هي أجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كالاصل والفقه والجنس والنوع ونحوها فالتعريف الاسمى هو تبيين ان هذا الاسم لاى شئ وضع

وهو الفقه لان تعريف المركب يحتاج الى تعريف مفرداته الغير البينة ضرورة توقف معرفة الكل على معرفة أجزائه ويحتاج الى تعريف الاضافة أيضا لانها بمنزلة الجزء الصورى الا انهم لم يتعرضوا له للعلم بان معنى اضافة المشتق وما فى معناه اختصاص المضاف بالمضاف اليه باعتبار مفهوم المضاف مثلا دليل المسئلة مايختص بها باعتبار كونه دليلا عليها فاصل الفقه مايختص به من حيث انه مبنى له ومستند اليه فالاصول جمع أصل وهو فى اللغة ماينتنى عليه الشئ من حيث انه يبتنى عليه وبهذا القيد خرج أدلة الفقه مثلا من حيث تبتنى على علم التوحيد فانها بهذا الاعتبار فروع لا أصول وقيد الحيثية لا بد منه فى تعريف الاضافيات الا انه كثيرا مايحذف لشهرة أمره ثم نقل الاصل فى العرف الى معان أخر مثل الراجح والقاعدة الكلية والدليل فذهب بعضهم الى أن المراد به ههنا الدليل وأشار المصنف الى أن النقل خلاف الاصل ولا ضرورة فى العدول اليه لان الابتناء كما يشمل الحسى كابتناء السقف على الجدران وابتناء أعالى الجدار على أساسه وأغصان الشجر على دوحته كذلك يشمل الابتناء العقلى كابتناء الحكم على دليله فههنا يحمل على المعنى اللغوى وبالاضافة الى الفقه الذى هو معنى عقلى يعلم ان الابتناء ههنا عقلى فيكون أصول الفقه مايبتنى هو عليه ويستند اليه ولا معنى لمستند العلم ومبتناه الا دليله وبهذا يندفع مايقال ان المعنى العرفى أعنى الدليل مراد قطعا فاى حاجة الى جعله بالمعنى اللغوى الشامل للمقصود وغيره فان قلت ابتناء الشئ على الشئ اضافة بينهما وهو أمر عقلى قطعا قلت أراد بالابتناء الحسى كون الشيئين محسوسين وحينئذ يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار وابتناء المشتق على المشتق منه كالفعل على المصدر أو أراد ماهو المعتبر فى العرف من ان ابتناء السقف على الجدار بمعنى كونه مبتنيا عليه وموضوعا فوقه مما يدرك بالحس وحينئذ يخرج مثل ابتناء الفعل على المصدر من الحسى ولا يدخل فى العقلى بتفسيره والحق ان ترتب الحكم على دليله لا يصلح تفسيرا للابتناء العقلى وانما هو مثال له للقطع بان ابتناء المجاز على الحقيقة والاحكام الجزئية على القواعد الكلية والمعلولات على عللها والافعال على المصادر وما أشبه ذلك ابتناء عقلى (قوله واعلم ان التعريف اما حقيقى) الماهية اما أن يكون لها تحقق وثبوت مع قطع النظر عن اعتبار العقل أولا الاولى الماهية الحقيقية أى الثابتة فى نفس الامر ولا بد فيهما من احتياج بعض الاجزاء الى البعض اذا كانت مركبة والثانية الماهية الاعتبارية أى الكائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة أمور فوضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها الى بعض كالاصل الموضوع بازاء الشئ ووصف ابتناء الغير عليه والفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة والجنس الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المختلفة الحقيقة والنوع الموضوع بازاء الكلى المقول على الكثرة المتفقة الحقيقة فى جواب ماهو والتمثيل بالمركبة من عدة أمور لا ينافى كون بعض الماهيات الاعتبارية بسائط على أن الحق انها انما يتناول لها الامور الاعتبارية لا الماهيات الاعتبارية اذا تمهد هذا فنقول ما يتعقله الواضع ليضع بازائه اسما اما ان يكون له ماهية حقيقية أولا وعلى الاول اما ان يكون متعقله نفس حقيقة ذلك الشئ أو وجوها واعتبارات منه فتعريف الماهية الحقيقية لمسمى الاسم من حيث انها ماهية حقيقية تعريف حقيقى يفيد تصور الماهية فى الذهن بالذاتيات كلها أو بعضها أو بالعرضيات أو بالمركب منهما وتعريف مفهوم الاسم وما تعقله الواضع فوضع الاسم بازائه تعريف اسمى يفيد تبيين ما وضع الاسم بازائه بلفظ أشهر كقولنا الغضنفر الاسد او بلفظ يشتمل على تفصيل مادل عليه الاسم اجمالا كقولنا الاصل ما يبتنى عليه غيره فتعريف المعدومات لا يكون الا اسميا اذ لا حقائق لها بل مفهومات وتعريف الموجودات قد يكون اسميا وقد يكون حقيقيا اذ لها مفهومات وحقائق فان قلت ظاهر عبارته مشعر بان تعريف الماهيات الحقيقية حقيقى البتة كما ان تعريف الماهيات الاعتبارية اسمى البتة قلت فى العدول عن ظاهر العبارة سعة الا ان التحقيق ان الماهية الحقيقية قد تؤخذ من حيث انها حقيقة مسمى الاسم

(وشرط لكلا التعريفين الطرد) أى كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود (والعكس) أى كل ما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد فاذا قيل فى تعريف الانسان انه حيوان ماش لايطرد ولو قيل حيوان كاتب بالفعل لاينعكس (ولاشك ان تعريف الاصل

تعريف اسمى) أى بيان ان لفظ الاصل لاى شئ وضع فالتعريف الذى ذكر فى المحصول لايطرد (لانه) أى الاصل (لايطلق على الفاعل) أى العلة الفاعلية (والصورة) أى العلة الصورية (والغاية) اى العلة الغائية (والشروط) كادوات الصناعة مثلا فعلم ان هذا التعريف صادق على هذه الاشياء لكونها محتاجا اليها والمحدود لايصدق عليها لان شيئا من هذه الاشياء لايسمى أصلا فلا يصح هذا التعريف الاسمى (والفقه معرفة النفس مالها وماعليها ويزاد عملا ليخرج الاعتقاديات والوجدانيات فيخرج الكلام والتصوف ومن لم يزد أراد الشمول) هذا التعريف منقول عن أبى حنيفة فالمعرفة ادراك الجزئيات عن دليل نخرج التقليد وقوله مالها وما عليها يمكن أن يراد به ما تنتفع به النفس وما تتضرر به فى الآخرة كما فى قوله تعالى لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت فان أريد بهما الثواب والعقاب فاعلم ان ما يأتى به المكلف اما واجب أو مندوب أو مباح أو مكروه كراهة تنزيه أو مكروه كراهة تحريم أو حرام فهذه ستة ثم لكل واحد طرفان طرف الفعل وطرف الترك يعنى عدم الفعل فصارت اثني عشر ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه وفعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب مما يعاقب عليه والباقى لايثاب

وماهيته الثابتة فى نفس الامر وتعريفها بهذا الاعتبار حقيقى البتة لانه جواب لما التى لطلب الحقيقة وهى متأخرة عن هل البسيطة الطالبة لوجود الشئ المتأخرة عن ما التى لطلب تفسير الاسم و بيان مفهومه وقد تؤخذ من حيث انها مفهوم الاسم ومتعقل الواضع عند وضع الاسم وتعريفها بهذا الاعتبار اسمى البتة لانه جواب عن ما التى لطلب مفهوم الاسم ومتعقل الواضع فهذا التعريف قد يكون نفس حقيقة ذلك الشئ بان يكون متعقل الواضع نفس الحقيقة وقد يكون غيرها ولهذا صرحوا بانه قد يتحد التعريف الاسمى والحقيقى الا انه قبل العلم بوجود الشئ يكون اسميا و بعد العلم بوجوده ينقلب حقيقيا مثلا تعريف المثلث فى مبادى الهندسة بشكل يحيط به ثلاثة اضلاع تعريف اسمى و بعد الدلالة على وجوده يصير هو بعينه تعريفا حقيقيا (قوله وشرط لكلا التعريفين) أى الحقيقى والاسمى الطرد والعكس اما الطرد فهو صدق المحدود على ما صدق عليه الحد مطردا كليا أى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهو معنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود فبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود وأما العكس فاخذه بعضهم من عكس الطرد بحسب متفاهم العرف وهو جعل المحمول موضوعا مع رعاية الكمية بعينها كما يقال كل انسان ضاحك و بالعكس أى كل ضاحك انسان وكل انسان حيوان ولا عكس أى ليس كل حيوان انسانا فلهذا قال فى العكس ان كل ما صدق عليه المحدود وصدق عليه الحد عكسا لقولنا كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود فصار حاصل الطرد حكما كليا بالمحدود على الحد والعكس حكما كليا بالحد على المحدود و بعضهم أخذه من ان عكس الاثبات نفى ففسره بانه كلما انتفى الحد انتفى المحدود أى كلما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود فصار العكس حكما كليا بما ليس بمحدود على ما ليس بحد والحاصل واحد وهو ان يكون الحد جامعا لافراد المحدود كلها (قوله ولاشك ان تعريف الاصل اسمى) لانه تبيين ان لفظ الاصل فى اللغة موضوع للمركب الاعتبارى الذى هو الشئ مع وصف ابتناء الغير عليه أو احتياج الغير اليه وهذا لادخل له فى بيان فساد التعريف اذ عدم الاطراد مفسد له اسميا كان أو غيره ففى الجملة تعريف الاصل بالمحتاج اليه غير مطرد اذ لا يصدق ان كل محتاج اليه أصل لان ما يحتاج اليه الشئ اما داخل فيه أو خارج عنه والاول اما ان يكون وجود الشئ معه بالقوة وهو المادة كالخشب للسرير أو بالفعل وهو الصورة كالهيئة السريرية له والثانى ان كان ما منه الشئ فهو الفاعل كالنجار للسرير وان كان ما لاجله الشئ فهو الغاية كالجلوس على السرير والا فهو الشرط كالات النجار وقابلية الخشب ونحو ذلك فهذه أقسام خمسة للمحتاج اليه لا يطلق لفظ الاصل لغة الا على واحد منها هو المادة كما يقال أصل هذا السرير خشب كذا والاربعة الباقية يصدق على كل واحد منها انه محتاج اليه ولا يصدق عليه انه أصل فلا يكون التعريف مطردا مانعا وههنا بحث من وجوه أحدها منع اشتراط الطرد فى مطلق التعريف لا سيما فى الاسمى فان كتب اللغة مشحونة بتفسير الالفاظ بما هو أعم من مفهوماتها وقد صرح المحققون بان التعريفات الناقصة يجوز ان تكون أعم بحيث لا يفيد الامتياز الا عن بعض ما عدا المحدود وأن الغرض من تفسير الشئ قد يكون تميزه عن شئ معين فيكتفى بما يفيد الامتياز عنه كما اذا قصد التمييز بين الاصل والفرع فيفسر الاول بالمحتاج اليه والثانى بالمحتاج وثانيها منع عدم صدق الاصل على الفاعل كيف والفعل مترتب عليه ومستند اليه ولا معنى للابتناء الا ذلك وثالثها ان كلامه فى باب المجاز عند بيان جريان الاصالة والتبعية من الجانبين يدل على ان كل محتاج اليه فهو أصل ورابعها انا اذا قلنا الفكر ترتيب أمور معلومة فلاشك ان الامور المعلومة مادة للفكر وأصل له مع ان ابتناء الفكر عليها ليس حسيا وهو ظاهر ولا عقليا بتفسير المصنف وهو ترتب الحكم على دليله (قوله والفقه) نقل للمضاف تعريفين مقبولا ومزيفا

وللمضاف

وللمضاف اليه تعريفين صرح بتعريف احدهما دون الآخر ثم ذكر من عنده تعريفا ثالثا فالاول معرفة النفس مالها وما عليها يجوز أن يريد بالنفس العبد نفسه لان أكثر الاحكام متعلقة باعمال البدن وان يريد النفس الانسانية اذ بها الافعال ومعها الخطاب وانما البدن آلة وفسر المعرفة بادراك الجزئيات عن دليل والقيد الاخير مما لا دلالة عليه أصلا لا لغة ولا اصطلاحا وذهب في قوله مالها وما عليها الى ما يقال ان اللام للانتفاع وعلى للتضرر وقيدهما بالاخروي احترازا عما تنتفع به النفس أو تتضرر في الدنيا من اللذات والآلام والمشعر بهذا التقييد شهرة ان الفقه من العلوم الدينية فذكر على هذا التقدير ثلاثة معان ثم ذكر معنيين آخرين فصارت المعاني المحتملة خمسة ثلاثة منها تشمل جميع أقسام ما يأتي به المكلف واثنان لا تشملها كلها والاقسام اثنا عشر لان ما يأتي به المكلف ان تساوى فعله وتركه فمباح والا فان كان فعله أولى فمع المنع عن الترك واجب وبدونه مندوب وان كان تركه أولى فمع المنع عن الفعل بدليل قطعي حرام و بدليل ظني مكروه كراهة التحريم وبدون المنع عن الفعل مكروه كراهة التنزيه هذا على رأي محمد رحمه الله وهو المناسب ههنا لان المصنف جعل المكروه تنزيها مما يجوز فعله والمكروه تحريما مما لا يجوز فعله بل يجب تركه كالحرام وهذا لا يصح على رأيهما وهو ان ما يكون تركه أولى من فعله فهو مع المنع عن الفعل حرام و بدونه مكروه كراهة التنزيه ان كان الى الحل أقرب بمعنى انه لا يعاقب فاعله لكن يثاب تاركه أدنى ثواب وكراهة التحريم ان كان الى الحرام أقرب بمعنى ان فاعله مستحق محذورا دون العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة ثم المراد بالواجب ما يشمل الفرض أيضا لان استعماله بهذا المعنى شائع عندهم كقولهم الزكاة واجبة والحج واجب بخلاف اطلاق الحرام على المكروه تحريما والمراد بالمندوب ما يشمل السنة والنفل فصارت الاقسام ستة ولكل منها طرفان فعل أي ايقاع على ما هو المعنى المصدري وترك أي عدم فعل فتصير اثني عشر والمراد بما يأتي به المكلف الفعل بمعنى الحاصل من المصدر كالهيئة التي تسمى صلاة والحالة التي تسمى صوما ونحو ذلك مما هو أثر صادر عن المكلف وطرف فعله ايقاعه وطرف تركه عدم ايقاعه والامور المذكورة من الواجب والحرام وغيرهما وان كانت في الحقيقة من صفات فعل المكلف خاصة الا انها قد تطلق على عدم الفعل أيضا فيقال عدم مباشرة الواجب حرام وعدم مباشرة الحرام واجب وهو المراد ههنا وانما فسر الترك بعدم الفعل ليصير قسما آخر اذ لو أريد به كف النفس لكان ترك الحرام مثلا فعل الواجب بعينه فان قلت أي حاجة الى اعتبار الفعل والترك وجعل الاقسام اثني عشر وهلا اقتصر على الستة بان يراد بالواجب مثلا أعم من الفعل والترك قلت لانه اذا قال الواجب يدخل فيما يثاب عليه لم يصح ذلك في الواجب بمعنى عدم فعل الحرام فلابد من التفصيل المذكور ثم لا يخفى ان المراد ان عدم الاتيان بالواجب يستحق العقاب الا أنه قد لا يعاقب لعفو من الله تعالى أو سهو من العبد أو نحو ذلك و باقي كلامه واضح الا أن فيه مباحث الاول أنه جعل ترك الحرام مما لا يثاب عليه ولا يعاقب واعترض عليه بانه واجب والواجب يثاب عليه وفي التنزيل وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هي المأوى وجوابه ان المثاب عليه فعل الواجب لا عدم مباشرة الحرام والا لكان لكل أحد في كل لحظة مثوبات كثيرة بحسب كل حرام لا يصدر عنه ونهي النفس كفها عن الحرام وهو من قبيل فعل الواجب ولا نزاع في أن ترك الحرام بمعنى كف النفس عنه عند تهيؤ الاسباب وميلان النفس اليه مما يثاب عليه والثاني ان المراد بالجواز في الوجه الرابع عدم منع الفعل والترك على ما يناسب الامكان الخاص ليقابل

ولا يعاقب عليه فلا يدخل في شيء من القسمين وان أريد بالنفع عدم العقاب و بالضرر العقاب ففعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب يكون من القسم الثاني أي مما يعاقب عليه والتسعة الباقية تكون من الاول أي مما لا يعاقب عليه وان اريد بالنفع الثواب و بالضرر عدم الثواب ففعل الواجب والمندوب مما يثاب عليه ثم العشرة الباقية مما لا يثاب عليها ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يجب عليها ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها وفعل الواجب وترك الحرام والمكروه تحريما مما يجب عليها بقي فعل الحرام والمكروه تحريما وترك الواجب خارجين عن القسمين ويمكن أن يراد بما لها وما عليها ما يجوز لها وما يحرم عليها فيشملان جميع الاصناف اذا عرفت هذا فالحل على وجه لا يكون بين القسمين واسطة أولى ثم ما لها وما عليها يتناول الاعتقاديات كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات أي الاخلاق الباطنة والملكات النفسانية والعمليات كالصلاة والصوم والبيع ونحوها فمعرفة ما لها وما عليها من الاعتقاديات هي علم الكلام ومعرفة ما لها وما عليها من الوجدانيات هي علم الاخلاق والتصوف كالزهد والصبر والرضا وحضور القلب في الصلاة ونحو ذلك ومعرفة ما لها وما عليها من العمليات هي الفقه المصطلح فان أردت بالفقه هذا المصطلح زدت عملا على قوله ما لها وما عليها وان أردت ما يشمل الاقسام الثلاثة لم تزد وأبو حنيفة رحمه الله انما لم يزد عملا لانه أراد الشمول أي أطلق الفقه على العلم بما لها وعليها سواء كان من الاعتقاديات أو الوجدانيات أو العمليات ثم سمي الكلام فقها أكبر

الوجوب وفي الخامس عدم منع الفعل على ما يناسب الامكان العام ايقابل الحرمة فان قلت ان اريد بالجواز
عدم منع الفعل والترك لم يصح قوله ففعل ماسوى الحرام والمكروه تحريما وترك ماسوى الواجب مما يجوز لها
لان ماسوى الحرام والمكروه تحريما يشمل الواجب مع أنه لا يجوز بهذا المعنى وكذا ترك ماسوى الواجب
يشمل ترك الحرام والمكروه تحريما مع أنه لا يجوز قلت هذا مخصوص بقرينة التصريح بدخوله فيما يجب
عليها والثالث ان مايحرم عليها في الوجه الخامس بمعنى المنع عن الفعل يشمل الحرام والمكروه تحريما والرابع
ان ليس المراد بمعرفة مالها وما عليها تصورهما ولا التصديق بثبوتهما لظهور أن ليس الفقه عبارة عن تصور
الصلاة وغيرها ولا عن التصديق بوجودها في نفس الامر بل المراد معرفة أحكامها من الوجوب وغيره
كالتصديق بان هذا واجب وذاك حرام واليه اشار بقوله كوجوب الايمان فاحكام الوجدانيات من الوجوب
ونحوه تدرك بالدليل وثبوتها في نفس الامر بالوجدان كما في العمليات يعرف وجوب الصلاة بالدليل
ووجودها بالحس ثم لا يخفى أن اعتراضه على التعريف الثاني بانه لا يجوز أن يراد بالاحكام كلها ولا بعضها المعين
ولا المبهم وارد ههنا فيما لها وما عليها مع أن اطلاق اللفظ المحتمل للمعاني المتعددة مع عدم تعيين المراد غير
مستحسن في التعريفات (قوله وقيل العلم) عرف اصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه بانه العلم بالاحكام
الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية وبيان ذلك ان متعلق العلم اما حكم أو غيره والحكم اما مأخوذ من
الشرع أولا والمأخوذ من الشرع اما أن يتعلق بكيفية العمل أولا والعمل اما أن يكون العلم به حاصلا من دليله
التفصيلي الذي نيط به الحكم أولا فالعلم المتعلق بجميع الاحكام الشرعية العملية الحاصل من أدلتها التفصيلية
هو الفقه وخرج العلم بغير الاحكام من الذوات والصفات والعلم بالاحكام الغير المأخوذة من الشرع كالاحكام
المأخوذة من العقل كالعلم بان العالم حادث أو من الحس كالعلم بان النار محرقة أو من الوضع والاصطلاح كالعلم
بان الفاعل مرفوع وخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية وتسمى اعتقادية وأصلية ككون الاجماع
حجة والايمان واجبا وخرج أيضا علم الله تعالى وعلم جبريل والرسول عليهما الصلاة والسلام وكذا علم المقلد
لانه لم يحصل من الادلة التفصيلية (قوله يمكن ان يراد بالحكم) الحكم يطلق في العرف على اسناد امر الى
آخر أي نسبته اليه بالايجاب او السلب وفي اصطلاح الاصول على خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء أو التخيير وفي اصطلاح المنطق على ادراك أن النسبة واقعة او ليست بواقعة ويسمى تصديقا وهو
ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية والمحققون على أن الثاني أيضا ليس بمراد والا لكان
ذكر الشرعية والعملية تكرارا بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور والى
هذا اشار بقوله يخرج التصورات ويبقى التصديقات فيكون الفقه عبارة عن التصديق بالقضايا الشرعية
المتعلقة بكيفية العمل تصديقا حاصلا من الادلة التفصيلية التي نصبت في الشرع على تلك القضايا وفوائد
القيود ظاهرة على هذا التقدير والمصنف جوز أن يراد بالحكم ههنا مصطلح الاصول فاحتاج الى تكلف في
تبيين فوائد القيود وتعسف في تقدير مراد القوم فذهب الى أن المراد بالشرعي ما يتوقف على الشرع ولا
يدرك لولا خطاب الشارع والاحكام منها ما هو خطاب بما يتوقف على الشرع كوجوب الصلاة والصوم
ومنها ما هو خطاب بما لا يتوقف عليه كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام
لان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بوجود الباري تعالى وعلمه وقدرته وكلامه وعلى التصديق بنبوة
النبي عليه السلام بدلالة معجزاته فلو توقف شيء من هذه الاحكام على الشرع لزم الدور فالتقييد بالشرعية
يخرج هذه الاحكام لانها ليست شرعية بمعنى التوقف على الشرع وانما قال الخطاب بما يتوقف أولا
يتوقف لان الحكم المفسر بالخطاب قديم عندهم فكيف يتوقف على الشرع ولقائل أن يمنع توقف الشرع
على وجوب الايمان ونحوه سواء أريد بالشرع خطاب الله تعالى أو شريعة النبي عليه السلام وتوقف

التصديق

(وقيل العلم بالاحكام الشرعية العملية من أدلتها التفصيلية) فالعلم جنس والباقي فصل فقوله بالاحكام يمكن ان يراد بالحكم ههنا اسناد أمر الى آخر ويمكن أن يراد الحكم المصطلح وهو خطاب الله تعالى المتعلق الخ فان اريد الاول يخرج العلم بالذوات والصفات التي ليست باحكام عن الحد أي يخرج التصورات ويبقى التصديقات وبالشرعية يخرج العلم بالاحكام العقلية والحسية كالعلم بان العالم محدث والنار محرقة وان اريد الثاني فقوله بالاحكام يكون احترازا عن علم ماسوى خطاب الله تعالى المتعلق الى آخره فالحكم بهذا التفسير قسمان شرعي اي خطاب الله تعالى بما يتوقف على الشرع وغير شرعي اي خطاب الله تعالى بما لا يتوقف على الشرع كوجوب الايمان بالله تعالى ووجوب تصديق النبي عليه السلام ونحوهما مما لا يتوقف على الشرع لتوقف الشرع عليه

التصديق بثبوت شرع النبي عليه السلام على الايمان بالله تعالى وصفاته وعلى التصديق بنبوة النبي عليه السلام ودلالة معجزاته لا يقتضي توقفه على وجوب الايمان والتصديق ولا على العلم بوجوبهما غايته أنه يتوقف على نفس الايمان والتصديق وهو غير مفيد ولا مناف لتوقف وجوب الايمان ونحوه على الشرع كما هو المذهب عندهم من أن لا وجوب الا بالسمع (قوله ثم الشرعي) أي المتوقف على الشرع اما نظري لا يتعلق بكيفية عمل واما عملي يتعلق بها فالتقييد بالعملية لاخراج النظرية ككون الاجماع حجة وهذا انما يصح على التقدير الثاني لو كان الحكم المصطلح شاملا للنظري وفيه كلام سيجيء (قوله أي العلم الحاصل) قد يتوهم أن قوله من أدلتها متعلق بالاحكام وحينئذ لا يخرج علم المقلد لانه علم بالاحكام الحاصلة عن أدلتها التفصيلية وان لم يكن علم المقلد حاصلا عن الادلة فدفع ذلك بانه متعلق بالعلم لا بالاحكام اذ الحاصل من الدليل هو العلم بالشيء لا الشيء نفسه على أنه اذا أريد بالحكم الخطاب فهو قديم لا يحصل من شيء ومعنى حصول العلم من الدليل أنه ينظر في الدليل فيعلم منه الحكم فعلم المقلد وان كان مستندا الى قول المجتهد المستند الى علمه المستند الى دليل الحكم لكنه لم يحصل من النظر في الدليل وقيد الادلة بالتفصيلية لان العلم بوجوب الشيء لوجود المقتضي أو بعدم وجوبه لوجود النافي ليس من الفقه (قوله ولا شك أنه مكرر) ذهب ابن الحاجب الى أن حصول العلم بالاحكام عن الادلة قد يكون بطريق الضرورة كعلم جبريل والرسول عليهما السلام وقد يكون بطريق الاستدلال أو الاستنباط كعلم المجتهد والاول لا يسمى فقها اصطلاحا فلا بد من زيادة قيد الاستدلال أو الاستنباط احترازا عنه والمصنف توهم أنه احتراز عن علم المقلد فجزم بأنه مكرر لخروجه بقوله من أدلتها التفصيلية فان قيل حصول العلم عن الدليل مشعر بالاستدلال اذ لا معنى لذلك الا أن يكون العلم مأخوذا عن الدليل فيخرج علم جبريل والرسول عليهما السلام أيضا قلنا لو سلم فذكر الاستدلال للتصريح بما علم التزاما أو لدفع الوهم أو للبيان دون الاحتراز ومثله شائع في التعريفات (قوله ولما عرف الفقه) المذكور في كتب الشافعية أن خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين تعريف للحكم الشرعي المتعارف بين الاصوليين لا للحكم المأخوذ في تعريف الفقه والمصنف ذهب الى أنه تعريف له وان الشرعي قيد زائد على خطاب الله تعالى وأن كونه تعريفا للحكم الشرعي انما هو رأي بعض الاشاعرة كل ذلك لعدم تصفحه كتبهم فنقول عرف بعض الاشاعرة الحكم الشرعي بخطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين والخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام ثم نقل الى ما يقع به التخاطب وهو ههنا الكلام النفسي الازلي ومن ذهب الى أن الكلام لا يسمى في الازل خطابا فسر الخطاب بالكلام الموجه للافهام أو الكلام المقصود منه افهام من هو متهيئ لفهمه ومعنى تعلقه بافعال المكلفين تعلقه بفعل من أفعالهم والا لم يوجد حكم أصلا اذ لا خطاب يتعلق بجميع الافعال فدخل في الحد خواص النبي عليه السلام كاباحة ما فوق الاربع من النساء وخرج خطاب الله المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال اضافة الخطاب الى الله تعالى تدل على ان لا حكم الا خطابه تعالى وقد وجب طاعة النبي عليه السلام وأولي الامر والسيد فخطابهم أيضا حكم لانا نقول انما وجبت طاعتهم بايجاب الله تعالى اياها فلا حكم الا حكمه تعالى ثم اعترض على هذا التعريف بانه غير مانع لانه يدخل فيه القصص المبينة لاحوال المكلفين وأفعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون مع انها ليست أحكاما فزيد على التعريف قيد يخصصه ويخرج ما دخل فيه من غير افراد المحدود وهو قولهم بالاقتضاء أو التخيير فان تعلق الخطاب بالافعال في القصص والاخبار عن الاعمال ليس تعلق الاقتضاء أو التخيير اذ معنى التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف ومعنى الاقتضاء طلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الايجاب أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو الكراهة وقد يجاب بانه لا حاجة الى زيادة قولهم بالاقتضاء أو التخيير

ثم الشرعي اما نظري واما عملي فقوله العملية يخرج العلم بالاحكام الشرعية النظرية كالعلم بان الاجماع حجة وقوله من أدلتها أي العلم الحاصل للشخص الموصوف به من أدلتها المخصوصة بها وهي الادلة الاربعة وهذا القيد يخرج التقليد لان المقلد وان كان قول المجتهد دليلا له لكنه ليس من تلك الادلة المخصوصة وقوله التفصيلية يخرج الاجمالية كالمقتضي والنافي وقد زاد ابن الحاجب على هذا قوله بالاستدلال ولا شك أنه مكرر ولما عرف الفقه بالعلم بالاحكام الشرعية وجب تعريف الحكم وتعريف الشرعية فقال (والحكم قيل خطاب الله تعالى) هذا التعريف منقول عن الاشعري فقوله خطاب الله تعالى يشمل جميع الخطابات وقوله (المتعلق بافعال المكلفين) يخرج ما ليس كذلك فبقي في الحد نحو والله خلقكم وما تعملون مع أنه ليس بحكم فقال (بالاقتضاء) أي الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب أو غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم أو غير جازم كالكراهة (أو التخيير) أي الاباحة

لان قيد الحيثية مراد والمعنى خطاب الله المتعلق بفعل المكلف من حيث هو فعل المكلف وليس تعلق الخطاب بالافعال فى صور النقض من حيث انها أفعال المكلفين وهو ظاهر (قوله وقد زاد البعض) اعترضت المعتزلة على هذا التعريف بثلاثة أوجه الاول ان الخطاب عندكم قديم والحكم حادث لكونه متصفا بالحصول بعد العدم كقولنا حلت المرأة بعد مالم تكن حلالا ولكونه معللا بالحادث كقولنا حلت بالنكاح وحرمت بالطلاق الثانى أنه يشتمل على كلمة أو وهو للتشكيك والترديد ينافى التعريف والتحديد الثالث انه غير جامع للاحكام الوضعية مثل سببية الدلوك لوجوب الصلاة وشرطية الطهارة لها ومانعية النجاسة عنها والمصنف أهمل فى تفسير الخطاب الوضعى ذكر المانعية فاجابت الاشاعرة عن الاول بمنع اتصاف الحكم بالحصول بعد العدم بل المتصف بذلك هو التعلق والمعنى تعلق الحل بها بعد مالم يكن متعلقا وبمنع تعليل الحكم بالحادث بمعنى تأثير الحادث فيه بل معناه كون الحادث امارة عليه ومعرفا له اذ العلل الشرعية امارات ومعرفات لا موجبات ومؤثرات والحادث يصلح امارة ومعرفا للقديم كالعالم للصانع وعن الثانى بان أو ههنا لتقسيم المحدود وتفصيله لانه نوعان نوع له تعلق الاقتضاء ونوع له تعلق التخيير فلا يمكن جمعهما فى حد واحد بدون التفصيل وأما الثالث فالتزمه بعضهم وزاد فى التعريف قيدا يعممه ويجعله شاملا للحكم الوضعى فقال بالاقتضاء أو التخيير أو الوضع أى وضع الشارع وجعله وأجاب بعضهم بانا لا نسلم ان خطاب الوضع حكم ونحن لا نسميه حكما وان اصطلح غيرنا على تسميته حكما فلا مشاحة معه وعليه تغيير التعريف ولو سلم فلا نسلم خروجها عن الحد فان مرادنا من الاقتضاء والتخيير أعم من الصريح والضمنى وخطاب الوضع من قبيل الضمنى اذ معنى سببية الدلوك وجوب الصلاة عنده ومعنى شرطية الطهارة وجوبها فى الصلاة أو حرمة الصلاة بدونها ومعنى مانعية النجاسة حرمة الصلاة معها أو وجوب ازالتها حالة الصلاة وكذا فى جميع الاسباب والشروط والموانع وذهب المصنف الى ان الحق زيادة القيد لان الخطاب نوعان تكليفى ووضعى فلما ذكر أحدهما وجب ذكر الآخر ولا وجه لجعل الوضع داخلا فى الاقتضاء أو التخيير أى فى التكليفى لانهما مفهومان متغايران ولزوم أحدهما للآخر فى بعض الصور لا يدل على اتحادهما وأنت خبير بانه لا توجيه لهذا الكلام أصلا اما أولا فلان الخصم يمنع كون الخطاب الوضعى حكما ويصطلح على تسمية بعض أقسام الخطاب حكما دون البعض فكيف يجب عليه ذكر الوضعى فى تعريف الحكم بل كيف يصح وأما ثانيا فلانه يمنع كونه خارجا عن التعريف ويجعل الخطاب التكليفى أعم منه شاملا له فاى ضرر له فى تغاير مفهوميهما بل كيف يتحد مفهوم العام والخاص على ان قوله المفهوم من الخطاب الوضعى تعلق شئ بشئ فيه تسامح والمعنى ان المفهوم منه الخطاب بتعلق شئ بشئ لكونه شرطا له أو سببا أو مانعا (قوله وبعضهم عرف) ذكر فى بعض المختصرات ان الحكم خطاب الله تعالى اشارة الى الحكم الشرعى المعهود وصرح فى كثير من الكتب بان الحكم الشرعى خطاب الله تعالى فتوهم المصنف ان هذا تعريف للحكم عند البعض وللحكم الشرعى عند البعض ولا خلاف لاحد من الاشاعرة فى ان هذا تعريف للحكم الشرعى قال المصنف اذا كان تعريفا للحكم فمعنى الشرعى ما يتوقف على الشرع ليكون قيدا مفيدا مخرجا لوجوب الايمان ونحوه واذا كان تعريفا للحكم الشرعى فمعنى الشرعى ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لكان الحد أعم من المحدود لتناوله مثل وجوب الايمان مع ان المحدود لا يتناوله حينئذ لعدم توقفه على الشرع (قوله فالحكم على هذا) أى على تقدير ان يكون خطاب الله الخ تعريفا للحكم الشرعى اسناد أمر الى آخر لا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف والا لكان ذكر الشرعية مكررا لما سبق من ان الشرع على هذا التقدير ما ورد به خطاب الشرع لا ما يتوقف على الشرع فان قيل فيدخل فى الاحكام الشرعية مثل وجوب الايمان مع انه ليس من الفقه قلنا يخرج بقيد العملية (قوله والفقهاء) يريد ان الحكم فى اصطلاح الفقهاء حقيقة فيما ثبت بالخطاب من

الوجوب

(وقد زاد البعض او الوضع ليدخل الحكم بالسببية والشرطية ونحوهما) اعلم ان الخطاب نوعان اما تكليفى وهو المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير واما وضعى وهو الخطاب بان هذا سبب ذلك أو شرطه كالدلوك سبب للصلاة والطهارة شرط لها فلما ذكر أحد النوعين وهو التكليفى وجب ذكر النوع الآخر وهو الوضعى والبعض لم يذكر الوضعى لانه داخل فى الاقتضاء أو التخيير لان المعنى من كون الدلوك سببا للصلاة انه اذا وجد الدلوك وجبت الصلاة حينئذ والوجوب من باب الاقتضاء لكن الحق هو الاول لان المفهوم من الحكم الوضعى تعلق شئ بشئ آخر والمفهوم من الحكم التكليفى ليس هذا ولزوم أحدهما للآخر فى صورة لا يدل على اتحادهما نوعا (وبعضهم قد عرف الحكم الشرعى بهذا) أى بعض المتأخرين من متابعى الاشعرى قالوا الحكم الشرعى خطاب الله تعالى (فالحكم على هذا اسناد أمر الى آخر والفقهاء يطلقونه على ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة مجازا) بطريق اطلاق اسم المصدر على المفعول (كالخلق على المخلوق) لكن لما شاع

فيه صار منقولا اصطلاحيا وهو حقيقة اصطلاحية (يرد عليه) أى على تعريف الحكم وهو خطاب الله تعالى الخ (ان الحكم المصطلح بين الفقهاء (ماثبت بالخطاب لاهو) أى لا الخطاب فلا يكون ماذكر تعريفا للحكم المصطلح بين الفقهاء وهو المقصود بالتعريف هنا (وأيضا يخرج منه مايتعلق بفعل الصبى) كجواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونهما مندوبة ونحو ذلك فانه ليس

بمتعلق بافعال المكلفين مع انه حكم فان قيل هو حكم باعتبار تعلقه بفعل وليه قلنا هذا فى الاسلام والصلاة لا يصح وأما فى غير الاسلام والصلاة فان تعلق الحق بماله أو بذمته حكم شرعى ثم اداء الولى حكم آخر مترتب على الاول لا عينه وسيجىء فى باب الحكم الاحكام المتعلقة بافعاله (فينبغى أن يقال بافعال العباد ويخرج منه ماثبت بالقياس) اذ لا خطاب هنا (الا أن يقال) اعلم ان المصادر قد تقع ظرفا نحو آتيك طلوع الفجر أى وقت طلوعه فقوله الا أن يقال من هذا القبيل فانه استثناء مفرغ من قوله ويخرج منه ماثبت بالقياس أى فى جميع الاوقات الا وقت قوله فى جواب الاشكال (يدرك بالقياس ان الخطاب ورد بهذا الا انه ثبت بالقياس) فان القياس مظهر للحكم لا مثبت فاندفع الاشكال (وأيضا يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا) أى من الحد مع انهما حكم فالمراد بالايمان هنا التصديق فوجوب التصديق حكم مع انه ليس من الافعال اذ المراد بالافعال المذكورة افعال الجوارح ووجوب الاعتبار أى القياس حكم مع انه ليس من أفعال الجوارح (ويقع التكرار بين العملية وبين المتعلق بافعال المكلفين) لانه قال فى حد الفقه العلم بالاحكام الشرعية العملية والحكم خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين فيكون حد الفقه العلم بخطابات الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين الشرعية العملية فيقع التكرار (الا ان يقال نعنى بالافعال ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب وبالعملية ما يختص بالجوارح) فاندفع بهذه العناية التكرار وخرج جواب الاشكال المتقدم وهو قوله يخرج نحو آمنوا وفاعتبروا

الوجوب والحرمة ونحوهما وهو مجاز لغوى حيث أطلق المصدر أعنى الحكم على المفعول أعنى المحكوم به (قوله يرد عليه) اشارة الى اعتراضات على تعريف الحكم مع الجواب عن البعض الاول ان المقصود تعريف الحكم المصطلح بين الفقهاء وهو ماثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما مما هو من صفات فعل المكلف لا نفس الخطاب الذى هو من صفات الله تعالى وهذا انما أورد فى كتب الشافعية وأجيب عنه بوجوه الاول انه كما أريد بالحكم ما حكم به أريد بالخطاب ما خوطب به بالقرينة العقلية على ان الوجوب ليس نفس كلام الله الثانى ان الحكم هو الايجاب والتحريم ونحوهما واطلاقه على الوجوب والحرمة تسامح الثالث وهو للعلامة المحقق عضد الملة والدين أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لمتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم يسمى ايجابا واذا نسب الى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا وهما متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة مرة والايجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كما فى أصول ابن الحاجب الثانى انه غير منعكس لخروج الاحكام المتعلقة بافعال الصبيان فالاولى أن يقال المتعلق بافعال العباد وقد أجيب عن ذلك فى كتبهم بان الاحكام التى يتوهم تعلقها بفعل الصبى انما هى متعلقة بفعل الولى مثلا يجب عليه اداء الحقوق من مال الصبى ورده المصنف أولا بانه لا يصح فى جواز بيعه وصحة اسلامه وصلاته وكونهما مندوبة وثانيا بان تعلق الحق بمال الصبى أو ذمته حكم شرعى واداء الولى حكم آخر مترتب عليه وهذا السؤال لا يتأتى على مذهب من عرف الحكم بهذا التعريف فانهم مصرحون بان لا حكم بالنسبة الى الصبى الا وجوب اداء الحق من ماله وذلك على الولى ثم لا يخفى ان تعلق الحكم بماله أو ذمته لا يدخل فى تعريف الحكم وان أقيم العباد مقام المكلفين لانتفاء التعلق بالافعال وبان الصحة والفساد ليسا من الاحكام الشرعية لان كون المأتى به موافقا لما ورد به الشرع أو مخالفا أمر يعرف بالعقل ككون الشخص مصليا أو تاركا للصلاة ومعنى جواز البيع صحته ومعنى كون صلاته مندوبة ان الولى مأمور بان يحرضه على الصلاة ويأمره بها لقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع الثالث ان التعريف غير متناول للحكم الثابت بالقياس لعدم خطاب الله تعالى وأجاب بان القياس مظهر للحكم لا مثبت ولا يخفى عليك ان السؤال وارد فيما ثبت بالسنة والاجماع أيضا والجواب ان كلا منهما كاشف عن خطاب الله ومعرف له وهذا معنى كونها أدلة الاحكام الرابع انه غير شامل للاحكام المتعلقة بافعال القلب مثل وجوب الايمان أى التصديق ووجوب الاعتبار أى القياس لان الظاهر من الافعال أفعال الجوارح الخامس انه لما أخذ فى تعريف الحكم التعلق بفعل المكلف اختص بالعمليات وخرجت النظريات بناء على اختصاص الفعل بالجوارح فيكون ذكر العملية فى تعريف الفقه مكررا وأجاب عنهما بان المراد بالفعل ما يعم القلب والجوارح وبالعمل ما يخص الجوارح فلا يخرج مثل وجوب الايمان والاعتبار عن تعريف الحكم ولا يكون ذكر العملية مكررا لافادته خروج ما لا يتعلق بفعل الجوارح عن تعريف الفقه ولقائل أن يقول اذا حمل الحكم فى تعريف الفقه على المصطلح فذكر العملية مكرر قطعا الا ان مثل وجوب الايمان خارج بقيد الشرعية على ما مر ومثل كون الاجماع حجة غير داخل فى الحكم المصطلح لخروجه بقيد الاقتضاء أو التخيير لا يقال معنى

لانهما من أفعال القلب (والشرعية مالاندرك لولاخطاب الشارع) سواء كان الخطاب واردا فى عين هذا الحكم أو واردا فى صورة يحتاج اليها هذا الحكم كالمسائل القياسية فتكون أحكامها شرعية اذ لولا خطاب الشارع فى المقيس عليه لايدرك الحكم فى المقيس (فيدخل فى حد الفقه حسن كل فعل وقبحه عند نفاة كونهما عقليين) اعلم ان عندنا وعند جهور المعتزلة حسن بعض الافعال وقبحها يدركان عقلا و بعضها لا بل يتوقف على خطاب الشارع فالاول لايكون من الفقه بل هو علم الاخلاق والثانى هو الفقه وحد الفقه يكون صحيحا جامعا مانعا على هذا المذهب وأما عند الاشعرى واتباعه فحسن كل فعل وقبحه شرعى فيكونان من الفقه مع ان حسن التواضع والجود ونحوهما وقبح اضدادهما لايعدان من الفقه المصطلح عند أحد فيدخل فى حد الفقه المصطلح ماليس منه فلايكون هذا تعريفا صحيحا للفقه المصطلح على مذهب الاشعرى (ولا يزاد عليه) أى على حد الفقه المصطلح (التى لايعلم كونها من الدين ضرورة لاخراج مثل الصلاة والصوم فانهما منه وليس المراد بالاحكام بعضها وان قل) اعلم ان هذا القيد ذكر فى المحصول ليخرج مثل الصلاة والصوم وأمثالهما اذ لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها وليس كذلك فاقول هذا القيد ضائع لانا لانسلم انه لولم يخرج لكان الشخص العالم بوجوبهما فقيها لان المراد بالاحكام ليس بعضها وان قل فان الشخص العالم بمائة مسئلة من أدلتها سواء يعلم كونها من الدين ضرورة أولا يعلم كالمسائل الغريبة التى فى كتاب الرهن ونحوه لايسمى فقيها فالعلم بوجوب الصلاة والصوم من الفقه مع ان العالم بذلك وحده لايسمى فقيها كالعلم بمائة مسئلة غريبة فانه من الفقه لكن العالم بها وحدها ليس بفقيه فلا معنى لاخراجهما منه بذلك العذر الفاسد ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام الكل لان الحوادث لاتكاد تتناهى ولا ضابط يجمع احكامها ولا يراد كل واحد لوجود لاادرى ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف أو الاكثر للجهل به ولا التهيؤ للكل اذ التهيؤ البعيد قد يوجد لغير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد انه يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كابى حنيفة رحمه الله تعالى لم يدر الدهر وللخطأ فى الاجتهاد ولان حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساغ وأيضا لايليق فى الحدود ان يذكر العلم و يراد به تهيؤ مخصوص اذ لا دلالة للفظ عليه أصلا واذا عرفت هذا فلابد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة - اعتراض

كون السنة والاجماع والقياس حججا وجوب العمل بمقتضاها فيدخل فى الاقتضاء الضمنى لانا نقول فحينئذ لايخرج بقيد العملية و يلزم ان يكون العلم به من الفقه و يمكن ان يقال ان التقييد بالعملية يفيد اخراج مثل جواز الاجماع ووجوب القياس وهو حكم شرعى. (قوله والشرعية مالايدرك لولاخطاب الشارع) بنفس الحكم أو باصله المقيس هو عليه فيخرج عنها وجوب الايمان ويدخل مثل كون الاجماع أو القياس حجة على تقدير ان يكون حكما وانما لم يفسر الشرعية بما ورد به خطاب الشرع لان التقدير ان الحكم مفسر بخطاب الله تعالى الى آخره وحينئذ يكون تقييده بالشرع تكرارا وعند الاشاعرة ماورد به خطاب الشرع فى قوله مالايدرك لولاخطاب الشرع اذ لامجال للعقل فى درك الاحكام فلو كان خطاب الله تعالى الى آخره تعريفا للحكم على مازعم المصنف لاللحكم الشرعى لكان ذكر الشرعى تكرارا ألبتة أى تفسيرفسر (قوله فيدخل) يريد ان تعريف الفقه على رأى الاشاعرة شامل للعلم عن دليل بحسن الجود والتواضع أى وجوبهما أو ندبهما وقبح البخل والتكبر أى حرمتهما أو كراهتهما وما أشبه ذلك لانها أحكام لاتدرك لولا خطاب الشرع على رأيهم مع ان العلم بها من علم الاخلاق لامن علم الفقه وأقول انما يلزم ذلك ان لو كانت هذه الاحكام عملية بالمعنى المذكور وهو ممنوع كيف والامور المذكورة أخلاق ملكات نفسانية جعل المصنف العلم بحسنها وقبحها من علم الاخلاق وقد صرح فيما سبق بانه يزاد عملا على معرفة النفس مالها وماعليها ليخرج علم الاخلاق وبان معرفة مالها وماعليها من الوجدانيات أى الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية علم الاخلاق ومن العمليات علم الفقه فكانه نسى ماذكره ثمة أو ذهل عن قيد العملية ههنا (قوله ولا يزاد عليه) المصطلح بين الشافعية ان العلم بالاحكام انما يسمى فقها اذا كان حصوله بطريق النظر والاستدلال حتى ان العلم بوجوب الصلاة والصوم ونحو ذلك مما اشتهر كونه من الدين بالضرورة بحيث يعلمه المتدين وغيره لايعد من الفقه اصطلاحا ولهذا يذكرون قيد الاكتساب أو الاستدلال فالامام قيد فى المحصول الاحكام بالتى لايعلم كونها من الدين بالضرورة وقال هو احتراز عن العلم بوجوب الصلاة والصوم فانه لايسمى فقها بمعنى انه لايدخل فى مسمى الفقه ولايعد منه على ماصرح به فى قيد العملية لا بمعنى انه لولم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبهما فقيها على مافهمه المصنف ثم اعترض بمنع لزوم ذلك بناء على ان الفقيه من له الفقه والفقه ليس علما ببعض الاحكام وان قل حتى يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين فقيها بل العالم بمائة مسئلة غريبة استدلالية وحدها لايسمى فقيها ثم اذا كان اصطلاحهم على ان العلم بضروريات الدين ليس من الفقه فلابد من اخراجها عن تعريفهم الفقه فلايكون القيد المخرج لها ضائعا ولا القول بكونها من الفقه صحيحا عندهم ولا الاصطلاح على ذلك صالحا للاعتراض عليهم (قوله ثم اعلم انه لا يراد بالاحكام)

اعتراض على تعريف الفقه بان المراد بالاحكام اما الكل أى المجموع واما كل واحد واما بعض له نسبة معينة الى الكل كالنصف أو الاكثر كالثلثين مثلا واما البعض مطلقا وان قل والاقسام باسرها باطلة أما الاول فلان الحوادث وان كانت متناهية فى نفسها بانقضاء دار التكليف الا انها لكثرتها وعدم انقطاعها مادامت الدنيا غير داخلة تحت حصر الحاصرين وضبط المجتهدين وهو المعنى بقوله لاتكاد تتناهى فلا يعلم أحكامها جزئيا لجزئيا لعدم احاطة البشر بذلك ولا كليا تفصيليا لانه لاضابط يجمعها لاختلاف الحوادث اختلافا فالايدخل تحت الضبط فلا يكون أحد فقيها وأما الثانى فلان بعض من هو فقيه بالاجماع قد لايعرف بعض الاحكام كمالك سئل عن أربعين مسئلة فقال فى ست وثلاثين لاادرى وأما الثالث فلان الكل مجهول الكمية والجهل بكمية الكل يستلزم الجهل بكمية الكسور المضافة اليه من النصف وغيره ضرورة وبهذا يظهر انه لايصح ان يراد أكثر الاحكام لانه عبارة عما فوق النصف وهو أيضا مجهول وأما الرابع فلانه يستلزم ان يكون العالم بمسئلة أو مسئلتين من الدليل فقيها وليس كذلك اصطلاحا وهذا مذكور فيما سبق فلم يصرح به ههنا بل اشار اليه بلفظ ثم أى بعد ما لايراد البعض وان قل لايراد الكل الى آخره وههنا بحث وهو ان من الاحكام مايصح حمله على الكل دون كل واحد كقولنا كل القوم يرفع هذا الحجر لا كل واحد منهم ومنها ماهو بالعكس كقولنا كل واحد من الناس يكفيه هذا الطعام لا كل الناس ومنها مالايختلف كقولنا ضربت كل القوم أو كل واحد منهم ومعرفة الاحكام من هذا القبيل اذ معرفة جميع الاحكام معرفة كل حكم وبالعكس وان التزم المصنف ان معرفة جميع الاحكام أعم من معرفة كل واحد او البعض فقط فعدم تناهى الحوادث لاينافى ذلك والظاهر انه قصد بالكل مجموع الاحكام الماضية والآتية وبكل واحد مايقع ويدخل فى الوجود على التفصيل ويلتفت اليه ذهن المجتهدين حيث علل عدم ارادة الاول بلاتناهى الحوادث والثانى بثبوت لاادرى ولما أجاب ابن الحاجب بان المراد بالاحكام المجموع ومعنى العلم بها التهيؤ لذلك رده المصنف بان التهيؤ البعيد حاصل لغير الفقيه والقريب غير مضبوط اذ لايعرف ان أى قدر من الاستعداد يقال له التهيؤ القريب ولما فسر التهيؤ بكون الشخص بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد من الحوادث لاستجماعه المأخذ والاسباب والشرائط التى يتمكن بها من تحصيلها ويكفيه الرجوع اليها فى معرفة الاحكام رده المصنف باربعة أوجه يمكن الجواب عنها بانا لانسلم ان عدم تيسر معرفة بعض الاحكام لبعض الفقهاء أو الخطأ فى الاجتهاد ينافى التهيؤ بالمعنى المذكور لجواز أن يكون ذلك لتعارض الادلة أو وجود الموانع أو معارضة الوهم العقلى أو مشاكلة الحق الباطل ونحو ذلك ولانسلم ان شيئا من الاحكام التى لم يرد بها نص ولا اجماع يكون بحيث لامساغ فيه للاجتهاد ويدل عليه حديث معاذ رضى الله عنه حيث اعتمد الاجتهاد برأيه فيما لايجد فيه النص ولم يقل النبى عليه السلام فان لم يكن محل للاجتهاد ولانسلم ان لادلالة للفظ العلم على التهيؤ المخصوص فان معناه ملكة يقتدر بها على ادراك جزئيات الاحكام واطلاق العلم عليها شائع ذائع فى العرف كقولهم فى تعريف العلوم علم كذا وكذا فان المحققين على ان المراد به هذه الملكة ويقال لها أيضا الصناعة لانفس الادراك وكقولهم وجه الشبه بين العلم والحياة كونهما جهتى ادراك (قوله بل هو العلم) تعريف مخترع للفقه بحيث تنضبط معلوماته والتقييد بكل الاحكام يخرج به البعض الا انه يدل على انه اذا ظهر نزول الوحى بحكم أو بحكمين فالعالم به مع الملكة المذكورة لايسمى فقيها واذا علم ثلاثة أحكام يسمى فقيها وقيد نزول الوحى بالظهور احترازا عما نزل به الوحى ولم يبلغ بعد فليس من شرط الفقيه معرفته (قوله مع ملكة الاستنباط) أى العلم بماذكر بشرط كونه مقرونا بملكة استنباط الفروع القياسية من تلك الاحكام أو استنباط الاحكام من ادلتها حتى ان العلم بالحكم بمجرد سماع النص للعلم باللغة من غير اقتدار على النظر والاستدلال لايعد من الفقه والاول أوجه (قوله لا المسائل

فلهذا قال (بل هو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التى قد ظهر نزول الوحى بها والتى انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها) فالمعتبر ان يعلم فى أى وقت كان جميع ماقد ظهر نزول الوحى به فى ذلك الوقت فالصحابة رضى الله تعالى عنهم كانوا فقهاء فى وقت نزول بعض الاحكام بعده ثم مالم يظهر نزول الوحى به قد لايعلمه الفقيه والصحابة رضى الله عنهم لعربيتهم كانوا عالمين بماذكر ولم يطلق الفقيه الا على المستنبطين منهم وعلم المسائل الاجماعية يشترط الا فى زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم لعدم الاجماع فى زمنه

القياسية) أى لايشترط فى الفقيه العلم بالمسائل القياسية لانها نتيجة الفقاهة والاجتهاد لكونها فروعا مستنبطة بالاجتهاد فيتوقف العلم بها على كون الشخص فقيها فلو توقفت الفقاهة عليها لزم الدور فان قيل هذا انما يستقيم فى أول القائسين وأما من بعده فيجوز أن يشترط فيه العلم بالمسائل القياسية التى استنبطها المجتهد الاول من غير لزوم دور قلنا لايجوز للمجتهد التقليد بل يجب عليه ان يعرف المسائل القياسية باجتهاده فلو اشترط العلم بها لزم الدور نعم يشترط ان يعرف أقوال المجتهدين فى المسائل القياسية لئلا يقع فى مخالفة الاجماع فان قيل المسائل القياسية مما ظهر نزول الوحى بها اذ القياس مظهر لامثبت فيشترط للمجتهد الأخير العلم بها قلنا نزول الوحى بها انما ظهر للمجتهد السابق لا فى الواقع ولا عند المجتهد الثانى وليس له تقليد الاول فلا يشترط له معرفته و يمكن ان يراد ماظهر نزول الوحى به لابتوسط القياس ثم ههنا ابحاث الاول ان المقصود تعريف الفقه المصطلح بين القوم وهو عندهم اسم لعلم مخصوص معين كسائر العلوم وعلى ماذكره المصنف هو اسم لمفهوم كلى يتبدل بحسب الايام والاعصار فيوما يكون علما بجملة من الاحكام و يوما بأكثر وأكثر وهكذا يتزايد الى انقراض زمن النبى عليه السلام ثم أخذ يتزايد بحسب الاعصار وانعقاد الاجماعات وأيضا ينتقص بحسب النواسخ والاجماع على خلاف اخبار الآحاد * الثانى ان التعريف لايصدق على فقه الصحابة فى زمن النبى عليه السلام لعدم الاجماع فى زمانه وكانه اراد انه العلم بما ظهر نزول الوحى به فقط ان لم يكن اجماع و به و بما انعقد عليه الاجماع ان كان ومثله فى التعريفات بعيد * الثالث انه يلزم ان يكون العلم بالاحكام القياسية خارجا عن الفقه وذلك عندهم معظم مسائل الفقه اللهم الا ان يقال انه فقه بالنسبة الى من ادى اليه اجتهاده اذ قد ظهر عليه نزول الوحى به وحينئذ يكون الفقه بالنسبة الى كل مجتهد شيئا آخر * الرابع انه ان اريد بظهور نزول الوحى الظهور فى الجملة فكثير من فقهاء الصحابة لم يعرفوا كثيرا من الاحكام التى ظهر نزول الوحى بها على بعض الصحابة كما رجعوا فى كثير من الوقائع الى عائشة رضى الله تعالى عنها ولم يقدح ذلك فى فقاهتهم وان اريد الظهور على الاعم الاغلب فهو غير مضبوط لكثرة الرواة وتفرقهم فى الاسفار والاشغال ولو سلم فيلزم ان لايكون العلم بالحكم الذى يرويه الآحاد من الفقه حتى يصير شائعا ظاهرا على الاكثر فيصير فقها و بالجملة هذا التعريف لايخلو عن الاشكال والاختلال (قوله فجوابه أولا) مشعر بان ما أظهر القياس نزول الوحى به فهو خارج عن الفقه للقطع بانه ظنى ثم ماورد به النص أو الاجماع أيضا انما يكون قطعيا اذا كان ثبوتهما أيضا قطعيا للقطع بان الاحكام الثابتة باخبار الآحاد ظنية (قوله وثالثا) هو الذى ذكر فى المحصول وغيره ان الحكم مقطوع والظن فى طريقه وتقريره انه لما دل الاجماع على وجوب العمل بالظن وكثرت اخبار الآحاد فى ذلك حتى صارت متواترة المعنى وهذا معنى اعتبار الشارع غلبة الظن فى الاحكام صار ذلك بمنزلة نص قطعى من الشارع على ان كل حكم يغلب على ظن المجتهد فهو ثابت فى علم الله فيكون ثبوت الحكم المظنون قطعيا فيصح اطلاق العلم على ادراكه هذا على تقدير تصويب كل مجتهد فان قيل المظنون مايحتمل النقيض والمعلوم مالايحتمله فيتنافيان قلنا يكون مظنونا فيصير معلوما بملاحظة هذا القياس وهو انه قد علم كونه مظنونا للمجتهد وكل ماعلم كونه مظنونا للمجتهد علم كونه ثابتا فى نفس الامر قطعا بناء على تصويب كل مجتهد وأما على تقدير ان المصيب واحد فكانه ثبت نص قطعى على ان كل حكم غلب على ظن المجتهد فهو واجب العمل أو هو ثابت بالنظر الى الدليل وان لم يكن ثابتا فى علم الله تعالى فيكون وجوب العمل به أو ثبوته بالنظر الى الدليل قطعيا لكن يلزم على الاول أن يكون الفقه عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحكام وعلى الثانى أن يكون الثابت بالنظر الى الدليل الظنى وان لم يعلم ثبوته فى الواقع قطعيا وأنت تعلم ان الثابت القطعى مالايحتمل عدم الثبوت فى الواقع وغاية ماأمكن فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين فى شرح المنهاج وهو ان الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به قطعا للدليل القاطع وكل حكم يجب

لا المسائل القياسية للدور بل يشترط ملكة الاستنباط الصحيح وهو ان يكون مقرونا بشرائطه وماقيل ان الفقه ظنى فلم أطلق العلم عليه فجوابه أولا انه مقطوع به فان الجملة التى ذكرنا انها فقه وهى ماقد ظهر نزول الوحى به وما انعقد الاجماع عليه قطعية وثانيا ان العلم يطلق على الظنيات كما يطلق على القطعيات كالطب ونحوه وثالثا ان الشارع لما اعتبر غلبة الظن فى الاحكام صار كانه قال كلما غلب ظن المجتهد بالحكم يثبت الحكم فكلما وجد غلبة ظن المجتهد يكون ثبوت الحكم مقطوعا به فهذا الجواب على مذهب من يقول ان كل مجتهد مصيب يكون صحيحا وأما عند من لايقول به فيراد بقوله كلما غلب ظن المجتهد يثبت الحكم انه يجب عليه العمل أو يثبت الحكم بالنظر الى الدليل وان لم يثبت فى علم الله تعالى

(وأصول الفقه الكتاب والسنة والاجماع والقياس وان كان ذا فرعا للثلاثة)

العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى والا لم يجب العمل به وكل ما علم قطعا انه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعا فكل ما يجب العمل به معلوم قطعا فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعا فالفقه علم قطعي والظن وسيلة اليه وحله انا لا نسلم ان كل حكم يجب العمل به قطعا علم قطعا انه حكم الله تعالى لم لا يجوز ان يجب العمل قطعا بما يظن انه حكم الله فقوله والا لم يجب العمل به عين النزاع وان بنى ذلك على ان كل ما هو مظنون المجتهد فهو حكم الله تعالى قطعا كما هو رأي البعض يكون ذكر وجوب العمل ضائعا لا معنى له أصلا (قوله وأصول الفقه) ما سبق كان بيان مفهوم أصول الفقه وهذا بيان ما صدق عليه هذا المفهوم من الانواع المنحصرة بحكم الاستقراء في الاربعة ووجه ضبطه ان الدليل الشرعي اما وحي أو غيره والوحي ان كان متلوا فالكتاب والا فالسنة وغير الوحي ان كان قول كل الامة في عصر فالاجماع والا فالقياس أو ان الدليل اما أن يصل من الرسول عليه السلام أولا والاول ان تعلق بنظمه الاعجاز فالكتاب والا فالسنة والثاني ان اشترط عصمة من صدر عنه فالاجماع والا فالقياس وأما شرائع من قبلنا والتعامل وقول الصحابي ونحو ذلك فراجعة الى الاربعة وكذا المعقول نوع استدلال باحدها والا فلا دخل للرأي في اثبات الاحكام وما جعله بعضهم نوعا خامسا من الادلة وسماه الاستدلال فحاصله يرجع الى التمسك بمعقول النص أو الاجماع صرح بذلك في الاحكام ثم الثلاثة الاول أصول مطلقة لكونها أدلة مستقلة مثبتة للاحكام والقياس أصل من وجه لاستناد الحكم اليه ظاهرا دون وجه لكونه فرعا للثلاثة لابتنائه على علة مستنبطة من موارد الكتاب والسنة والاجماع فالحكم بالتحقيق مستند اليها وأثر القياس في اظهار الحكم وتغيير وصفه من الخصوص الى العموم ومن ههنا يقال أصول الفقه ثلاثة الكتاب والسنة والاجماع والاصل الرابع القياس المستنبط من هذه الاصول الثلاثة واعترض بوجوه الاول انه لا معنى للاصل المطلق الا ما يبتني عليه غيره سواء كان فرعا لشيء آخر أو لم يكن ولهذا اصح اطلاقه على الاب وان كان فرعا الثاني ان السبب القريب للشيء مع انه مسبب عن البعيد أولى باطلاق اسم السبب عليه من البعيد وان لم يكن مسببا عن شيء آخر الثالث ان أولوية بعض الاقسام في معنى المقسم لازمة في كل قسمة فيلزم أن يفرد القسم الضعيف فيقال مثلا الكلمة قسمان اسم وفعل والقسم الثالث هو الحرف الرابع ان تغيير الحكم من الخصوص الى العموم لا يمكن الا بتقديره في صورة أخرى وهو معنى الاصالة المطلقة الخامس ان الاجماع أيضا يفتقر الى السند فينبغي أن لا يكون أصلا مطلقا والجواب عن الاول انا لا ندعي ان لعدم الفرعية دخلا في مفهوم الاصل بل ان الاصل مقول بالتشكيك وان الاصل الذي يستقل في معنى الاصالة وابتناء الفرع عليه كالكتاب مثلا أقوى من الاصل الذي يبتني في ذلك المعنى على شيء آخر بحيث يكون فرعه في الحقيقة مبتنيا على ذلك الشيء كالقياس والاضعف غير داخل في الاصل المطلق بمعنى الكامل في الاصالة وهذا بين وأما الاب فانما يبتني على أبيه في الوجود لا في الابوة والاصالة للولد فلا يكون مما ذكرنا في شيء وعن الثاني ان السبب القريب هو المؤثر في فرعه والمفضي اليه وأثر البعيد انما هو في الواسطة التي هي السبب القريب لا في فرعه فبالضرورة يكون أولى وأقوى من البعيد في معنى السببية والاصالة لذلك الفرع وفيما نحن فيه القياس ليس بمثبت لحكم الفرع فضلا عن أن يكون قريبا ليكون أولى بالاصالة بل هو مظهر لاستناد حكم الفرع الى النص أو الاجماع وعن الثالث انا لا نسلم لزوم أولوية بعض الاقسام في كل تقسيم وكيف يتصور ذلك في تقسيم الماهيات الحقيقية الى أنواعها وافرادها كتقسيم الحيوان الى الانسان وغيره ولو سلم لزوم ذلك في كل قسمة فلا نسلم لزوم الاشارة الى ذلك والتنبيه عليه غاية ما في الباب انه يجوز وعن الرابع انه ان أريد بالتقرير التقرر بحسب الواقع حتى يكون القياس هو الذي يقرر الحكم ويثبته في صورة الفرع فلا نسلم امتناع التغيير بدونه وان أريد التقرير بحسب علمنا فهو لا يقتضي اسناد الحكم حقيقة الى القياس ليكون أصلا له كاملا وعن الخامس بعد تسليم ما ذكر ان الاجماع انما يحتاج الى السند في تحققه لا في نفس الدلالة

لما ذكر ان أصول الفقه ما يبتني عليه الفقه أراد أن يبين ان ما يبتني عليه الفقه أي شيء هو فقال هو هذه الاربعة فالثلاثة الاول أصول مطلقة لان كل واحد منها مثبت للحكم أما القياس فهو أصل من وجه لانه أصل بالنسبة الى الحكم وفرع من وجه لانه فرع بالنسبة الى الثلاثة الاول (اذ العلة فيه مستنبطة من مواردها) فيكون الحكم الثابت بالقياس ثابتا بتلك الادلة وأيضا هو ليس بمثبت بل هو مظهر أما نظير القياس المستنبط من الكتاب فكقياس حرمة اللواطة على حرمة الوطء في حالة الحيض الثابتة بقوله تعالى قل هو أذى فاعتزلوا النساء في المحيض والعلة هي الاذى وأما المستنبط من السنة فكقياس حرمة قفيز من الجص بقفيزين على حرمة قفيز من الحنطة بقفيزين الثابتة بقوله عليه السلام الحنطة بالحنطة مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا وأما المستنبط من الاجماع فاوردوا النظيرة قياس الوطء الحرام على الحلال في حرمة المصاهرة يعني قياس حرمة وطء أم المزنية على حرمة وطء أم أمته التي وطئها والحرمة في المقيس عليه ثابتة اجماعا ولا نص فيه بل النص ورد في أمهات النساء من غير اشتراط الوطء ولما عرف أصول الفقه باعتبار الاضافة فالآن يعرفه باعتبار انه لقب لعلم مخصوص فيقول

(وعلم أصول الفقه العلم بالقواعد التي يتوصل بها اليه على وجه التحقيق) أي العلم بالقضايا الكلية التي يتوصل بها الى الفقه توصلا قريبا وانما قلنا توصلا قريبا احترازا عن المبادى كالعربية والكلام وانما قلنا على وجه التحقيق احترازا عن علم الخلاف والجدل فانه وان اشتمل على القواعد الموصلة الى مسائل الفقه لكن لا على وجه التحقيق بل الغرض منه الزام الخصم وذلك كقواعدهم المذكورة في الارشاد والمقدمة ونحوهما التي تبتني عليها النكت الخلافية (ونعني بالقضايا الكلية المذكورة ما يكون احدى مقدمتي الدليل على مسائل الفقه) أي اذا استدللت على حكم مسائل الفقه بالشكل الاول فكبرى الشكل الاول هي تلك القضايا الكلية كقولنا هذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس وكل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت واذا استدللت على مسائل الفقه بالملازمات الكلية مع وجود الملزوم فالملازمات الكلية هي تلك القضايا كقولنا هذا الحكم ثابت لانه كلما دل القياس على ثبوت هذا الحكم يكون هذا الحكم ثابتا لكن القياس دل على ثبوت هذا الحكم فيكون ثابتا واعلم انه يمكن أن لا يكون هذه القضية الكلية بعينها مذكورة في مسائل أصول الفقه لكن تكون مندرجة في قضية كلية هي مذكورة في مسائل أصول الفقه كقولنا كلما دل القياس على الوجوب في صورة النزاع يثبت الوجوب فيها فان هذه الملازمة مندرجة تحت هذه الملازمة وهي كلما دل القياس على ثبوت كل حكم هذا شأنه يثبت هذا الحكم والوجوب من جزئيات ذلك الحكم فكانه قيل كلما دل القياس على الوجوب يثبت الوجوب وكلما دل القياس على الجواز يثبت الجواز فالازمة التي هي احدى مقدمتي الدليل تكون من مسائل أصول الفقه بطريق التضمن ثم اعلم ان كل دليل من الادلة الشرعية انما يثبت به الحكم اذا كان مشتملا على شرائط تذكر في موضعها ولا يكون الدليل منسوخا ولا يكون له معارض مساو أو راجح

على الحكم فان المستدل به لا يفتقر الى ملاحظة السند والالتفات اليه بخلاف القياس فان الاستدلال به لا يمكن بدون اعتبار أحد الاصول الثلاثة والعلة المستنبطة منها وقد يجاب بان الاجماع يثبت أمرا زائدا على ما يثبته السند وهو قطعية الحكم بخلاف القياس فانه لا يفيد زيادة بل ربما يورثه نقصانا بان يكون حكم الاصل قطعيا وحكمه ظني (قوله وعلم أصول الفقه) بعد ما تقرر ان اصول الفقه لقب للعلم المخصوص لا حاجة الى اضافة العلم اليه الا أن يقصد زيادة بيان وتوضيح كشجر الاراك والقاعدة حكم كلي ينطبق على جزئياته ليتعرف أحكامها منه كقولنا كل حكم دل عليه القياس فهو ثابت والتوصل القريب مستفاد من الباء السببية الظاهرة في السبب القريب ومن اطلاق التوصل الى الفقه اذ في البعيد يتوصل الى الواسطة ومنها الى الفقه فيخرج العلم بقواعد العربية والكلام لانهما من مبادى أصول الفقه والتوصل بهما الى الفقه ليس بقريب اذ يتوصل بقواعد العربية الى معرفة كيفية دلالة الالفاظ على مدلولاتها الوضعية وبواسطة ذلك يقتدر على استنباط الاحكام من الكتاب والسنة وكذلك يتوصل بقواعد الكلام الى ثبوت الكتاب والسنة ووجوب صدقهما ليتوصل بذلك الى الفقه والتحقيق في هذا المقام ان الانسان لم يخلق عبثا ولم يترك سدى بل تعلق بكل من أعماله حكم من قبل الشارع منوط بدليل يخصه ليستنبط منه عند الحاجة ويقاس على ذلك الحكم ما يناسبه لتعذر الاحاطة بجميع الجزئيات فحصلت قضايا موضوعاتها أفعال المكلفين ومحمولاتها أحكام الشارع على التفصيل فسمى العلم بها الحاصل من تلك الادلة فقها ثم نظروا في تفاصيل تلك الادلة والاحكام وعمومها فوجدوا الادلة راجعة الى الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاحكام راجعة الى الوجوب والندب والحرمة والكراهة والاباحة وتأملوا في كيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا من غير نظر الى تفاصيلهما الا على طريق ضرب المثال فحصل لهم قضايا كلية متعلقة بكيفية الاستدلال بتلك الادلة على تلك الاحكام اجمالا وبيان طرقه وشرائطه ليتوصل بكل من تلك القضايا الى استنباط كثير من تلك الاحكام الجزئية عن أدلتها التفصيلية فضبطوها ودونوها وأضافوا اليها من اللواحق والمتممات وبيان الاختلافات ما يليق بها وسموا العلم بها أصول الفقه فصارت عبارة عن العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه ولفظ القواعد مشعر بقيد الاجمال وزاد المصنف قيد التحقيق احترازا عن علم الخلاف ولقائل أن يمنع كون قواعده مما يتوصل به الى الفقه توصلا قريبا بل انما يتوصل بها الى محافظة الحكم المستنبط أو مدافعته ونسبته الى الفقه وغيره على السوية فان الجدلي اما مجيب يحفظ وضعا واما معترض يهدم وضعا الا ان الفقهاء أكثروا فيه من مسائل الفقه وبنوا نكاته عليها حتى توهم ان له اختصاصا بالفقه (قوله ونعني بالقضايا الكلية) اعلم ان المركب التام المحتمل للصدق والكذب يسمى من حيث اشتماله على الحكم قضية ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ومن حيث افادته الحكم اخبارا ومن حيث كونه جزأ من الدليل مقدمة ومن حيث انه يطلب بالدليل مطلوبا ومن حيث يحصل من الدليل نتيجة ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه مسئلة فالذات واحدة واختلاف العبارات باختلاف الاعتبارات والمحكوم عليه في القضية يسمى موضوعا والمحكوم به محمولا وموضوع المطلوب يسمى أصغر ومحموله أكبر والدليل يتألف لا محالة من

مقدمتين

ويكون القياس قد أدى اليه رأى مجتهد حتى لو خالف اجماع المجتهدين يكون باطلا فالقضية المذكورة سواء جعلناها كبرى أو ملازمة انما تصدق كلية اذا اشتملت على هذه القيود فالعلم بالمباحث المتعلقة بهذه القيود يكون علما بالقضية الكلية التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فتكون تلك المباحث من مسائل أصول الفقه وقولنا يتوصل بها اليه الظاهر ان هذا يختص بالمجتهد فان المبحوث عنه فى هذا العلم قواعد يتوصل المجتهد بها الى الفقه فان المتوصل الى الفقه ليس الا المجتهد فان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة التى ليس دليل المقلد منها فلهذا لم تذكر مباحث التقليد والاستفتاء فى كتبنا ولا يبعد ان يقال انه يعم المجتهد والمقلد والادلة الاربعة انما يتوصل بها المجتهد لا المقلد فاما المقلد فالدليل عنده قول المجتهد فالمقلد يقول هذا الحكم واقع عندى لانه ادى اليه رأى أبى حنيفة رحمه الله وكل ما أدى اليه رأيه فهو واقع عندى فالقضية الثانية من أصول الفقه أيضا فلهذا ذكر بعض العلماء فى كتب الاصول مباحث التقليد والاستفتاء فعلى هذا علم أصول الفقه هو العلم بالقواعد التى يتوصل بها الى مسائل الفقه ولا **(٢١)** يقال الى الفقه لان الفقه هو العلم بالاحكام من الادلة وقولنا على وجه التحقيق لا ينافى هذا المعنى فان تحقيق المقلد ان يقلد مجتهدا يعتقد ذلك المقلد حقية رأى ذلك المجتهد هذا الذى ذكرنا انما هو بالنظر الى الدليل وأما بالنظر الى المدلول فان القضية المذكورة انما يمكن اثباتها كلية اذا عرف أنواع الحكم وان أى نوع من الاحكام يثبت باى نوع من الادلة بخصوصية ناشئة من الحكم ككون هذا الشئ علة لذلك فان هذا الحكم لا يمكن اثباته بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم به وهو فعل المكلف ككونه عبادة أو عقوبة ونحو ذلك مما يندرج فى كلية تلك القضية فان الاحكام تختلف باختلاف افعال المكلفين فان العقوبات لا يمكن اثباتها بالقياس ثم المباحث المتعلقة بالمحكوم عليه وهو المكلف ومعرفة الاهلية والعوارض التى تعرض على الاهلية سماوية ومكتسبة مندرجة تحت تلك القضية الكلية أيضا لاختلاف الاحكام باختلاف المحكوم عليه وبالنظر الى وجود العوارض وعدمها فيكون تركيب الدليل على اثبات مسائل الفقه بالشكل الاول هكذا هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شانه متعلق بفعل هذا شانه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شانه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شانه هذا هو الصغرى ثم الكبرى قولنا وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت فهذه القضية الاخيرة من مسائل أصول الفقه وبطريق الملازمة هكذا كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم لكنه وجد القياس الموصوف الخ فعلم ان جميع المباحث المتقدمة مندرجة تحت تلك القضية الكلية المذكورة التى هى احدى مقدمتى الدليل على مسائل الفقه فهذا هو معنى التوصل القريب المذكور واذا علم ان جميع مسائل الاصول راجعة الى قولنا كل حكم كذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت أو كلما وجد دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم علم انه يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية

مقدمتين تشتمل احداهما على الاصغر وتسمى الصغرى والاخرى على الاكبر وتسمى الكبرى وكلتاهما مشتمل على أمر متكرر فيهما يسمى الاوسط والاوسط اما محمول فى الصغرى موضوع فى الكبرى ويسمى الدليل بهذا الاعتبار الشكل الاول أو بالعكس ويسمى الشكل الرابع أو محمول فيهما ويسمى الشكل الثانى أو موضوع فيهما ويسمى الشكل الثالث مثلا اذا قلنا الحج واجب لانه مأمور الشارع وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب فالحج الاصغر والواجب الاكبر والمأمور الاوسط وقولنا الحج مأمور الشارع هى الصغرى وقولنا وكل ما هو مأمور الشارع فهو واجب هى الكبرى والدليل المذكور من الشكل الاول فالقواعد التى يتوصل بها الى الفقه هى القضايا الكلية التى تقع كبرى لصغرى سهلة الحصول عند الاستدلال على مسائل الفقه بالشكل الاول كما فى المثال المذكور وضم القواعد الكلية الى الصغرى السهلة الحصول ليخرج المطلوب الفقهى من القوة الى الفعل هو معنى التوصل بها الى الفقه لكن تحصيل القاعدة الكلية يتوقف على البحث عن احوال الادلة والاحكام وبيان شرائطهما وقيودهما المعتبرة فى كلية القاعدة فالمباحث المتعلقة بذلك هى مطالب أصول الفقه وتندرج كلها تحت العلم بالقاعدة على ما شرحه المصنف بما لا مزيد عليه **(قوله ويكون القياس قد ادى اليه رأى مجتهد)** يعنى يشترط ذلك فيما سبق فيه اجتهاد الاراء ليحترز به عن مخالفة الاجماع أما اذا لم يسبق فى المسئلة اجتهاد أو سبق اجتهاد مجتهد واحد فقط فلا خفاء فى جواز الاجتهاد على خلافه **(قوله ولا يبعد ان يقال)** الظاهر انه بعيد لم يذهب اليه احد والمتعرضون لمباحث التقليد فى كتبهم مصرحون بان البحث عنه انما وقع من جهة كونه فى مقابلة الاجتهاد لا من جهة انه من أصول الفقه **(قوله ولا يقال الى الفقه)** لان المقلد يتوصل بقواعده الى مسائل الفقه لا الى الفقه الذى هو العلم بالاحكام عن ادلتها الاربعة لان علمه بها ليس عن ادلتها الاربعة **(قوله يبحث فى هذا العلم عن الادلة الشرعية والاحكام)** يعنى عن احوالهما على حذف المضاف اذ لا يبحث فى العلم عن نفس الموضوع بل عن احواله وعوارضه الا ان حذف هذا المضاف شائع فى عبارة القوم **(قوله فموضوع هذا العلم)** المراد بموضوع العلم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية والمراد بالعرض ههنا المحمول على الشئ

لاحكام الكليتين من حيث ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى والمباحث التي ترجع الى ان الاولى مثبتة للثانية والثانية ثابتة بالاولى بعضها ناشئة عن الادلة وبعضها ناشئة عن الاحكام فموضوع هذا العلم الادلة الشرعية والاحكام اذ يبحث فيه عن العوارض الذاتية للادلة الشرعية وهي اثباتها الحكم وعن العوارض الذاتية للاحكام وهي ثبوتها بتلك الادلة (فيبحث فيه عن أحوال الادلة المذكورة وما يتعلق بها) الفاء في قوله فيبحث متعلق بحد هذا العلم أي اذا كان حد أصول الفقه هذا يجب ان يبحث فيه عن أحوال الادلة والاحكام ومتعلقاتهما والمراد بالاحوال العوارض الذاتية وما يتعلق بها عطف على الادلة والضمير في قوله بها يرجع الى الادلة وما يتعلق بها هو الادلة المختلف فيها كاستصحاب الحال والاستحسان وادلة المقلد والمستفتي وأيضا ما يتعلق بالادلة الاربعة مما له مدخل في كونها مثبتة للحكم كالبحث عن الاجتهاد ونحوه واعلم ان العوارض الذاتية للادلة ثلاثة أقسام منها العوارض الذاتية المبحوث عنها وهي كونها مثبتة للاحكام ومنها ماليست بمبحوث عنها لكن لها مدخل في لحوق ماهي مبحوث عنها ككونها عامة أو مشتركة أو خبر واحد وامثال ذلك ومنها ماليس كذلك ككونه ثلاثيا أو رباعيا قديما أو حادثا أو غيرها فالقسم الاول يقع محمولات (٢٢) في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والقسم الثاني يقع أوصافا وقيود الموضوع تلك القضايا كقولنا الخبر الذي يرويه واحد يوجب غلبة الظن بالحكم وقد يقع موضوعا لتلك القضايا كقولنا العام يوجب الحكم قطعا وقد يقع محمولا فيها نحو النكرة في موضع النفي عامة وكذلك الاعراض الذاتية للحكم ثلاثة أقسام أيضا الاول ما يكون مبحوثا عنه وهو كون الحكم ثابتا بالادلة المذكورة والثاني ما يكون له مدخل في لحوق ما هو مبحوث عنه ككونه متعلقا بفعل البالغ أو بفعل الصبي ونحوه والثالث ما لا يكون كذلك فالاول يكون محمولا في القضايا التي هي مسائل هذا العلم والثاني أوصافا وقيودا لموضوع تلك القضايا وقد يقع موضوعا وقد يقع محمولا كقولنا الحكم المتعلق بالعبادة يثبت بخبر الواحد ونحو العقوبة لا تثبت بالقياس ونحو زكاة الصبي عبادة وأما الثالث من كلا القسمين بمعزل عن هذا العلم وعن مسائله (ويلحق به البحث عما يثبت بهذه الادلة وهو الحكم وعما يتعلق به) الضمير المجرور في قوله ويلحق به راجع الى البحث المدلول في قوله فيبحث وقوله عما يثبت أي عن أحوال ما يثبت وقوله عما يتعلق به أي بالحكم وهو الحاكم والمحكوم به والمحكوم عليه واعلم ان قوله ويلحق به يحتمل امرين احدهما ان يراد به ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة على ان موضوع هذا العلم الادلة والاحكام والثاني ان موضوع هذا العلم الادلة فقط وانما يبحث عن الاحكام على انه من لواحق هذا العلم فان أصول الفقه هي أدلة الفقه ثم اريد به العلم بالادلة من حيث انها مثبتة للحكم فالمباحث الناشئة عن الحكم وما يتعلق به خارجة عن هذا العلم وهي مسائل قليلة تذكر على انها لواحق وتوابع لمسائل هذا العلم كان موضوع المنطق التصورات والتصديقات من حيث انها موصلة الى تصور وتصديق فمعظم مسائل المنطق راجع الى أحوال الموصل وان كان يبحث فيه على سبيل الندرة عن أحوال التصور الموصل اليه كالبحث عن الماهيات انها قابلة للحد فهذا البحث يذكر

فيوصل

الخارج عنه وبالعرض الذاتي ما يكون منشؤه الذات بان يلحق الشئ لذاته كالادراك للانسان أو بواسطة أمر يساويه كالضحك للانسان بواسطة تعجبه أو بواسطة امر أعم منه داخل فيه كالتحرك للانسان بواسطة كونه حيوانا والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا أو على أنواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب أو على أعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع أو على أنواع أعراضه الذاتية كقولنا العام الذي خص منه البعض يفيد الظن وجميع مباحث أصول الفقه راجعة الى اثبات الاعراض الذاتية للادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة بمعنى ان جميع محمولات مسائل هذا الفن هو الاثبات والثبوت وماله نفع ودخل في ذلك فيكون موضوعه الادلة والاحكام من حيث اثبات الادلة للاحكام وثبوت الاحكام بالادلة فان قلت فما بالهم يجعلون من مسائل الاصول اثبات الاجماع والقياس للاحكام ولا يجعلون منها اثبات الكتاب والسنة لذلك قلت لان المقصود بالنظر في الفن هي الكسبيات المفتقرة الى الدليل وكون الكتاب والسنة حجة بمنزلة البديهي في نظر الاصولي لتقرره في الكلام وشهرته بين الانام بخلاف الاجماع والقياس ولهذا تعرضوا لما ليس اثباته للحكم بينا كالقراءة الشاذة وخبر الواحد (قوله وأما الثالث) يعني العوارض الذاتية التي لا تكون مبحوثا عنها في هذا العلم ولا دخل لها في لحوق ماهي مبحوث عنها من القسمين يعني قسمي العوارض التي للادلة والعوارض التي للاحكام وذلك كالامكان والقدم والحدوث والبساطة والتركيب وكون الدليل جملة اسمية أو فعلية ثلاثية مفرداته أو رباعية معربة أو مبنية الى غير ذلك مما لا دخل له في الاثبات والثبوت فلا يبحث عنها في الاصول وهذا كما ان النجار ينظر في الخشب من جهة صلابته ورخاوته ورقته وغلظه واعوجاجه واستقامته ونحو ذلك مما يتعلق بصناعته لا من جهة امكانه وحدوثه وتركبه وبساطته ونحو ذلك (قوله ان يذكر مباحث الحكم بعد مباحث الادلة) لان الدليل مقدم بالذات والبحث عنه اهم في فن الاصول (قوله كما ان موضوع المنطق التصورات والتصديقات) لانه يبحث عن أحوال التصور من حيث انه حد أو رسم

على طريق التبعية فكذا هنا وفى بعض كتب الاصول لم يعد مباحث الحكم من مباحث هذا العلم لكن الصحيح هو الاحتمال الاول وقوله وهو الحكم فان اريد بالحكم الخطاب المتعلق بافعال المكلفين وهو قديم فالمراد بثبوته بالادلة الاربعة ثبوت علمنا به بتلك الادلة وان اريد بالحكم أثر الخطاب كالوجوب والحرمة فثبوته ببعض الادلة الاربعة صحيح و بالبعض لا كالقياس مثلا لان القياس غير مثبت للوجوب بل مثبت غلبة ظننا بالوجوب كما قيل ان القياس مظهر لا مثبت فيكون المراد بالاثبات اثبات غلبة الظن وان نوقش فى ذلك بان اللفظ الواحد لا يراد به المعنى الحقيق والمجازى معا فنقول نريد فى الجميع اثبات العلم لنا أو غلبة الظن لنا واعلم انى لما وقعت فى مباحث الموضوع والمسائل أردت ان اسمعك بعض مباحثهما التى لا يستغنى المحصل عنها وان كان لا يليق بهذا الفن منها انهم قد ذكروا ان العلم الواحد قد يكون له أكثر من موضوع واحد كالطب فانه يبحث فيه عن احوال بدن الانسان وعن الادوية ونحوها وهذا غير صحيح والتحقيق فيه ان المبحوث عنه فى العلم ان كان اضافة شئ الى آخر كما ان فى اصول الفقه يبحث عن اثبات الادلة للحكم وفى المنطق يبحث فيه عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق وقد يكون بعض العوارض التى لها مدخل فى المبحوث عنه ناشئة عن أحد المضافين و بعضها عن الآخر فموضوع هذا العلم كلا المضافين وان لم يكن المبحوث عنه الاضافة لا يكون موضوع العلم الواحد أشياء كثيرة لان اتحاد العلم واختلافه انما هو باتحاد المعلومات أى المسائل واختلافها فاختلاف الموضوع يوجب اختلاف العلم وان اريد بالعلم الواحد ما وقع الاصطلاح على انه علم واحد من غير رعاية معنى يوجب الوحدة فلا اعتبار به على ان لكل واحد ان يصطلح حينئذ على ان الفقه والهندسة علم واحد وموضوعه شيئان فعل المكلف والمقدار وما أوردوا من النظير وهو بدن الانسان والادوية فجوابه ان البحث فى الادوية انما هو من حيث ان بدن الانسان يصح ببعضها او يمرض ببعضها فالموضوع فى الجميع بدن الانسان

فيوصل الى تصور ومن حيث انه جنس أو فصل أو خاصة فيركب منها حد او رسم وعن أحوال التصديق من حيث انه حجة توصل الى تصديق ومن حيث انه قضية أو عكس قضية أو نقيض قضية فيؤلف منها حجة وبالجملة جميع مباحثه راجعة الى الايصال وماله دخل فى الايصال وقد يقع البحث عن أحوال التصور الموصل اليه بانه ان كان بسيطا لا يحد وان كان مركبا من الجنس والفصل يحد وان كان له خاصة لازمة بينة يرسم والا فلا ويمكن ان يجعل ذلك راجعا الى البحث عن أحوال التصور من حيث انه الموصل بان يقال معناه ان الحد يوصل الى المركب دون البسيط فيكون من المسائل (قوله لكن الصحيح) ذهب صاحب الاحكام الى أن موضوع أصول الفقه هو الادلة الاربعة ولا يبحث فيه عن احوال الاحكام بل انما يحتاج الى تصورها ليتمكن من اثباتها ونفيها لكن الصحيح ان موضوعه الادلة والاحكام لانا رجعنا الادلة بالتعميم الى الاربعة والاحكام الى الخمسة ونظرنا فى المباحث المتعلقة بكيفية اثبات الادلة للاحكام اجمالا فوجدنا بعضها راجعة الى احوال الادلة و بعضها الى احوال الاحكام كما ذكره المصنف فى تحصيل القضية الكلية التى يتوصل بها الى الفقه فجعل أحدهما من المقاصد والآخر من اللواحق تحكم غاية ما فى الباب ان مباحث الادلة أكثر وأهم لكنه لا يقتضى الاصالة والاستقلال (قوله فان اريد بالحكم) هذا كلام لا حاصل له لان الادلة الشرعية معرفات وامارات ولو سلم انها ادلة حقيقية فلا معنى للدليل الا ما يفيد العلم بثبوت الشئ أو انتفائه غاية ما فى الباب ان العلم يؤخذ بمعنى الادراك الجازم أو الراجح ليعم القطعى والظنى فيصح فى جميع الادلة وهذا لا يتفاوت بقدم الحكم وحدوثه وقد اضطر الى ذلك آخر الامر وليس معنى الدليل ما يفيد نفس الثبوت كما هو شان العلل الخارجية وان جعلنا الحكم حادثا على ما يشعر به كلامه (قوله واعلم الخ) هذه ثلاثة مباحث فى الموضوع أوردها مخالفا الجمهور المحققين يتعجب منها الناظر فيها الواقف على كلام القوم فى هذا المقام الاول ان اطلاق القول بجواز تعدد الموضوع وان كان فوق الاثنين غير صحيح بل التحقيق ان المبحوث عنه فى العلم اما أن يكون اضافة بين الشيئين أولا وعلى الاول اما ان تكون العوارض التى لها دخل فى المبحوث عنه بعضها ناشئا عن أحد المضافين و بعضها ناشئا عن المضاف الآخر اولا فان كان كذلك فموضوع العلم كلا المضافين كما وقع البحث فى الاصول عن اثبات الادلة للاحكام والاحوال التى لها دخل فى ذلك بعضها ناشئ عن الدليل كالعموم والاشتراك والتواتر وبعضها عن الحكم ككونه عبادة أو عقوبة فموضوعه الادلة والاحكام جميعا واما اذا لم يكن المبحوث عنه اضافة كما فى الفقه الباحث عن وجوب فعل المكلف وحرمته وغير ذلك أو كان اضافة لكن لا دخل للاحوال الناشئة عن أحد المضافين فى المبحوث عنه كما فى المنطق الباحث عن ايصال تصور أو تصديق الى تصور أو تصديق ولا دخل لاحوال التصور والتصديق الموصل اليه فى ذلك على ما قرره المصنف فيما سبق فالموضوع لا يكون الا واحدا لان اختلاف الموضوع يوجب اختلاف المسائل الموجب لاختلاف العلم ضرورة ان العلم انما يختلف باختلاف المعلومات وهى المسائل وفيه نظر لانه ان اريد باختلاف المسائل مجرد تكثرها فلا نسلم انه يوجب اختلاف العلم وظاهر ان مسائل العلم الواحد كثيرة البتة وان اريد عدم تناسبها فلا نسلم ان مجرد تكثر

الموضوعات يوجب ذلك وانما يلزم ذلك لولم تكن الموضوعات الكثيرة متناسبة والقوم صرحوا بان الاشياء الكثيرة انما تكون موضوع العلم واحد بشرط تناسبها ووجه التناسب اشتراكها فى ذاتى كالخط والسطح والجسم التعليمى للهندسة فانها تتشارك فى جنسها وهو المقدار اعنى الكم المتصل القار الذات أو فى عرضى كبدن الانسان واجزائه والاغذية والادوية والاركان والامزجة وغير ذلك اذا جعلت موضوعات الطب فانها تتشارك فى كونها منسوبة الى الصحة التى هى الغاية فى ذلك العلم فعلم انهم لم يهملوا رعاية معنى يوجب الوحدة وان ليس لاحد ان يصطلح على ان الفقه والهندسة علم واحد موضوعه فعل المكلف والمقدار انه فيما اورد من المثالين مناقض نفسه لان موضوع الاصول ثم أشياء كثيرة اذ محمولات مسائله ليست اعراضا ذاتية لمفهوم الدليل بل للكتاب والسنة والاجماع والقياس على الانفراد او التشارك بين اثنين أو أكثر وكذا التصور والتصديق فى المنطق (قوله ومنها انه قد يذكر الحيثية) المبحث الثانى فى تحقيق الحيثية المذكورة فى الموضوع حيث يقال موضوع هذا العلم هو ذلك الشئ من حيث كذا ولفظ حيث موضوع للمكان استعير لجهة الشئ واعتباره يقال الموجود من حيث انه موجود أى من هذه الجهة و بهذا الاعتبار فالحيثية المذكورة فى الموضوع قد لا تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع العلم الالهى الباحث عن أحوال الموجودات المجردة هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى أنه يبحث عن العوارض التى تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه جوهر أو عرض أو جسم أو مجرد وذلك كالعلية والمعلولية والوجوب والامكان والقدم والحدوث ونحو ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من الاعراض المبحوث عنها فى العلم كقولهم موضوع علم الطب بدن الانسان من حيث يصح و يمرض وموضوع العلم الطبيعى الجسم من حيث يتحرك و يسكن والصحة والمرض من الاعراض المبحوث عنها فى الطب وكذا الحركة والسكون فى الطبيعى فذهب المصنف الى ان الحيثية فى القسم الاول جزء من الموضوع وفى الثانى بيان للاعراض الذاتية المبحوث عنها فى العلم اذ لو كانت جزأ من الموضوع كما فى القسم الاول لما صح أن يبحث عنها فى العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث فى العلم عن أجزاء الموضوع بل عن أعراضه الذاتية ولقائل أن يقول لا نسلم انها فى الاول جزء من الموضوع بل قيد لموضوعيته بمعنى ان البحث يكون عن الاعراض التى تلحقه من تلك الحيثية و بذلك الاعتبار وعلى هذا لو جعلنا الحيثية فى القسم الثانى أيضا قيدا للموضوع على ما هو ظاهر كلام القوم لا بيانا للاعراض الذاتية على ماذهب اليه المصنف لم يكن البحث عنها فى العلم بحثا عن أجزاء الموضوع ولم يلزمنا ما الزم المصنف من تشارك العلمين فى موضوع واحد بالذات والاعتبار نعم يرد الاشكال المشهور وهو انه يجب أن لا تكون الحيثية من الاعراض المبحوث عنها فى العلم ضرورة انها ليست مما تعرض للموضوع من جهة نفسها والا لزم تقدم الشئ على نفسه ضرورة ان ما به يعرض الشئ للشئ لا بد وان يتقدم على العارض مثلا ليست الصحة والمرض مما يعرض لبدن الانسان من حيث يصح و يمرض ولا الحركة والسكون مما يعرض للجسم من حيث يتحرك و يسكن والمشهور فى جوابه ان المراد من حيث امكان الصحة والمرض والحركة والسكون والاستعداد لذلك وهذا ليس من الاعراض المبحوث عنها فى العلم والتحقيق ان الموضوع لما كان عبارة عن المبحوث فى العلم عن اعراضه الذاتية قيد بالحيثية على معنى ان البحث عن العوارض يكون باعتبار الحيثية و بالنظر اليها أى يلاحظ فى جميع المباحث هذا المعنى الكلى لا على معنى ان جميع العوارض المبحوث عنها يكون لحوقها للموضوع بواسطة هذه الحيثية البتة (قوله ومنها ان المشهور) المبحث الثالث فى جواز تشارك العلوم المختلفة فى موضوع واحد بالذات والاعتبار وكما خالف القوم فى جواز تعدد الموضوع لعلم واحد كذلك خالفهم فى امتناع اتحاد الموضوع لعلوم متعددة وادعى جوازه بل وقوعه أما الجواز فلانه يصح أن يكون لشئ

ومنها انه قد يذكر الحيثية احدهما ان الشئ مع تلك الحيثية موضوع كما يقال الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالهى فيبحث فيه عن الاعراض الذاتية التى تلحقه من حيث انه موجود كالوحدة والكثرة ونحوهما ولا يبحث فيه عن تلك الحيثية لان الموضوع ما يبحث عن أعراضه لا ما يبحث عنه أو عن أجزائه وثانيهما ان الحيثية تكون بيانا للاعراض الذاتية المبحوث عنها فانه يمكن أن يكون للشئ اعراض ذاتية متنوعة وانما يبحث فى علم عن نوع منها فالحيثية بيان ذلك النوع فقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث انه يصح ويمرض وموضوع الهيئة أجسام العالم من حيث ان لها شكلا يراد به المعنى الثانى لا الاول اذ فى الطب يبحث عن الصحة والمرض وفى الهيئة عن الشكل فلو كان المراد هو الاول يجب أن يبحث فى الطب والهيئة عن اعراض لاحقة لاجل الحيثيتين ولا يبحث عن الحيثيتين والواقع خلاف ذلك ومنها ان المشهور ان الشئ الواحد لا يكون موضوعا للعلمين أقول هذا غير ممتنع بل واقع فان الشئ الواحد يكون له أعراض متنوعة ففى كل علم يبحث عن بعض منها كما ذكرناه

واحد

وانما قلنا ان الشئ الواحد يكون له اعراض متنوعة فان الواحد الحقيقي يوصف بصفات كثيرة ولا يضر أن يكون بعضها حقيقية و بعضها اضافية و بعضها سلبية ولا شئ منها يلحقه لجزئه لعدم الجزء له فلحوق بعضها لابد أن يكون لذاته قطعا للتسلسل في المبدأ فلحوق البعض الآخر ان كان لذاته فهو المطلوب وان كان لغيره نتكلم في ذلك الغير حتى ينتهي الى ذاته قطعا للتسلسل في المبدأ

واحد أعراض ذاتية متنوعة أي مختلفة بالنوع يبحث في علم عن بعض أنواعها وفي علم آخر عن بعض آخر فيتمايز العلمان بالاعراض المبحوث عنها وان اتحد الموضوع وذلك لان اتحاد العلم واختلافه انما هو بحسب المعلومات أعني المسائل وكما تتحد المسائل باتحاد موضوعاتها بان يرجع الجميع الى موضوع العلم وتختلف باختلافها كذلك تتحد باتحاد محمولاتها بان يرجع الجميع الى نوع من الاعراض الذاتية للموضوع وتختلف باختلافها فكما اعتبر اختلاف العموم باختلاف الموضوعات يجوز أن يعتبر باختلاف المحمولات بان يؤخذ موضوع واحد بالذات والاعتبار ويجعل البحث عن بعض أعراضه الذاتية علما وعن البعض الآخر علما آخر فيكونان علمين متشاركين في الموضوع متمايزين في المحمول وأما الوقوع فلانهم جعلوا أجسام العالم وهي البسائط موضوع علم الهيئة من حيث الشكل وموضوع علم السماء والعالم من حيث الطبيعية والحيثية فيهما بيان الاعراض الذاتية المبحوث عنها لا جزء الموضوع والا لما وقع البحث عنها في العلمين فموضوع كل منهما أجسام العالم على الاطلاق الا ان البحث في الهيئة عن اشكالها وفي السماء والعالم عن طبائعها فهما علمان مختلفان باختلاف محمولات المسائل مع اتحاد الموضوع وعلم السماء والعالم علم تعرف فيه أحوال الاجسام التي هي أركان العالم وهي السموات ومافيها والعناصر الاربعة وطبائعها وحركاتها ومواضعها وتعريف الحكمة في صنعها وتنضيدها وهو من أقسام العلم الطبيعي الباحث عن أحوال الاجسام من حيث التغير وموضوعه الجسم المحسوس من حيث هو معروض للتغير في الاحوال والثبات فيها ويبحث فيه عما يعرض له من حيث هو كذلك كذا ذكره أبو علي ولايخفى ان الحيثية في الطبيعي مبحوث عنها وقد صرح بانها قيد للعروض وههنا نظر اما أولا فلان هذا مبني على ما ذكر من كون الحيثية تارة جزأ من الموضوع وأخرى بيانا للمبحوث عنها وقد عرفت مافيه واما ثانيا فانهم لما حاولوا معرفة أحوال الاعيان الموجودات وضعوا الحقائق أنواعا وأجناسا وبحثوا عما أحاطوا به من أعراضه الذاتية فحصلت لهم مسائل كثيرة متحدة في كونها بحثا عن احوال ذلك الموضوع وان اختلفت محمولاتها فجعلوها بهذا الاعتبار علما واحدا يفرد بالتدوين والتسمية وجوزوا لكل أحد أن يضيف اليه مايطلع عليه من أحوال ذلك الموضوع فان المعتبر في العلم هو البحث عن جميع ماتحيط به الطاقة الانسانية من الاعراض الذاتية للموضوع فلا معنى للعلم الواحد الا أن يوضع شئ أو أشياء متناسبة فنبحث عن جميع عوارضه الذاتية ونطلبها ولا معنى لتمايز العلوم الا أن هذا ينظر في احوال شئ وذاك في أحوال شئ آخر مغاير له بالذات أو بالاعتبار بان يؤخذ في أحد العلمين مطلقا وفي الآخر بالبرهان مقيدا أو يؤخذ في كل منهما مقيدا بقيد آخر وتلك الاحوال مجهولة مطلوبة والموضوع معلوم بين الوجود فهو الصالح سببا للتمايز واما ثالثا فلانه مامن علم الا و يشتمل موضوعه على اعراض ذاتية متنوعة فلكل أحد أن يجعله علوما متعددة بهذا الاعتبار مثلا يجعل البحث عن فعل المكلف من حيث الوجوب علما ومن حيث الحرمة علما آخر الى غير ذلك فيكون الفقه علوما متعددة موضوعها فعل المكلف فلا ينضبط الاتحاد والاختلاف وتحقيق هذه المباحث في كتاب البرهان من منطق الشفاء **(قوله وانما قلنا)** استدل على ثبوت الاعراض الذاتية المتنوعة لشئ واحد بان الواحد الحقيقي الذي لا كثرة في ذاته بوجه من الوجوه يتصف بصفات كثيرة وان كان بعضها حقيقيا كالقدرة وبعضها اضافيا كالخلق وبعضها سلبيا كالتجرد عن المادة والمتصف بصفات كثيرة متصف باعراض ذاتية متنوعة ضرورة انه لاشئ من تلك الصفات لاحقا له لجزئه لعدم الجزء له ولا لمباين لامتناع احتياج الواحد الحقيقي في صفاته الى أمر منفصل وكان ينبغي أن يتعرض لهذا ايضا وحينئذ اما أن يكون لحوق كل منها لصفة أخرى فيلزم التسلسل في المبادي أعني الصفات التي كل منها مبدأ لصفة أخرى وهو محال بالبرهان المذكور في الكلام أو يكون بعضها لذاته فيثبت عرض ذاتي وحينئذ فالبعض الآخر لايجوز أن يكون لجزئه لما مر

ولانه يلزم استكماله من غيره واذا ثبت ذلك يمكن أن يكون الشئ الواحد موضوع علمين ويكون تميزهما بحسب الاعراض المبحوث عنها وذلك لان اتحاد العلمين واختلافهما

بحسب اتحاد المعلومات واختلافها والمعلومات هي المسائل فكما أن المسائل تتحد وتختلف بحسب موضوعاتها وهي راجعة الى موضوع العلم فكذلك تتحد المسائل وتختلف بحسب محمولاتها وهي راجعة الى تلك الاعراض وان أريد أن الاصطلاح جرى بان الموضوع معتبر فى ذلك لا المحمول فحينئذ لامشاحة فى ذلك على ان قولهم ان موضوع الهيئة هى أجسام العالم من حيث لها شكل وموضوع علم السماء والعالم من الطبيعى أجسام العالم من حيث لها طبيعة قول بان موضوعهما واحد لكن اختلافهما باختلاف المحمول لان الحيثية فيهما بيان المبحوث عنه لا أنها جزء الموضوع والا يلزم ان لا يبحث فيهما عن هاتين الحيثيتين بل عما يلحقهما لهاتين الحيثيتين والواقع خلاف ذلك والله أعلم (فنضع الكتاب على قسمين القسم الاول فى الادلة الشرعية وهى على أربعة أركان الركن الاول فى الكتاب أى القرآن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا) فخرج سائر الكتب والاحاديث الالهية والنبوية والقراءة الشاذة وقد أورد ابن الحاجب أن هذا التعريف دورى لانه عرف القرآن بما نقل فى المصحف فان سئل ما المصحف فلابد وأن يقال الذى كتب فيه القرآن فاجبت عن هذا بقولى (ولادور لان المصحف معلوم) أى فى العرف فلا يحتاج الى تعريفه بقوله الذى كتب فيه القرآن مثله

فهو اما لذاته فيثبت عرض ذاتى آخر وهو المطلوب أو لغيره ولا يجوز أن يكون الغير مباينا لما مر بل يكون صفة من صفاته ولابد أن ينتهى الى ما يكون لحوقه لذاته والا لزم التسلسل فى المبادى فان قيل يجوز أن ينتهى الى العرض الذاتى الاول فلا يلزم تعدد الاعراض الذاتية ولو سلم فاللازم تعددها وهو غير مطلوب والمطلوب تنوعها وهو غير لازم قلنا اللاحق بواسطة العرض الذاتى الاول أيضا عرض ذاتى فيلزم التعدد والصفات المتعددة فى محل واحد متنوعة لا محالة ضرورة ان اختلاف أشخاص نوع واحد من الصفات انما هو باختلاف المحل (قوله ولانه يلزم) عطف على مضمون الكلام السابق أى وان كان لغيره فهو باطل لانه يلزم استكمال الواحد الحقيقى فى صفاته بالغير وهو محال لانه يوجب النقصان فى ذاته والاحتياج فى كمالاته وفيه نظر لانه ان أريد الاستكمال بالامر المنفصل فظاهر انه غير لازم لجواز أن يكون لحوق البعض الآخر لصفة وان أريد أعم من المنفصل والصفة فلا نسلم ان احتياج بعض الصفات الى البعض يوجب النقصان فى الذات كيف والخلق يتوقف على العلم والقدرة والارادة ويمكن أن يجعل هذا مختصا بما يكون الغير منفصلا وما سبق مختصا بما يكون غير منفصل فيتم بمجموعهما المطلوب أعنى اثبات عرض ذاتى آخر (قوله فنضع) تفريع على قوله فيبحث عن كذا وكذا يعنى بسبب ان البحث فى هذا الفن انما هو عن أحوال الادلة والاحكام نضع الكتاب أى مقاصده على قسمين والا فبحث التعريف والموضوع أيضا من الكتاب مع انه خارج عن القسمين لكونه غير داخل فى المقاصد والقسم الاول مرتب على أربعة أركان فى الادلة الاربعة الكتاب ثم السنة ثم الاجماع ثم القياس تقديما للاقدم بالذات والشرف وأما بابا الترجيح والاجتهاد فكأنه جعلهما تتمة وتذييلا لركن القياس (قوله الركن الاول فى الكتاب) وهو فى اللغة اسم للمكتوب غلب فى عرف أهل الشرع على كتاب الله تعالى المثبت فى المصاحف كما غلب فى عرف أهل العربية على كتاب سيبويه والقرآن فى اللغة مصدر بمعنى القراءة غلب فى العرف العام على المجموع المعين من كلام الله تعالى المقروء على ألسنة العباد وهو فى هذا المعنى أشهر من لفظ الكتاب وأظهر فلهذا جعل تفسيرا له حيث قيل الكتاب هو القرآن المنزل على الرسول المكتوب فى المصاحف المنقول الينا نقلا متواترا بلا شبهة على ان القرآن هو تفسير للكتاب وباقى الكلام تعريف للقرآن وتمييز له عما يشتبه به لا ان المجموع تعريف للكتاب ليلزم ذكر المحدود فى الحد ولا ان القرآن مصدر بمعنى المقروء ليشمل كلام الله تعالى وغيره على ماتوهمه البعض لانه مخالف للعرف بعيد عن الفهم وان كان صحيحا فى اللغة والمشايخ وان كانوا لا يناقشون فى ذلك الا أنه لا وجه لحمل كلامهم عليه مع ظهور الوجه الصحيح المقبول عند الكل فلازالة هذا الوهم صرح المصنف بحرف التفسير وقال أى القرآن وهو مانقل الينا بين دفتى المصاحف تواترا ثم كل من الكتاب والقرآن يطلق عند الاصوليين على المجموع وعلى كل جزء منه لانهم انما يبحثون عنه من حيث انه دليل على الحكم وذلك آية آية لا مجموع القرآن فاحتاجوا الى تحصيل صفات مشتركة بين الكل والجزء مختصة بهما ككونه معجزا منزلا على الرسول مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر فاعتبر فى تفسيره بعضهم جميع الصفات لزيادة التوضيح وبعضهم الانزال والاعجاز لان الكتابة والنقل ليسا من اللوازم لتحقق القرآن بدونهما فى زمن النبى عليه السلام وبعضهم الكتابة والانزال والنقل لان المقصود تعريف القرآن لمن لم يشاهد الوحى ولم يدرك زمن النبوة وهم انما يعرفونه بالنقل والكتابة فى المصاحف ولا ينفك عنهما فى زمانهم فهما بالنسبة اليهم من أبين اللوازم البينة وأوضحها دلالة على المقصود بخلاف الاعجاز فانه ليس من اللوازم البينة ولا الشاملة لكل جزء اذ المعجز هو السورة أو مقدارها أخذا من قوله تعالى فأتوا بسورة من

مثله والمصنف اقتصر على ذكر النقل فى المصاحف تواتر الحصول الاحتراز بذلك عن جميع ماعدا القرآن لان سائر الكتب السماوية وغيرها والاحاديث الآلهية والنبوية ومنسوخ التلاوة لم ينقل شئ منها بين دفتى المصاحف لانه اسم لهذا المعهود المعلوم عند جميع الناس حتى الصبيان والقراءة الشاذة لم تنقل الينا بطريق التواتر بل بطريق الآحاد كما اختص بمصحف أبى رضى الله عنه أو الشهرة كما اختص بمصحف ابن مسعود رضى الله عنه ولاحاجة الى ذكر الانزال والاعجاز ولا الى تأكيد التواتر بقولهم بلا شبهة لحصول المقصود بدونها وأما التسمية فالمشهور من مذهب أبى حنيفة رحمه الله على ماذكر فى كثير من كتب المتقدمين انها ليست من القرآن الا ما تواتر بعض آية من سورة النمل وان قولهم بلا شبهة احتراز عنها الا أن المتأخرين ذهبوا الى أن الصحيح من المذهب انها فى أوائل السور آية من القرآن أنزلت للفصل بين السور بدليل انها كتبت فى المصاحف بخط القرآن من غير انكار من السلف وعدم جواز الصلاة بها انما هو للشبهة فى كونها آية تامة وجواز تلاوتها للجنب والحائض انما هو على قصد التبرك والتيمن كما اذا قال الحمد لله رب العالمين على قصد الشكر دون التلاوة وعدم تكفير من أنكر كونها من القرآن فى غير سورة النمل انما هو لقوة الشبهة فى ذلك بحيث يخرج كونها من القرآن من حيز الوضوح الى حيز الاشكال ومثل هذا يمنع التكفير فان قيل فعلى مااختاره المتأخرون هل يبقى اختلاف بين الفريقين قلنا نعم هى عند الشافعية مائة وثلاث عشرة آية من السور كما ان قوله تعالى فبأى آلاء ربكما تكذبان عدة آيات من سورة الرحمن وعند الحنفية آية واحدة من القرآن كررت للفصل والتبرك وليست بآية من شئ من السور وجاز تكريرها فى أوائل السور لانها نزلت لذلك ونقلت كذلك بخلاف من أخذ يلحق بالمصحف آيات مكررة مثل ان يكتب فى أول كل سورة الحمد لله رب العالمين فانه يعد زنديقا أو مجنونا فعلى ماهو المناسب لغرض الاصولى يكون المراد بما نقل الينا بين دفتى المصاحف هو مايشمل الكل والبعض الا أنه ان أبقى على عمومه يدخل فى الحد الحرف أو الكلمة من القرآن ولا يسمى قرآنا فى عرف الشرع وان خص بالكلام التام خرج بعض ماليس بكلام تام مع انه يسمى قرآنا ويحرم مسه على المحدث وتلاوته على الجنب وعلى مادل عليه سياق كلام المصنف المراد بما نقل مجموع مانقل لانه جعله تعريفا للمجموع الشخصى لا للمعنى الكلى فلا يرد عليه شئ الا انه لايناسب غرض الاصولى فان قيل فالكتاب بالمعنى الثانى هل يصح تفسيره بالقرآن قلنا نعم على أن يكون القرآن أيضا حقيقة فى البعض كما هو حقيقة فى الكل فان قيل فيلزم عموم المشترك قلنا ليس معنى كونه حقيقة فى البعض كما انه حقيقة فى الكل انه موضوع للبعض خاصة كما انه موضوع للكل خاصة حتى يكون حمله على الكل وعلى البعض من عموم المشترك بل هو موضوع تارة للكل خاصة وتارة لما يعم الكل والبعض أعنى الكلام المنقول فى المصحف تواترا فيكون حقيقة فى الكل والبعض باعتبار وضع واحد ولا يكون من عموم المشترك فى شئ (**قوله** فان اتمام الجواب موقوف على هذا) يعنى ان جعل التعريف المذكور تفسيرا للفظ الكتاب أو القرآن وتمييزا له عن سائر الكتب أو الكلام الازلى يجوز فى معرفة المصحف الا كتفاء بالعرف أو الاشارة ونحو ذلك ولا يلزم الدور وان جعل تعريفا لماهية الكتاب أو القرآن فلابد من معرفة ماهية المصحف وهى موقوفة على معرفة ماهية القرآن ضرورة انه لامعنى له الا ما كتب فيه القرآن فيلزم الدور لايقال فالدور انما يلزم اذا جعل تعريفا لماهية القرآن دون الكتاب لانا نقول ماهية الكتاب هى بعينها ماهية القرآن لما مر من انهما اسمان لشئ واحد فتوقف المصحف على ماهية القرآن توقفه على ماهية الكتاب وبهذا يظهر ان تفسير المصحف بما جمع فيه الوحى المتلو لا يدفع الدور لانه أيضا عبارة عن الكتاب والقرآن فالمصنف صرح بانه ليس تعريفا للماهية سواء عرف به الكتاب أو القرآن اشارة الى أنه لافرق فى لزوم الدور بين الصورتين ثم قال وانما يلزم الدور ان لو أريد تعريف ماهية القرآن اشارة الى أن ماهية

ثم أردت تحقيقا فى هذا الموضع ليعلم ان هذا التعريف أى نوع من أنواع التعريفات فان اتمام الجواب موقوف على هذا فقلت (وليس هذا تعريف ماهية الكتاب

بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد ولا القرآن) فان علماءنا قالوا هو مانقل الينا الخ فلا يخلوا ما ان عرفوا الكتاب بهذا أو عرفوا القرآن بهذا فان عرفوا الكتاب بهذا فليس تعريفا لماهية الكتاب بل تشخيصه في جواب أي كتاب تريد وان عرفوا القرآن بهذا فليس تعريفا لماهية القرآن أيضا بل تشخيصه (لان القرآن اسم يطلق على الكلام الازلي وعلى المقروء فهذا تعيين أحد محتمليه وهو المقروء) فان القرآن لفظ مشترك يطلق على الكلام الازلي الذي هو صفة للحق عز وعلا ويطلق أيضا على مايدل عليه وهو المقروء فكانه

قيل أي المعنيين تريد فقال مانقل الينا الخ أي نريد المقروء فعلى هذا لا يلزم الدور وانما يلزم الدور ان أريد تعريف ماهية القرآن لانه لو عرف ماهية القرآن بالمكتوب في المصحف فلا بد من معرفة ماهية المصحف فلا يكفي حينئذ معرفة المصحف ببعض الوجوه كالاشارة ونحوها ثم معرفة ماهية المصحف موقوفة على معرفة ماهية القرآن ثم أراد أن يبين ان القرآن ليس قابلا للحد بقوله (على ان الشخصي لايحد) فان الحد هو القول المعرف للشئ المشتمل على اجزائه وهذا لا يفيد معرفة الشخصيات بل لابد من الاشارة أو نحوها الى مشخصاتها لتحصل المعرفة اذا عرفت هذا فاعلم ان القرآن لما نزل به جبرائيل صلوات الله عليه فقد وجد مشخصا فان كان القرآن عبارة عن ذلك المشخص لا يقبل الحد لكونه شخصيا وان لم يكن عبارة عن ذلك المشخص

الكتاب هي ماهية القرآن فذكر أحدهما مغن عن ذكر الآخر فان قيل يفسر المصحف بما جمع فيه الصحائف مطلقا على ماهو موضوع في اللغة ويخرج منسوخ التلاوة عن التعريف بقيد التواتر فلا دور قلنا عدول عن الظاهر الى الخفي وعن الحقيقة الى المجاز العرفي فلا يحسن في التعريفات فان قيل تعريف الاصولي انما هو للمفهوم الكلي الصادق على المجموع وعلى كل بعض ومعرفة المصحف انما تتوقف على القرآن بمعنى المجموع الشخصي وهو معلوم معهود بين الناس يحفظونه ويتدارسونه فلا يشتبه عليهم فلا دور قلنا ولو سلم معرفة المجموع الشخصي بحقيقته بدون معرفة المفهوم الكلي فيبنى كلام المصنف على ان التعريف للمجموع الشخصي دون المفهوم الكلي (قوله بل تشخيصه) أي تمييزه بخواصه فان كلمة أي انما يطلب بها تمييز الشئ بما يخصه شخصا كان أو غيره (قوله يطلق على الكلام الازلي) كما في قوله عليه السلام القرآن كلام الله تعالى غير مخلوق الحديث وهو صفة قديمة منافية للسكوت والآفة ليست من جنس الحروف والاصوات لا تختلف الى الامر والنهي والاخبار ولا تتعلق بالماضي والحال والاستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة وسائر الصفات وهذا الكلام اللفظي الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها يسمى كلام الله تعالى والقرآن على معنى انه عبارة عن ذلك المعنى القديم الا ان الاحكام لما كانت في نظر الاصولي منوطة بالكلام اللفظي دون الازلي جعل القرآن اسما له واعتبر في تفسيره مايميزه عن المعنى القديم لا يقال التمييز يحصل بمجرد ذكر النقل فلا حاجة الى باقي القيود لانا نقول التعريف وان كان للتمييز لابد وان يساوي المعرف فذكر باقي القيود لتحصيل المساواة (قوله على ان الشخصي لايحد) لان معرفته لا تحصل الا بتعيين مشخصاته بالاشارة أو نحوها كالتعبير عنه باسمه العلم والحد لا يفيد ذلك لان غايته الحد التام وهو انما يشتمل على مقومات الشئ دون مشخصاته ولقائل ان يقول الشخصي مركب اعتباري وهو مجموع الماهية والتشخص فلم لا يجوز ان يحد بما يفيد معرفة الامرين لا يقال تعريف المركب الاعتباري لفظي والكلام في الحد الحقيقي لانا نقول لو سلم ذلك فمجموع القرآن مركب اعتباري لا محالة فحينئذ لا حاجة الى سائر المقومات ولا الى ماذكر في تشخيصه من التكلفات وقد يقال ان اقتصر في تعريف الشخصي على مقومات الماهية لم يختص بالشخصي فلم يفد التمييز الذي هو أقل مراتب التعريف وان ذكر معها العرضيات المشخصة أيضا لم يجب دوام صدقها لامكان زوالها فلا يكون حدا وفيه نظر لجواز ان يذكر معها العرضيات المشخصة وعند زوالها يزول المحدود أيضا أعني ذلك الشخصي فلا يضر عدم صدق الحد بل يجب والحق ان الشخصي يمكن ان يحد بما يفيد امتيازه عن جميع ما عداه بحسب الوجود لا بما يفيد تعينه وتشخصه بحيث لا يمكن اشتراكه بين كثيرين بحسب العقل فان ذلك انما يحصل بالاشارة لا غير (قوله على ان الحق هذا) وهو ان القرآن عبارة عن هذا المؤلف المخصوص الذي لا يختلف باختلاف المتلفظين للقطع بان مايقرأه كل واحد منا هو هذا القرآن المنزل على النبي عليه السلام بلسان جبريل عليه السلام ولو كان عبارة عن ذلك المشخص القائم بلسان جبريل عليه السلام لكان هذا امثالا له لا عينه ضرورة ان الاعراض

تتشخص

بل القرآن هذه الكلمات المركبة تركيبا خاصا سواء يقرأ جبرائيل أو زيد أو عمرو وعلى ان الحق هذا فقولنا على ان الشخصي لا يحد له تأويلان أحدهما انا لا نعني ان القرآن شخصي بل عنينا ان القرآن لما كان هو الكلام المركب تركيبا خاصا فانه لا يقبل الحد كما ان الشخصي لا يقبل الحد فكون الشخصي لا يحد جعل دليلا على ان القرآن لا يحد اذ معرفة كل منهما موقوفة على الاشارة اما معرفة الشخصي فظاهر واما معرفة القرآن فلا تحصل الا بان يقال هو هذه الكلمات ويقرأ من أوله الى آخره وثانيهما انا نقول لا مشاحة في الاصطلاح فنعني بالشخصي هذه الكلمات مع الخصوصيات التي لها مدخل في هذا التركيب فان الاعراض تنتهي بمشخصاتها الى حد لا يقبل التعدد

ولااختلاف باعتبار ذاتها بل باعتبار محلها فقط كالقصيدة المعينة لايمكن تعددها الابحسب محلها بان يقرأها زيد او عمرو

فعنينا بالشخصى هذا والشخصى بهذا المعنى لايقبل الحد فاذا سئل عن القرآن فانه لايعرف أصلا الابان يقال هو هذا التركيب المخصوص فيقرأ من أوله الى آخره فان معرفته لاتمكن الابهذا الطريق وقد عرف ابن الحاجب القرآن بانه الكلام المنزل للاعجاز بسورة منه فان حاول تعريف الماهية يلزم الدور أيضا لانه ان قيل ما السورة فلابد ان يقال بعض من القرآن أو نحو ذلك فيلزم الدور وان لم يحاول تعريف الماهية بل التشخيص و يعنى بالسورة هذا المعهود المتعارف كما عنينا بالمصحف لايرد الاشكال عليه ولا علينا (ونورد أبحاثه) أى ابحاث الكتاب (فى بابين الاول فى افادته المعنى) اعلم ان الغرض افادته الحكم الشرعى لكن افادته الحكم الشرعى موقوفة على افادته المعنى فلابد من البحث فى افادته المعنى فيبحث فى هذا الباب عن الخاص والعام والمشترك والحقيقة والمجاز وغيرها من حيث انها تفيد المعنى (والثانى فى افادته الحكم الشرعى) فيبحث فى الامر من حيث انه يوجب الوجوب وفى النهى من حيث انه يوجب الحرمة والوجوب والحرمة حكم شرعى * (الباب الاول لما كان القرآن نظما دالا على المعنى قسم اللفظ بالنسبة الى المعنى أربع تقسيمات)

تتشخص بمحالها فتتعدد بتعدد المحال وكذا الكلام فى كل كتاب أو شعر ينسب الى أحد فانه اسم لذلك المؤلف المخصوص سواء قرأه زيد أو عمرو أو غيرهما واذا تحققت هذا فالعلوم أيضا من هذا القبيل مثلا النحو عبارة عن القواعد المخصوصة سواء علمها زيد أو عمرو فالمعتبر فى جميع ذلك هو الوحدة فى غير المحال فعلى هذا التقدير الحق وهو ان القرآن ليس اسما للشخص الحقيقى القائم بلسان جبريل عليه السلام خاصة يكون لقوله على ان الشخصى لايحد تأويلان أحدهما ان الشخصى الحقيقى لايقبل الحد لانه لايمكن معرفته الابالاشارة ونحوها فكذا القرآن لايقبل الحد لانه لايمكن معرفة حقيقته الابان يقرأ من أوله الى آخره ويقال هو هذه الكلمات بهذا الترتيب وثانيهما ان يكون اصطلاحا على تسمية مثل هذا المؤلف الذى لايتعدد الابتعدد المحال شخصيا ويحكم بانه لايقبل الحد لامتناع معرفة حقيقته الابالاشارة اليه والقراءة من أوله الى آخره ولايخفى ان الكلام فى تعريف الحقيقة واما اذا قصد التمييز فهو ممكن بان يقال القرآن هو المجموع المنقول بين دفتى المصاحف تواترا كما يقال الكشاف هو الكتاب الذى صنفه جار الله فى تفسير القرآن والنحو علم يبحث فيه عن أحوال الكلام اعرابا وبناء (قوله فان الاعراض تنتهى) أى تبلغ بواسطة المشخصات حدا لايمكن تعددها الابتعدد المحال كقول امرئ القيس * قفا نبك من ذكرى حبيب ومنزل * الى آخر القصيدة فانه بواسطة مشخصاته من التأليف المخصوص من الحروف والكلمات والابيات والهيئة الحاصلة بالحركات والسكنات بلغ حدا لايمكن تعدده الابتعدد اللافظ حتى اذا انضاف اليه تشخص اللافظ أيضا يصير شخصيا حقيقيا لايتعدد أصلا فالمصنف اصطلح على تسمية مثل هذا المؤلف شخصيا قبل ان ينضاف اليه تشخص المحل ويصير شخصيا حقيقيا (قوله وقد عرف ابن الحاجب) ظاهر تعريفه للمجموع الشخصى دون المفهوم الكلى الا ان يقال المراد بسورة من جنسه فى البلاغة والفصاحة وعلى التقديرين لزوم الدور ممنوع لانا لانسلم توقف معرفة مفهوم السورة على معرفة القرآن بل هو بعض مترجم أوله وآخره توقيفا من كلام منزل قرآنا كان أو غيره بدليل سور الانجيل والزبور ولهذا احتاج الى قوله بسورة منه أى من ذلك الكلام المنزل فافهم (قوله ونورد ابحاثه) أى بيان أقسامه وأحواله المتعلقة بافادة المعانى واثبات الاحكام فالكلام فى تعريفه خارج عن ذلك والمراد بالابحاث المتعلقة بافادة المعانى ماله مزيد تعلق بافادة الاحكام ولم يبين فى علم العربية مستوفى كالخصوص والعموم والاشتراك ونحو ذلك لا كالاعراب والبناء والتعريف والتنكير وغير ذلك من مباحث العربية وان تعلقت بافادة المعانى لايقال المراد مايتعلق بافادة الكتاب المعنى وهذه تعم الكتاب وغيره لانا نقول وكذلك المباحث المورودة فى الباب الاول بل الثانى أيضا ولهذا قيل كان حقها ان تؤخر عن الكتاب والسنة الا ان نظم الكتاب لما كان متواترا محفوظا كانت مباحث النظم به أليق وألصق فذكر عقيبه (قوله لما كان القرآن) يريد ان اللفظ الدال على المعنى بالوضع لابد له من وضع للمعنى واستعمال فيه ودلالة عليه فتقسيم اللفظ بالنسبة الى معناه ان كان باعتبار وضعه له فهو الاول وان كان باعتبار استعماله فيه فهو الثانى وان كان باعتبار دلالته عليه فان اعتبر فيه الظهور والخفاء فهو الثالث والا فهو الرابع وجعل فخر الاسلام هذه الاقسام أقسام النظم والمعنى وجعل الاقسام الخارجة من التقسيمات الثلاث الاول ماهو صفة للفظ وأما الاقسام الخارجة من التقسيم الرابع فجعلها تارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة وبالدلالة وبالاقتضاء وتارة الاستدلال بالعبارة وبالاشارة والثابت بالدلالة وبالاقتضاء وتارة الوقوف بعبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه وذكر فى تفسيرها ماهو صفة للمعنى كالثابت بالنظم مقصودا أو غير مقصود والثابت بمعنى النظم والثابت بالزيادة على النص شرطا لصحته فذهب بعضهم الى أن أقسام التقسيم الرابع أقسام للمعنى والبواقى للنظم وبعضهم الى ان الدلالة والاقتضاء أقسام للمعنى والبواقى للنظم وصرح المصنف

بان الجميع أقسام اللفظ بالنسبة الى المعنى أخذا بالحاصل وميلا الى الضبط فاقسام التقسيم الرابع هو الدال بطريق العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء وعدم الالتفات الى العبارات واختلافها من دأب المشايخ وعلى ماذكر من تقسيم اللفظ بالنسبة الى المعنى يحمل قولهم أقسام النظم والمعنى كما قالوا القرآن هو النظم والمعنى جميعا وأرادوا انه النظم الدال على المعنى للقطع بان كونه عربيا مكتوبا فى المصاحف منقولا بالتواتر صفة للفظ الدال على المعنى لا لمجموع اللفظ والمعنى وكذا الاعجاز يتعلق بالبلاغة وهى من الصفات الراجعة الى اللفظ باعتبار افادته المعنى فانه اذا قصدت تأدية المعانى بالتراكيب حدثت اغراض مختلفة تقتضى اعتبار كيفيات وخصوصيات فى النظم فان روعيت على ماينبغى بقدر الطاقة صار الكلام بليغا واذا بلغ فى ذلك حدا يمتنع معارضته صار معجزا فالاعجاز صفة النظم باعتبار افادته المعنى لا صفة النظم والمعنى وقد يقال ان معنى القرآن نفسه أيضا معجز لان الاطلاع عليه خارج عن طوق البشر كما نقل ان تفسير الفاتحة أوقار من العلم والجواب ان هذا أيضا من اعجاز النظم لانه يحتمل من المعانى مالا يحتمله كلام آخر ومقصود المشايخ من قولهم هو النظم والمعنى جميعا دفع التوهم الناشئ من قول أبى حنيفة رحمه الله بجواز القراءة بالفارسية فى الصلاة ان القرآن عنده اسم للمعنى خاصة (قوله المراد بالنظم ههنا اللفظ) لا يقال النظم على مافسره المحققون هو ترتيب الالفاظ مترتبة المعانى متناسقة الدلالات على وفق مايقتضيه العقل لا توالها فى النطق وضم بعضها الى بعض كيفما اتفق أو هو الالفاظ المترتبة بهذا الاعتبار حتى لو قيل * فى قفا نبك من ذكرى حبيب * نبك قفا من حبيب ذكرى كان لفظا لا نظما لانا نقول هو يطلق فى هذا المقام على المفرد حيث ينقسم الى الخاص والعام والمشترك ونحو ذلك فالمراد به اللفظ لاغير اللهم الا أن يقال المراد باقسام النظم الاقسام المتعلقة بالنظم بان تقع صفة لمفرداته والالفاظ الواقعة فيه لا صفة للنظم نفسه اذ الموصوف بالخاص والعام والمشترك ونحو ذلك عرفا هو اللفظ دون النظم فان قيل كما ان اللفظ يطلق على الرمى فكذا النظم على الشعر فينبغى ان يحترز عن اطلاقه قلنا النظم حقيقة فى جمع اللؤلؤ فى السلك ومنه نظم الشعر واللفظ حقيقة فى الرمى ومنه اللفظ بمعنى التكلم فاوثر النظم رعاية للادب واشارة الى تشبيه الكلمات بالدرر (قوله بل اعتبر المعنى) لان مبنى النظم على التوسعة والمعنى هو المقصود لا سيما فى حالة المناجاة فرخص فى اسقاط لزوم النظم ورخصة الاسقاط لا تختص بالعذر وذلك فيمن لا يتهم بشئ من البدع وقد تكلم بكلمة أو أكثر غير مؤولة ولا محتملة للمعانى وقيل من غير اختلال النظم حتى تبطل الصلاة بقراءة التفسير فيها اتفاقا وقيل من غير تعمد والا لكان مجنونا فيداوى أو زنديقا فيقتل وأما الكلام فى ان ركن الشئ كيف لا يكون لازما فسيجيء فان قيل ان كان المعنى قرآنا يلزم عدم اعتبار النظم فى القرآن وعدم صدق الحد أعنى المنقول بين دفتى المصاحف تواترا عليه وان لم يكن قرآنا يلزم عدم فرضية قراءة القرآن فى الصلاة قلنا أقام العبارة الفارسية مقام النظم المنقول فجعل النظم مرعيا منقولا فى المصاحف تقديرا وان لم يكن تحقيقا أو حمل قوله تعالى فاقرؤا ماتيسر من القرآن على وجوب رعاية المعنى دون اللفظ بدليل لاح له فان قيل فعلى الاول يلزم فى الآية الجمع بين الحقيقة والمجاز وذا لا يجوز اذ القرآن حقيقة فى النظم العربى المنقول مجاز فى غيره قلنا ممنوع لجواز ان يراد الحقيقة ويثبت الحكم فى المجاز بالقياس أو دلالة النص نظرا الى أن المعتبر هو المعنى على ماسبق (قوله بغير العربية) اشارة الى أن الفارسية وغيرها سواء فى ذلك الحكم وقيل الخلاف فى الفارسية لا غير (قوله حتى لو قرأ آية) اشارة الى أنه لا يجوز الاعتياد والمداومة على القراءة بالفارسية للجنب والحائض بل للمتطهر أيضا فان قيل المتأخرون على أنه تجب سجدة التلاوة بالقراءة بالفارسية ويحرم لغير المتطهر مس مصحف كتب بالفارسية فقد جعل النظم غير لازم فى ذلك أيضا فلا يصح قوله خاصة قلنا بنى كلامه على رأى المتقدمين فانه لا نص عنهم فى ذلك والمتأخرون بنوا الامر على الاحتياط لقيام الركن المقصود أعنى

المراد بالنظم ههنا اللفظ الا ان فى اطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب لان اللفظ فى الاصل اسقاط شئ من الفم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ وقد روى عن أبى حنيفة رحمه الله انه لم يجعل النظم ركنا لازما فى حق جواز الصلاة خاصة بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية فى الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وانما قال خاصة لانه جعله لازما فى غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز لانه ليس بقرآن لعدم النظم

لكن الاصح أنه رجع عن هذا القول أي عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول في المتن بل قلت ان القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشايخنا قالوا ان القرآن هو النظم والمعنى والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الاول من التقاسيم الاربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع الى الخاص والعام والمشترك كما سيأتي وهذا ماقال فخر الاسلام رحمه الله الاول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال انه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما يجيء (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) وهذا ماقال فخر الاسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم وانما جعلت هذا التقسيم ثالثا واعتبار الاستعمال ثانيا على عكس ماأورده فخر الاسلام لان الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه (ثم في كيفية دلالته عليه) وهذا ماقال فخر الاسلام والرابع في وجوه الوقوف على أحكام النظم

المعنى (قوله لكن الاصح أنه رجع) الى قولهما على ماروى نوح بن أبي مريم عنه قال فخر الاسلام لان ماقاله يخالف كتاب الله تعالى ظاهرا حيث وصف المنزل بالعربي وقال صدر الاسلام أبو اليسر هذه مسئلة مشكلة اذ لا يتضح لاحد ماقاله أبو حنيفة رحمه الله تعالى وقد صنف الكرخي فيها تصنيفا طويلا ولم يأت بدليل شاف (قوله باعتبار وضعه) بيان للتقسيمات الاربع اجمالا وفي لفظ ثم دلالة على ترتيبها على الوجه المذكور لان السابق في الاعتبار هو وضع اللفظ للمعنى ثم استعماله فيه ثم ظهور المعنى وخفاؤه من اللفظ المستعمل فيه وبعد ذلك البحث عن كيفية دلالة اللفظ على المعنى المستعمل هو فيه ظاهرا كان أو خفيا وفخر الاسلام قدم التقسيم باعتبار ظهور المعنى وخفائه عن اللفظ على التقسيم باعتبار استعماله في المعنى نظرا الى أن التصرف في الكلام نوعان تصرف في اللفظ وتصرف في المعنى والاول مقدم ثم الاستعمال مرتب على ذلك حتى كانه لوحظ أولا المعنى ظهورا أو خفاء ثم استعمل اللفظ فيه فاللفظ بالنسبة الى المعنى ينقسم بالتقسيم الاول عند القوم الى الخاص والعام والمشترك والمؤول لانه ان دل على معنى واحد فاما على الانفراد وهو الخاص أو على الاشتراك بين الافراد وهو العام وان دل على معان متعددة فان ترجح البعض على الباقي فهو المؤول والا فهو المشترك والمصنف أسقط المؤول عن درجة الاعتبار وأدرج الجمع المنكر وبالتقسيم الثاني الى الحقيقة والمجاز والصريح والكناية لانه ان استعمل في موضوعه فحقيقة والا فمجاز وكل منهما ان ظهر مراده فصريح وان استتر فكناية وبالتقسيم الثالث الى الظاهر والنص والمفسر والمحكم والى مقابلاتها لانه ان ظهر معناه فاما أن يحتمل التأويل أولا فان احتمل فان كان ظهور معناه لمجرد صيغته فهو الظاهر والا فهو النص وان لم يحتمل فان قبل النسخ فهو المفسر وان لم يقبل فهو المحكم وان خفي معناه فاما أن يكون خفاؤه لغير الصيغة فهو الخفي أو لنفسها فان أمكن ادراكه بالتأمل فهو المشكل والا فان كان البيان مرجوا فيه فهو المجمل والا فهو المتشابه وبالتقسيم الرابع الى الدال بطريق العبارة وبطريق الاشارة وبطريق الدلالة وبطريق الاقتضاء لانه ان دل على المعنى بالنظم فان كان مسوقا له فعبارة والا فاشارة وان لم يدل عليه بالنظم فان دل عليه بالمفهوم لغة فهو الدلالة والا فهو الاقتضاء والعمدة في ذلك هو الاستقراء الا أن هذا أوجه الضبط فان قلت من حق الاقسام التباين والاختلاف وهو منتف في هذه الاقسام ضرورة صدق بعضها على بعض كما لا يخفى قلت هذه تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة فلا يلزم التباين والاختلاف بين جميع أقسامها بل بين الاقسام الخارجة من تقسيم تقسيم وهذا كما يقسم الاسم تارة الى المعرب والمبني وتارة الى المعرفة والنكرة مع أن كلا منهما اما معرب أو مبني على أنه لو جعل الجميع أقساما متقابلة لكفى فيها الاختلاف بالحيثيات والاعتبارات كما في أقسام التقسيم الاول فان لفظ العين مثلا عام من حيث انه يتناول جميع أفراد الباصرة ومشترك من حيث انه وضع للباصرة وغيرها وكذا التقسيم الثاني ـ (قوله وهذا ماقال) عبر فخر الاسلام عن التقسيم الاول بقوله في وجوه النظم صيغة ولغة فقيل الصيغة واللغة مترادفان والمقصود واحد وهو تقسيم النظم باعتبار معناه نفسه لا باعتبار المتكلم والسامع والاقرب ماذكره المصنف وهو انه عبارة عن الوضع لان الصيغة هي الهيئة العارضة للفظ باعتبار الحركات والسكنات وتقديم بعض الحروف على بعض واللغة هي اللفظ الموضوع والمراد بها ههنا مادة اللفظ وجوهر حروفه بقرينة انضمام الصيغة اليها والواضع كما عين حروف ضرب بازاء المعنى المخصوص عين هيئته بازاء معنى المضي فاللفظ لا يدل على معناه الا بوضع المادة والهيئة فعبر بذكرهما عن وضع اللفظ وعبر عن التقسيم الثاني بقوله في وجوه استعمال ذلك النظم وجريانه في باب البيان أي في طرق استعماله من أنه في الموضوع له فيكون حقيقة أو في غيره فيكون مجازا أو في طريق جريان النظم في بيان المعنى واظهاره من أنه بطريق الوضوح فيكون صريحا أو بطريق الاستتار فيكون كناية وعن الثالث بقوله في وجوه البيان بذلك النظم أي في طرق اظهار المعنى ومراتبه وعن الرابع بقوله في معرفة وجوه الوقوف على المراد

والمعانى أى معرفة طرق اطلاع السامع على مراد المتكلم ومعانى الكلام بانه يطلع عليه من طريق العبارة أو الاشارة أو غيرهما (**قوله التقسيم الاول**) اللفظ الموضوع اما أن يكون وضعه لكثير أو لواحد والاول اما أن يكون وضعه للكثير بوضع كثير أولا فان كان بوضع كثير فهو المشترك والا فاما أن يكون الكثير محصورا فى عدد معين بحسب دلالة اللفظ أولا فان لم يكن محصورا فان كان اللفظ مستغرقا لجميع مايصلح له من آحاد ذلك الكثير فهو العام والا فهو الجمع المنكر ونحوه وان كان محصورا فى عدد معين فهو من أقسام الخاص والثانى وهو ما يكون وضعه لواحد شخصى أو نوعى أو جنسى أيضا من أقسام الخاص فينحصر اللفظ بهذا التقسيم فى المشترك والعام والخاص والواسطة بينهما فالمشترك ماوضع لمعنى كثير بوضع كثير ومعنى الكثرة مايقابل الوحدة لامايقابل القلة فيدخل فيه المشترك بين المعنيين فقط وهذا التعريف شامل للاسماء التى وضعت أولا للمعانى الجنسية ثم نقلت الى المعانى العلمية لمناسبة أولا لمناسبة بل لجميع الالفاظ المنقولة والالفاظ الموضوعة فى اصطلاح لمعنى وفى اصطلاح آخر لمعنى آخر كالزكاة والفعل والدوران ونحو ذلك وليست من المشترك على ماصرح به البعض * والعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق بجميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة وأما بالنسبة الى أفراد معنى واحد له كالعيون لافراد العين الجارية فهو عام مندرج تحت الحد والاقرب ان يقال هذا القيد للتحقيق والايضاح لان المشترك بالنسبة الى معانيه المتعددة ليس بمستغرق على ماسيجىء فان قيل المراد بالاستغراق اعم من ان يكون على سبيل الشمول كما فى صيغ الجموع واسمائها مثل الرجال والقوم أو على سبيل البدل كما فى مثل من دخل دارى أولا فله كذا والمشترك مستغرق لمعانيه على سبيل البدل قلنا فحينئذ يدخل فى حد العام النكرة المثبتة فانها تستغرق كل فرد على سبيل البدل فان قيل هى ليست بموضوعة للكثير قلنا نعم وسلم فانما يصلح جوابا عن النكرة المفردة دون الجمع المنكر فانه يستغرق الآحاد على سبيل البدل عند القائلين بعدم عمومه أيضا والمراد بالوضع للكثير الوضع لكل واحد من وحدان الكثير أولامر يشترك فيه وحدان الكثير أو لمجموع وحدانه من حيث هو مجموع فيكون كل واحد من الوحدان نفس الموضوع له أو جزئيا من جزئياته أو جزأ من اجزائه و بهذا الاعتبار يندرج فيه المشترك والعام وأسماء العدد فان قيل فيندرج فيه مثل زيد وعمرو ورجل وفرس أيضا لانه موضوع للكثير بحسب الاجزاء قلنا المعتبر هو الاجزاء المتفقة فى الاسم كآحاد المائة فانها تناسب جزئيات المعنى الواحد المتحدة بحسب ذلك المفهوم فان قيل النكرة المنفية عام ولم توضع للكثيرة قلنا الوضع اعم من الشخصى والنوعى وقد ثبت من استعمالهم للنكرة المنفية ان الحكم منفى عن الكثير الغير المحصور واللفظ مستغرق لكل فرد فى حكم النفى بمعنى عموم النفى عن الآحاد فى المفرد وعن المجموع فى الجمع لانفى العموم وهذا معنى الوضع النوعى لذلك وكون عمومها عقليا ضروريا بمعنى ان انتفاء فرد مبهم لا يمكن الا بانتفاء كل فرد لاينافى ذلك لايقال النكرة المنفية مجاز والتعريف للعام الحقيقى لانا نقول لانسلم انها مجاز كيف ولم تستعمل الا فيما وضعت له بالوضع الشخصى وهو فرد مبهم وقد صرح المحققون من شارحى أصول ابن الحاجب بانها حقيقة ومعنى كون الكثير غير محصور ان لا يكون فى اللفظ دلالة على انحصاره فى عدد معين والا فالكثير المتحقق محصور لامحالة لايقال المراد بغير المحصور مالايدخل تحت الضبط والعد بالنظر اليه لانا نقول فحينئذ يكون لفظ السموات موضوعا للكثير محصور ولفظ ألف ألف موضوعا للكثير غير محصور والامر بالعكس ضرورة ان الاول عام والثانى اسم عدد لايقال هذا القيد مستدرك لان الاحتراز عن أسماء العدد حاصل بقيد الاستغراق لمايصلح له ضرورة ان لفظ المائة مثلا انما يصلح لجزئيات المائة لالمايتضمنها المائة من الآحاد لانا نقول اراد بالصلوح صلوح اسم الكلى لجزئياته أو الكل لاجزائه فاعتبر الدلالة مطابقة

(التقسيم الاول) أى الذى باعتبار وضع اللفظ للمعنى (اللفظ ان وضع للكثير وضعا متعددا فمشترك) كالعين مثلا وضع تارة للباصرة وتارة للذهب وتارة لعين الميزان (أو وضعا واحدا) أى وضع للكثير وضعا واحدا (والكثير غير محصور فعام ان استغرق جميع مايصلح له والا فجمع منكر ونحوه) فالعام لفظ وضع وضعا واحدا لكثير غير محصور مستغرق جميع مايصلح له فقوله وضعا واحدا يخرج المشترك والكثير يخرج مالم يوضع لكثير كزيد وعمرو وغير محصور يخرج أسماء العدد فان المائة مثلا وضعت وضعا واحدا للكثير وهى مستغرقة جميع مايصلح له لكن الكثير محصور وقوله مستغرق جميع مايصلح له يخرج الجمع المنكر نحو رأيت رجالا وهذا معنى

أو تضمنا وبهذا الاعتبار صار صيغ الجموع واسماؤها مثل الرجال والمسلمين والرهط والقوم بالنسبة الى الآحاد مستغرقة لما تصلح له فدخلت فى الحد وقوله مستغرق مرفوع صفة لفظ ومعنى استغراقه لما يصلح له تناوله لذلك بحسب الدلالة (قوله والاجمع منكر) المعتبر فى العام عند فخر الاسلام و بعض المشايخ هوانتظام جمع من المسميات باعتبار امر يشترك فيه سواء وجد الاستغراق أم لا فالجمع المنكر عندهم عام سواء كان مستغرقا أولا والمصنف لما اشترط الاستغراق على ماهو اختيار المحققين فالجمع المنكر يكون واسطة بين العام والخاص عند من يقول بعدم استغراقه وعاما عند من يقول باستغراقه وعلى هذا التقدير يكون المراد بالجمع المنكر فى قوله والاجمع منكرا الجمع الذى تدل قرينة على عدم استغراقه مثل رأيت اليوم رجالا وفى الدار رجال الان هذا غير مختص بالجمع المنكر بل كل عام مقصور على البعض بدليل العقل أو غيره يلزم ان يكون واسطة جمعا منكرا أو نحوه على مقتضى عبارة المصنف لدخوله فى قوله وان لم يستغرق فجمع منكر ونحوه وفساده بين (قوله أو باعتبار النوع كرجل وفرس) اشارة الى ان النوع فى عرف الشرع قد يكون نوعا منطقيا كالفرس وقد لا يكون كالرجل فان الشرع قد يجعل الرجل والمرأة نوعين مختلفين نظرا الى اختصاص الرجل باحكام مثل النبوة والامامة والشهادة فى الحدود والقصاص ونحو ذلك (قوله ثم المشترك) ذكر فخر الاسلام وغيره ان أقسام النظم صيغة ولغة أربعة الخاص والعام والمشترك والمؤول وفسر المؤول بما ترجح من المشترك بعض وجوهه بغالب الرأى وأورد عليه ان المؤول قد لا يكون من المشترك وترجحه قد لا يكون بغالب الرأى كما ذكر فى الميزان ان المجمل والمشكل والخفى والمشترك اذا لحقها البيان بدليل قطعى يسمى مفسرا واذا زال خفاؤها بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى مؤولا وأجيب عن الاول بان ليس المراد تعريف مطلق المؤول بل المؤول من المشترك لانه الذى من أقسام النظم صيغة ولغة وعن الثانى بان غالب الرأى معناه الظن الغالب سواء حصل من خبر الواحد أو القياس أو التأمل فى الصيغة كما فى ثلاثة قروء ومعنى كونه من أقسام النظم صيغة ولغة ان الحكم بعد التأويل مضاف الى الصيغة وقيل المراد بغالب الرأى التأمل والاجتهاد فى نفس الصيغة وقيد بالاشتراك والترجيح بالاجتهاد والتأمل فى نفس الصيغة ليتحقق كونه من أقسام النظم صيغة ولغة فان المشترك موضوع لمعان متعددة يحتمل كلا منها على سبيل البدل فاذا حمل على أحدها بالنظر فى الصيغة أى اللفظ الموضوع لم يخرج عن أقسام النظم صيغة ولغة أى وضعا بخلاف ما اذا حمل عليه بقطعى فانه يكون تفسيرا لا تأويلا أو بقياس أو خبر واحد فانه لا يكون بهذا الاعتبار من أقسام النظم صيغة ولغة وكذا اذا لم يكن مشتركا بل خفيا أو مجملا أو مشكلا فازيل خفاؤه بقطعى أو ظنى (قوله وأيضا الاسم الظاهر) قيد بذلك لان المضمر خارج عن الاقسام وكذا اسم الاشارة فكأنه أراد ماليس بمضمر ولا اسم اشارة والصفة بمقتضى هذا التقسيم اسم مشتق يكون معناه عين ماوضع له المشتق منه مع وزن المشتق فالضارب لفظ مشتق من الضرب معناه معنى الضرب مع الفاعل والمضروب معناه معنى الضرب مع المفعول وهذا معنى قولهم مادل على ذات مبهمة ومعنى معين يقوم بها واحترز بقوله مع وزن المشتق عن اسم الزمان والمكان والآلة ونحو ذلك من المشتقات اذ ليس معنى المقتل هو القتل مع المفعل ومعنى المفتاح هو الفتح مع المفعال اذ التعبير عما يصدر عنه الفعل أو يقع عليه بالفاعل أو المفعول شائع بخلاف التعبير عن المكان والآلة بالمفعل والمفعال ولقائل أن يقول هذا التفسير لا يصدق الا على صفة تكون على وزن الفاعل أو المفعول لان التعبير عما يقوم به المعنى انما يكون بالفاعل أو المفعول لا بالافعل والفعلان والفعل والمستفعل والمفعلل ونحو ذلك فليس معنى الابيض والافضل مثلا هو البياض والفضل مع الافعل ولا معنى العطشان هو العطش مع الفعلان ولا معنى الخير هو الخيرية مع الفعل ولا معنى المستخرج والمدحرج هو الاستخراج والدحرجة مع المستفعل والمفعلل وان منع ذلك تمنع خروج اسم

قوله والاجمع منكر أى وان لم يستغرق جميع مايصلح له وقوله ونحوه مثل رايت جماعة من الرجال فعلى قول من لا يقول بعموم الجمع المنكر يكون الجمع المنكر واسطة بين الخاص والعام وعلى قول من يقول بعمومه يراد بالجمع المنكر ههنا الجمع المنكر الذى تدل القرينة على انه غير عام فان هذا يكون واسطة بين العام والخاص نحو رأيت اليوم رجالا فان من المعلوم ان جميع الرجال غير مرئى (وان كان) أى الكثير (محصورا) كالعدد والتثنية (أو وضع للواحد فخاص) سواء كان الواحد باعتبار الشخص كزيد أو باعتبار النوع كرجل وفرس (ثم المشترك ان ترجح بعض معانيه بالرأى يسمى مؤولا) أصحابنا قسموا اللفظ باعتبار الصيغة واللغة أى باعتبار الوضع على الخاص والعام والمشترك والمؤول وانما لم أورد المؤول فى القسمة لانه ليس باعتبار الوضع بل باعتبار رأى المجتهد ثم ههنا تقسيم آخر لا بد من معرفته ومعرفة الاقسام التى تحصل منه وهو هذا (وأيضا الاسم الظاهر ان كان معناه عين ماوضع له المشتق منه مع وزن المشتق فصفة والا فان تشخص معناه فعلم والا فاسم جنس

وهما اما مشتقان أولا ثم كل من الصفة واسم الجنس ان أريد به المسمى بلا قيد فمطلق أو معه فمقيد أو اشخاصه كلها فعام أو بعضها معينا فمعهود أو منكرا فنكرة فهي ماوضع لشئ لا بعينه عند الاطلاق للسامع والمعرفة ماوضع لمعين عند الاطلاق

له) أي للسامع وانما قلت عند الاطلاق اذ لا فرق بين المعرفة والنكرة في التعيين وعدم التعيين عند الوضع وانما قلت للسامع لانه اذا قال جاءني رجل يمكن أن يكون الرجل متعينا للمتكلم فعلم من هذا التقسيم حد كل واحد من الاقسام وعلم ان المطلق من أقسام الخاص لان المطلق وضع للواحد النوعي واعلم انه يجب في كل قسم من هذه الاقسام ان يعتبر من حيث هو كذلك حتى لا يتوهم التنافي بين كل قسم وقسم فان بعض الاقسام قد يجتمع مع بعض وبعضها لا مثل قولنا جرت العيون فمن حيث ان العين وضعت تارة للباصرة وتارة لعين الماء تكون العين مشتركة بهذه الحيثية ومن حيث ان العيون شاملة لافراد تلك الحقيقة وهي عين الماء مثلا تكون عامة بهذه الحيثية فعلم انه لا تنافي بين العام والمشترك لكن بين العام والخاص تناف اذ لا يمكن ان يكون اللفظ الواحد خاصا وعاما بالحيثيتين فاعتبر هذا في البواقي فانه سهل بعد الوقوف على الحدود التي ذكرنا * (فصل الخاص من حيث هو خاص) أي من غير اعتبار العوارض والموانع كالقرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة مثلا

بخلاف

المكان والآلة للقطع بان القول بان معنى المقتل هو القتل مع المفعل ليس بابعد من القول بان الابيض معناه البياض مع الافعل والمدحرج معناه الدحرجة مع المفعلل (قوله وهما) أي العلم واسم الجنس اما مشتقان كحاتم ومقتل ولا يصح التمثيل بنحو ضارب لانه جعل الصفة قسيما لاسم الجنس أولا كزيد ورجل والاشتقاق يفسر تارة باعتبار العلم فيقال هو ان تجد بين اللفظين تناسبا في أصل المعنى والتركيب فترد أحدهما الى الآخر فالمردود مشتق والمردود اليه مشتق منه وتارة باعتبار العمل فيقال هو ان تأخذ من اللفظ ما يناسبه في حروفه الاصول وترتيبها فتجعله دالا على معنى يناسب معناه فالمأخوذ مشتق والمأخوذ منه مشتق منه ولا يخفى أن العلم لا يكون مشتقا باعتبار المعنى العلمي بل باعتبار المعنى الاصلي المنقول عنه فالمشتق حقيقة هو اسم الجنس لا غير (قوله ان أريد منه المسمى بلا قيد فمطلق) مشعر بان المراد في المطلق نفس المسمى دون الفرد وليس كذلك للقطع بان المراد بقوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة تحرير فرد من أفراد هذا المفهوم غير مقيد بشئ من العوارض (قوله فهي ماوضع) لما كان الخارج من التقسيم بعض أنواع النكرة وهو ما استعمل في الفرد دون نفس المسمى وفي مقابلته بعض أقسام المعرفة وهو المعهود الذهني أورد تعريفي المعرفة والنكرة على ما يشتمل الاقسام كلها (قوله عند الاطلاق للسامع) قيدان للتعين وعدمه والاحسن في تعريفهما ما قيل ان المعرفة ما وضع ليستعمل في شئ بعينه والنكرة ما وضع ليستعمل في شئ لا بعينه فالمعتبر في التعين وعدمه ان يكون ذلك بحسب دلالة اللفظ ولا عبرة بحالة الاطلاق دون الوضع ولا بما عند السامع دون المتكلم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه اذا قال جاءني رجل يمكن ان يكون الرجل معينا للسامع أيضا الا انه ليس بحسب دلالة اللفظ (قوله واعلم انه يجب الخ) يريد ان تمايز الاقسام المذكورة ليس بحسب الذات بل بحسب الحيثيات والاعتبارات والحيثيتان قد لا تتنافيان كالوضع الكثير للمعنى الكثير ووضع واحد لافراد معنى واحد كما في لفظ العيون فانه عام من حيث انه وضع وضعا واحدا لافراد العين الجارية ومشترك من حيث انه وضع وضعا كثيرا للعين الجارية والعين الباصرة والشمس والذهب وغير ذلك وقد تتنافيان كالوضع لكثير غير محصور والوضع لواحد أو لكثير محصور فاللفظ الواحد لا يكون عاما وخاصا باعتبار الحيثيتين لان الحيثيتين متنافيتان لا تجتمعان في لفظ واحد وما ذكر من ان النكرة الموصوفة خاصة من وجه عامة من وجه فسيجيء جوابه هذا غاية ما تكلفت لتقرير هذا التقسيم وتبيين أقسامه والكلام بعد موضع نظر (قوله فصل) لما فرغ عن الكلام في نفس التقسيم أورد ستة فصول للاحكام المتعلقة بالاقسام الاول في حكم الخاص الثاني في حكم العام الثالث في قصر العام الرابع في ألفاظ العام الخامس في المطلق والمقيد السادس في المشترك وقد علم مما سبق ان الخاص لفظ وضع لواحد أو لكثير محصور وضعا واحدا وأشرنا الى ان مثل لفظ المائة أيضا موضوع لواحد بالنوع كالرجل والفرس الا ان المصنف جعله قسيما له نظرا الى اشتمال معناه على اجزاء متفقة فاحتاج في التعريف الى كلمة أو وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الخاص كل لفظ وضع لمعنى واحد على الانفراد وكل اسم وضع لمسمى معلوم على الانفراد فقيل المراد بالمعنى مدلول اللفظ واحترز بقيد الوحدة عن المشترك وبقيد الانفراد عن العام ولم يخرج التثنية لانه أراد بالانفراد عدم المشاركة بين الافراد وقدم التعريف بهذا الا انه أفرد خصوص العين بالذكر بطريق عطف الخاص على العام تنبيها على كمال مغايرته لخصوص الجنس والنوع وقوة خصوصه بحيث لا شركة في مفهومه أصلا ولا يخفى ما في هذا من التكلف وقيل المراد بالمعنى ما يقابل العين كالعلم والجهل وهذا التعريف لقسمي الخاص الاعتباري والحقيقي تنبيها على جريان الخصوص في المعاني والمسميات

(يوجب الحكم) فاذا قلنا زيد عالم فزيد خاص فيوجب الحكم بالعلم على زيد وأيضا العلم لفظ خاص بمعناه فيوجب الحكم بذلك الامر الخاص على زيد (قطعا) وسيجيء انه يراد بالقطع معنيان والمراد ههنا المعنى

الاعم وهو ان لا يكون له احتمال ناشئ عن دليل لا ان لا يكون له احتمال أصلا (في قوله تعالى ثلاثة قروء لا يحمل القرء على الطهر والا فان احتسب الطهر الذي طلق فيه يجب طهران وبعض وان لم يحتسب تجب ثلاثة وبعض) اعلم ان القرء لفظ مشترك وضع للحيض ووضع للطهر في قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلاثة قروء المراد من القرء الحيض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى والطهر عند الشافعي رحمه الله تعالى فنحن نقول لو كان المراد الطهر لبطل موجب الخاص وهو لفظ ثلاثة لانه لو كان المراد الطهر والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر فالطهر الذي طلق فيه ان لم يحتسب من العدة يجب ثلاثة اطهار وبعض وان احتسب كما هو مذهب الشافعي يجب طهران وبعض (على ان بعض الطهر ليس بطهر والا لكان الثالث كذلك) جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال لم قلتم انه اذا احتسب يكون الواجب طهرين وبعضا بل الواجب ثلاثة لان بعض الطهر طهر فان الطهر أدنى ما يطلق عليه لفظ الطهر وهو طهر ساعة مثلا فنقول في جوابه ان بعض الطهر ليس بطهر لانه لو كان كذلك لا يكون بين الاول والثالث فرق فيكفي في الثالث بعض طهر فينبغي أنه اذا مضى من الثالث شيء يحل لها التزوج وهذا خلاف الاجماع وهذا الجواب قاطع لشبهة الشافعي رحمه الله وقد تفردت بهذا

بخلاف العموم فانه لا يجري في المعاني وهذا وهم اذ ليس المراد بعدم جريان العموم في المعاني انه مختص باسم العين دون اسم المعنى للقطع بان مثل لفظ العلوم والحركات عام بل المراد ان المعنى الواحد لا يعم متعددا واعترض أيضا بانه اذا كان تعريفا لقسمي الخاص كان الواجب ان يورد كلمة أو دون الواو ضرورة ان المحدود ليس مجموع القسمين وجوابه ان المراد ان هذا بيان للتسمية على وجه يؤخذ منه تعريف قسمي الخاص بدليل انه ذكر كلمة كل والخاص اسم لكل من القسمين لا لاحد القسمين على ان الواو قد تستعمل بمعنى أو وقيل المراد ان لفظ الخاص مقول بالاشتراك على معنيين أحدهما الخاص مطلقا والآخر خاص الخاص أعني الاسم الموضوع للمسمى المعلوم أي المعين المشخص (قوله يوجب الحكم) أي يثبت اسناد أمر الى آخر على ما ذكر في مثل زيد عالم ان زيدا خاص فيوجب الحكم بثبوت العلم له وكذا عالم ولو فسر بالحكم الشرعي بناء على أن الكلام في خاص الكتاب المتعلق بالاحكام لم يبعد فان قيل الموجب للحكم هو الكلام لا زيد أو عالم قلنا كأنه أراد ان له دخلا في ذلك وعبارتهم في هذا المقام ان الخاص يتناول مدلوله قطعا ويقينا لما أريد به من الحكم الشرعي كلفظة الثلاثة في ثلاثة قروء يتناول الآحاد المخصوصة قطعا لاجل ما أريد به من تعلق وجوب التربص به (قوله قطعا) أي على وجه يقطع الاحتمال الناشئ عن دليل وسيجيء في آخر التقسيم الثالث ان القطع يطلق على نفي الاحتمال أصلا وعلى نفي الاحتمال الناشئ عن دليل وهذا أعم من الاول لان الاحتمال الناشئ عن دليل أخص من مطلق الاحتمال ونقيض الاخص أعم من نقيض الاعم فلذا قال والمراد ههنا المعنى الاعم (قوله في قوله تعالى ثلاثة قروء) بيان لتفريعات على أن موجب الخاص قطعي تقرير الاول ان القرء ان حمل على الطهر بطل موجب الثلاثة اما بالنقصان من مدلولها ان اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق واما بالزيادة ان لم يعتبر وهو ظاهر فان قيل كلاهما جائز ان أما النقصان فكما في اطلاق الاشهر على شهرين وبعض شهر في قوله تعالى الحج أشهر معلومات وأما الزيادة فيلزمكم من حمل القرء على الحيض فيما اذا طلقها في الحيض فانه لا يعتبر بتلك الحيضة فالواجب ثلاث حيض وبعض أجيب عن الاول بان الكلام في الخاص وأشهر ليس كذلك بل هو عام أو واسطة وعن الثاني بانه وجب تكميل الحيضة الاولى بالرابعة فوجبت بتمامها ضرورة ان الحيضة الواحدة لا تقبل التجزئة ومثله جائز في العدة كما في عدة الامة فانها على النصف من عدة الحرة وقد جعلت قرأين ضرورة وليس الواجب عند الشافعي ثلاثة اطهار غير الطهر الذي وقع فيه الطلاق حتى يتأتى له مثل ذلك وأيضا الظاهر حمل الكلام على الطلاق المشروع الواقع في الطهر لانه المقصود بنظر الشرع في بيان ما يتعلق به من الاحكام ويعرف حكم غير المشروع بدلالة نص أو اجماع أو كأن قوله والطلاق المشروع هو الذي يكون في حالة الطهر اشارة الى هذا وعلى أصل الاستدلال منع لطيف وهو انا لا نسلم انه اذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب ثلاثة أطهار وبعضا بل الواجب بالشرع لا يكون الا الاطهار الثلاثة الكاملة ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة لا باعتبار انه مما وجب بالعدة لكنه لا يفيد الشافعي لانه لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق نعم يفيد أبا حنيفة رحمه الله في دفع ما يورد من المعارضة بوجوب ثلاثة حيض وبعض فيما اذا طلقها في الحيض (قوله على ان بعض الطهر) جواب سؤال مقدر توجيهه أنا لا نسلم انه اذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب الطهرين وبعضا لا ثلاثة وانما يلزم ذلك لو كان الطهر اسما لمجموع ما يتخلل بين الدمين وهو ممنوع بل هو اسم للقليل والكثير حتى يطلق على طهر

ساعة مثلا وتوجيه الجواب على ماذكره القوم ان الطهر ان كان اسما للمجموع فقد ثبت ماذكرنا بما عن المنع وان لم يكن لزم انقضاء العدة بطهر واحد بل باقل ضرورة اشتماله على ثلاثة أطهار وأكثر باعتبار الساعات وعلى ماذكره المصنف انه اذا لم يكن اسما للمجموع لم يبق فرق بين الاول والثالث فى صحة الاطلاق على البعض فيلزم انقضاء العدة بمضى شئ من الطهر الثالث من غير توقف على انقضائه وليس كذلك فان قيل الطهر حالة مستمرة لا يدخل تحت العدد الا باعتبار انقطاعه بالحيض كسائر الامور المستمرة مثل القيام والقعود فانها لا تتصف باسماء الاعداد الا عند انقطاعها بالاضداد وكون كل بعض من تلك الحالة المستمرة طهرا لا يستلزم كونه طهرا واحدا فعلى هذا لا يلزم انقضاء العدة بطهر واحد وانما يلزم ذلك ان لو كان كل بعض منه طهرا واحدا ولا يلزم عدم الفرق بين الاول والثالث بل الفرق ظاهر لان البعض من الاول قد انقطع بالحيض فيكون طهرا واحدا بخلاف البعض من الثالث فانه لا يكون طهرا واحدا ما لم ينقطع قلنا دخول الامور المستمرة تحت العدد كما يتوقف على انتهاء يتوقف على ابتداء فانه كما لا يتصف أول النهار بكونه يوما واحدا فكذلك آخره فان جاز اطلاق الطهر الواحد على البعض من الاول بمجرد الانتهاء الى الحيض جاز اطلاقه على البعض من الثالث بمجرد الابتداء من الحيض وان امتنع هذا امتنع ذاك وان ادعى جواز الاول دون الثانى لم يكن بد من البيان (قوله وقوله تعالى فان طلقها) ذكر فخر الاسلام رحمه الله من فروع العمل بالخاص ان الخلع طلاق لا فسخ عملا بقوله تعالى الطلاق مرتان الى قوله فلا جناح عليهما فيما افتدت به وان الطلاق بعد الخلع مشروع عملا بالفاء فى قوله فان طلقها الا ان كون الاول من هذا الباب غير ظاهر فلهذا اقتصر المصنف على الثانى مشيرا فى أثناء تحقيقه الى الاول وتحقيقه ان الله تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين مرة بقوله والمطلقات يتربصن الى قوله وبعولتهن أحق بردهن ومرة بقوله الطلاق مرتان فامساك بمعروف أى التطليق الشرعى تطليقة بعد تطليقة على التفريق دون الجمع كذا قيل نظرا الى ظاهر عبارة المصنف وليس بمستقيم لان قوله والمطلقات يتربصن الى آخره بيان لوجوب العدة وقوله الطلاق مرتان كلام مبتدأ لبيان كيفية الطلاق ومشروعيته وذكر الطلاق ألف مرة بدون ما يدل على تعدد وترتيب لا يقتضى تعدده حتى يكون قوله فان طلقها بيانا للثالثة بل الصواب ان قوله مرتين قيد للطلاق لا للذكر أى انه تعالى ذكر الطلاق الذى يكون مرتين بقوله الطلاق مرتان أى ثنتان بدليل قوله ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين فانه صريح فى انه اراد بالمرتين التطليقتين ثم ذكر افتداء المرأة بقوله فان خفتم أى علمتم أو ظننتم أيها الحكام ان لا يقيما أى الزوجان حدود الله أى حقوق الزوجية فلا جناح عليهما أى فلا اثم على الرجل فيما أخذ ولا على المرأة فيما افتدت به نفسها وفى تخصيص فعل المرأة بالافتداء تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق لانه تعالى لما جمعهما فى قوله ان لا يقيما ثم خص جانب المرأة مع انها لا تتخلص بالافتداء الا بفعل الزوج كان بيانا بطريق الضرورة ان فعل الزوج هو الذى تقرر فيما سبق وهو الطلاق فكان هذا بيانا لنوعى الطلاق أعنى بغير مال وبمال وهو الافتداء وصار كالتصريح بان فعل الزوج فى الخلع وافتداء المرأة طلاق لا فسخ كما ذهب اليه الشافعى فيما روى عنه وان كان الصحيح من مذهبه انه طلاق لا فسخ والا يلزم ترك العمل بهذا البيان الذى هو فى حكم المنطوق وهو الذى عبر عنه فخر الاسلام رحمه الله بترك العمل بالخاص والمصنف بالزيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين سواء كانتا على مال أو بدونه فدل على مشروعية الطلاق بعد الخلع عملا بموجب الفاء (قوله فساد التركيب) هو ترك العطف على الاقرب الى الابعد مع توسط الكلام الاجنبى فان قيل اتصال الفاء بقوله الطلاق مرتان هو قول عامة المفسرين ويدل عليه كلام المصنف أيضا حيث قال فان طلقها أى بعد المرتين فكيف حكم بفساده قلنا الحكم بالفساد انما هو على تقدير ان يكون قوله تعالى ولا يحل لكم الخ كلاما معترضا مستقلا واردا فى بيان الخلع غير منصرف الى

(وقوله تعالى فان طلقها فلا تحل له الفاء لفظ خاص للتعقيب وقد عقب الطلاق بالافتداء فان لم يقع الطلاق بعد الخلع كما هو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى يبطل موجب الخاص تحقيقه انه تعالى ذكر الطلاق المعقب للرجعة مرتين ثم ذكر افتداء المرأة وفى تخصيص فعلها هنا تقرير فعل الزوج على ما سبق وهو الطلاق فقد بين نوعيه بغير مال وبمال لا كما يقول الشافعى رحمه الله تعالى ان الافتداء فسخ فان ذلك زيادة على الكتاب ثم قال فان طلقها أى بعد المرتين سواء كانتا بمال أو بغيره ففى اتصال الفاء باول الكلام وانفصاله عن الاقرب فساد التركيب) اعلم ان الشافعى رحمه الله تعالى يصل قوله تعالى فان طلقها بقوله تعالى الطلاق مرتان ويجعل ذكر الخلع وهو قوله تعالى ولا يحل لكم ان تأخذوا الى قوله تعالى فاولئك هم الظالمون معترضا ولم يجعل الخلع طلاقا بل فسخا والا يصير الاولان مع الخلع ثلاثة فيصير قوله فان طلقها رابعا وقال المختلعة لا يلحقها صريح الطلاق فان قوله فان طلقها متصل باول الكلام ووجه تمسكنا مذكور فى المتن مشروحا

الطلقتين المذكورتين وأما على ماذهب اليه المصنف وعامة المفسر ودل عليه سياق النظم وهوان الافتداء منصرف الى الطلقتين والمعنى لايحل لكم ان تأخذوا فى الطلقتين شيئاان لم يخافاان لايقيما حدودالله فان خافاذلك فلااثم فى الاخذ والافتداء فلافساد لان اتصاله بقوله الطلاق مرتان هومعنى اتصاله بالافتداء لانه ليس بخارج عن الطلقتين فكانه قال فان طلقها بعد الطلقتين اللتين كانتاهماأواحداهما خلع وافتداء وبهذا يندفع اشكالان الاول لزوم عدم مشروعية الخلع قبل الطلقتين عملابموجب الفاء فى قوله تعالى فان خفتم ان لايقيما الآية الثانى لزوم تربيع الطلاق بقوله فان طلقها المترتب على الخلع المترتب على الطلقتين وذلك لان الخلع ليس بمترتب على الطلقتين بل مندرج فيهما والمذكورعقيب الفاء ليس نفس الخلع بل انه على تقدير الخوف لاجناح فى الافتداء لكن يرد اشكالان أحدهما ان لايكون المراد بقوله الطلاق مرتان هو الطلاق الرجعى على ماصرحوابه لان الخلع طلاق بائن وثانيهما ان لايصح التمسك بالآية فى ان الخلع طلاق وانه يلحقه الصريح لان المذكورهو الطلاق على مال لا الخلع وأجيب عن الاول بان كونه رجعيا انماهو على تقدير عدم الاخذ وعن الثانى بان الآية نزلت فى الخلع لا الطلاق على مال وقد يجاب بان الطلاق على مال أعم من الخلع لانه قديكون بصيغة الطلاق وقديكون بصيغة الخلع وفيه نظر اذلم يقع نزاع الخصم الا فى ان مايكون بصيغة الخلع طلاق على مال حتى لوسلم ذلك لم يصح نزاعه فى انه طلاق وانه يلحقه صريح الطلاق فان قيل الفاء فى الآية لمجرد العطف من غيرتعقيب ولاترتيب والازم من اثبات مشروعية الطلقة الثالثة ووجوب التحليل بعدهامن غيرسبق الافتداء والطلاق على المال الزيادة على الكتاب بل ترك العمل بالفاء فى قوله تعالى فان طلقها قلنالوسلم فبالاجماع والخبرالمشهور كحديث العسيلة لايقال الترتيب فى الذكر لايوجب الترتيب فى الحكم لانانقول الفاء للترتيب فى الوجود والافالترتيب فى الذكرحاصل فى جميع حروف العطف واعلم ان هذا البحث مبنى على ان يكون التسريح باحسان اشارة الى ترك الرجعة واما اذا كان اشارة الى الطلقة الثالثة على ماروى عن النبى عليه السلام فلابدان يكون قوله تعالى فان طلقها بيانا لحكم التسريح على معنى انه اذاثبت انه لابد بعد الطلقتين من الامساك بالمراجعة أوالتسريح بالطلقة الثالثة فان آثر التسريح فلاتحل له من بعد حتى تنكح زوجاغيره وحينئذ لادلالة فى الآية على شرعية الطلاق عقيب الخلع (قوله ان تبتغوا) مفعول له أى بين لكم مايحل ممايحرم ارادة ان تبتغوا النساء بالمهور ويجوزان يكون بدلا عن ماوراء ذلكم والابتغاء هو الطلب بالعقد لا بالاجارة والمتعة لقوله تعالى غيرمسافحين والمراد العقد الصحيح اذلايجب المهر بنفس العقد الفاسد اجماعا بل يتراخى الى الوطء (قوله الباء لفظ خاص) يعنى انه حقيقة فى الالصاق مجاز فى غيره ترجيحا للمجاز على الاشتراك (قوله والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة) من التفويض وهو التسليم وترك المنازعة استعمل فى النكاح بلامهرأوعلى أن لامهرلهالكن المفوضة التى نكحت نفسها بلامهر لاتصلح محلاللخلاف لان نكاحهاغيرمنعقد عند الشافعى بل المراد من المفوضة هى التى أذنت لوليهاأن يزوجهامن غيرتسمية المهرأوعلى أن لامهرلهافزوجها وقد يروى المفوضة بفتح الواو على ان الولى زوجها بلامهروكذا الامة اذازوجها سيدها بلامهر (قوله قد علمنامافرضنا) المشهور ان الفرض حقيقة فى القطع والايجاب ومعنى الآية قد علمناماأوجبنا على المؤمنين فى الازواج والاماء من النفقة والكسوة والمهر بقرينة تعديته بعلى وعطف ماملكت ايمانهم على الازواج مع ان الثابت فى حقهن ليس بمقدرفى الشرع وذهب الاصوليون الى ان الفرض لفظ خاص حقيقة فى التقدير بدليل غلبة استعماله فيه شرعايقال فرض النفقة أى قدرهاوتفرضوالهن فريضة أى تقدروا وفرضناها أى قدرناها ومنه الفرائض للسهام المقدرة مجاز فى غيره دفعاللاشتراك وتعديته بعلى لتضمين معنى الايجاب وقوله وماملكت ايمانهم معناه ومافرضنا عليهم فيماملكت ايمانهم على ان

(وقوله تعالى ان تبتغوا باموالكم الباء لفظ خاص يوجب الالصاق فلاينفك الابتغاء) أى الطلب (وهو العقد الصحيح عن المال أصلا فيجب بنفس العقد) بخلاف الفاسد فان المهر لايجب بنفس العقد اذا كان فاسدا (خلافا للشافعى) والخلاف ههنا فى مسئلة المفوضة أى التى نكحت بلامهرأونكحت على ان لامهرلها لايجب المهرعند الشافعى رحمه الله عند الموت وأكثرهم على وجوب المهر اذادخل بها وعندنا يجب كمال مهر المثل اذادخل بها أومات أحدهما (وقوله تعالى قد علمنامافرضنا عليهم خص فرض المهر أى تقديره بالشارع فيكون أدناه مقدرا خلافاله) لان قوله فرضنا معناه قدرنا وتقدير الشارع اماان يمنع الزيادة أويمنع النقصان والاول منتف لان الاعلى غيرمقدر فى المهر اجماعا فتعين الثانى فيكون الادنى مقدرا ولمالم يبين ذلك المفروض قدرناه بطريق الرأى والقياس بشئ هومعتبر شرعا فى مثل هذا الباب أى كونه عوضا لبعض أعضاء الانسان وهو عشرة دراهم فانه يتعلق بهاوجوب قطع اليد وعند الشافعى رحمه الله تعالى كل مايصلح ثمنايصلح مهراوقدأوردفخرالاسلام

الفرض ههنا بمعنى الايجاب ولما كان هذا مخالفا لتصريح الأئمة بانه حقيقة فى القطع لغة وفى الايجاب شرعا عدل المصنف عن ذلك فقال خص فرض المهر أى تقديره بالشارع وتحقيقه ان اسناد الفعل الى الفاعل حقيقة فى صدور الفعل عنه فيكون لفظ فرضنا من حيث اشتماله على الاسناد خاصا فى ان مقدر المهر هو الشارع على ماهو وضع الاسناد وهذا تدقيق منه الا انه يتوقف على كون الفرض ههنا بمعنى التقدير دون لايجاب (قوله وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان) هما مسئلتان خالف فيهما الشافعى أبا حنيفة محتجا بان فيما ذهب اليه ترك العمل بالخاص تقرير الاولى ان لفظ حتى فى قوله تعالى فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره خاص فى الغاية وأثر الغاية فى انتهاء ماقبلها الا فى اثبات مابعدها فوطء الزوج الثانى يكون غاية للحرمة السابقة لا مثبتا لحل جديد وانما يثبت الحل بالسبب السابق وهو كونها من بنات آدم خالية عن المحرمات كما فى الصوم تنتهى حرمة الاكل والشرب بالليل ثم يثبت الحل بالاباحة الاصلية فوطء الزوج الثانى يهدم حكم مامضى من طلقات الزوج الاول اذا كانت ثلاثا لثبوت الحرمة بها ولا يهدم مادون الثلاث اذ لا تثبت به الحرمة ولا تصور لغاية الشئ قبل وجود أصله ففى القول بأنه يهدم مادون الثلاث أيضا كما هو مذهب أبى حنيفة بناء على ان وطء الزوج الثانى مثبت لحل جديد ترك العمل بالخاص وجوابه ان المراد بالنكاح ههنا العقد بدليل اضافته الى المرأة واشتراط الدخول انما ثبت بالحديث المشهور وهو حديث العسيلة حيث قال لا حتى تذوقى جعل الذوق غاية لعدم العود فاذا وجد ثبت العود وهو حادث لا سبب له سوى الذوق فيكون الذوق هو المثبت للحل و بقوله عليه الصلاة والسلام لعن الله المحلل والمحلل له جعل الزوج الثانى محللا أى مثبتا للحل ففيما دون الثلاث يكون الزوج الثانى متمما للحل الناقص بالطريق الاولى وتقرير الثانية ان فى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما لفظ القطع خاص بالابانة عن الشئ من غير دلالة على ابطال العصمة ففى القول بان القطع يوجب ابطال العصمة الثابتة للمال قبل القطع حتى لا يجب الضمان بهلاكه أو استهلاكه كما هو مذهب أبى حنيفة ترك العمل بالخاص وجوابه ان انتفاء الضمان ثبت بقوله تعالى جزاء فان الجزاء المطلق فى معرض العقوبات مايجب حقا لله تعالى خالصا فيجب ان تكون الجناية واقعة على حقه تعالى ومن ضرورته تحول العصمة التى هى محل الجناية الى الله تعالى عند فعل القطع حتى يصير المال فى حق العبد ملحقا بمالا قيمة له كالعصير اذا تخمر وفى المسئلتين اعتبارات سؤالا وجوابا أعرضنا عنها مخافة التطويل (قوله *فصل) حكم العام عند عامة الاشاعرة التوقف حتى يقوم دليل عموم أو خصوص وعند البلخى والجبائى الجزم بالخصوص كالواحد فى الجنس والثلاثة فى الجمع والتوقف فيما فوق ذلك وعند جمهور العلماء اثبات الحكم فى جميع مايتناوله من الافراد قطعا ويقينا عند مشايخ العراق وعامة المتأخرين وظنا عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وهو مذهب الشافعى والمختار عند مشايخ سمرقند حتى يفيد وجوب العمل دون الاعتقاد و يصح تخصيص العام من الكتاب بخبر الواحد والقياس واستدل على مذهب التوقف تارة ببيان ان مثل هذه الالفاظ التى ادعى عمومها مجمل واخرى ببيان انه مشترك أما الاول فلان أعداد الجمع مختلفة من غير أولوية للبعض ولانه يؤكد بكل وأجمع مما يفيد بيان الشمول والاستغراق فلو كان للاستغراق لما احتيج اليه فهو للبعض وليس بمعلوم فيكون مجملا وأما الثانى فلانه يطلق على الواحد والاصل فى الاطلاق الحقيقة فيكون مشتركا بين الواحد والكثير فقوله وانه يؤكد عطف على قوله لاختلاف أعداد الجمع فيكون دليلا آخر على الاجمال ويحتمل ان يكون عطفا على قوله لانه مجمل فيكون دليلا على مذهب أهل التوقف والجواب عن الاول أنه يحمل على الكل احترازا عن ترجيح البعض بلا مرجح فلا اجمال وعن الثانى ان التأكيد دليل العموم والاستغراق والا لكان تأسيسا لا تأكيدا صرح بذلك أئمة العربية وعن الثالث ان المجاز راجح على الاشتراك فيحمل عليه للقطع بانه حقيقة فى الكثير على ان كون الجمع مجازا فى الواحد مما اجمع عليه أئمة اللغة

رحمه الله تعالى فى هذا الفصل مسائل أخر أوردتها فى الزيادة على النص فى آخر فصل النسخ الا مسئلتين تركتهما بالكلية مخافة التطويل وهما مسئلتا الهدم والقطع مع الضمان *(فصل* حكم العام التوقف عند البعض حتى يقوم الدليل لانه مجمل لاختلاف اعداد الجمع) فان جمع القلة يصح ان يراد منه كل عدد من الثلاثة الى العشرة وجمع الكثرة يصح ان يراد منه كل عدد من العشرة الى مالانهاية له فانه اذا قال لزيد على أفلس يصح بيانه من الثلاثة الى العشرة فيكون مجملا (وانه يؤكد بكل وأجمع ولو كان مستغرقا لما احتيج الى ذلك ولانه يذكر الجمع ويراد به الواحد كقوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس) المراد منه نعيم بن مسعود أو اعرابى آخر والناس الثانى أهل مكة (وعند البعض يثبت الادنى وهو الثلاثة فى الجمع والواحد فى غيره)

والمراد

لانه المتيقن فانه اذا قال لفلان على دراهم تجب ثلاثة باتفاق بيننا وبينكم لكنا نقول انما تثبت الثلاثة لان العموم غير ممكن فيثبت أخص الخصوص (وعندنا وعند الشافعي رحمه الله يوجب الحكم في الكل) نحو جاء في القوم يوجب الحكم وهو نسبة المجيء الى كل أفراد تناولها القوم (لان العموم معنى مقصود فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه) فان المعاني التي هي مقصودة في التخاطب قد وضع الالفاظ لها (وقد قال على رضي الله تعالى عنه في الجمع بين الاختين وطأ بملك اليمين أحلتهما آية وهي قوله تعالى أو ما ملكت أيمانكم) فانها تدل على حل وطء كل أمة مملوكة سواء كانت مجتمعة مع اختها في الوطء أو لا (وحرمتهما آية وهي أن تجمعوا (٣٩) بين الاختين) فانها تدل على حرمة الجمع بين الاختين سواء كان الجمع بطريق النكاح أو بطريق الوطء بملك اليمين (فالمحرم راجح) كما يأتي في فصل التعارض ان المحرم راجح على المبيح (وابن مسعود رضي الله تعالى عنه جعل قوله تعالى وأولات الاحمال ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون منكم حتى جعل عدة حامل توفي عنها زوجها بوضع الحمل) اختلف على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في حامل توفي عنها زوجها فقال على رضي الله تعالى عنه تعتد بابعد الاجلين توفيقا بين الآيتين احداهما في سورة البقرة وهي قوله تعالى والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا والاخرى في سورة النساء القصرى وهي قوله تعالى وأولات الاحمال أجلهن ان يضعن حملهن فقال ابن مسعود رضي الله تعالى عنه من شاء باهلته ان سورة النساء القصرى نزلت بعد سورة النساء الطولى وقوله وأولات الاحمال أجلهن أن يضعن حملهن نزلت بعد قوله والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا يتربصن بانفسهن أربعة أشهر وعشرا فقوله يتربصن يدل على ان عدة المتوفى عنها زوجها بالاشهر سواء كانت حاملا أو لا وقوله وأولات الاحمال يدل على ان عدة الحامل بوضع الحمل سواء توفي عنها زوجها أو طلقها فجعل قوله وأولات الاحمال أجلهن ناسخا لقوله يتربصن في مقدار ما تناوله الآيتان وهو ما اذا توفي عنها زوجها وتكون حاملا (وذلك عام كله) أي النصوص الاربعة التي تمسك بها على وابن مسعود رضي الله تعالى عنهما في الجمع بين الاختين والعدة (لكن عند الشافعي رحمه الله تعالى هو دليل فيه شبهة فيجوز

والمراد بالجمع ههنا ما يعم صيغة الجمع كالرجال واسم الجمع كالناس وكان أبو سفيان واعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم أحد أن يوافيه العام المقبل ببدر الصغرى فلما دنى الموعد رعب وندم وجعل لنعيم بن مسعود الاشجعي عشرا من الابل على ان يخوف المؤمنين فهم الذين قال لهم الناس أي نعيم بن مسعود ان الناس أي أهل مكة قد جمعوا أي الجيش لكم أي لقتالكم * (قوله لانه المتيقن) استدل على المذهب الثاني بانه لا يجوز اخلاء اللفظ من المعنى والواحد في الجنس والثلاثة في الجمع هو المتيقن لانه ان أريد الاقل فهو عين المراد وان أريد ما فوقه فهو داخل في المراد فيلزم ثبوته على التقديرين بخلاف الكل فانه مشكوك اذ ربما كان المراد هو البعض والجواب انه اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل ولو سلم فالعموم ربما كان أحوط فيكون أرجح ولا يخفى ان التوضيح بقوله لفلان على دراهم مبنى على تقدير كون الجمع المنكر عاما وعلى كون الاقل في جمع الكثرة أيضا هو الثلاثة على خلاف ما صرح به في دليل الأجال (قوله لان العموم معنى مقصود) استدل على المذهب المختار بالمعقول والاجماع اما المعقول فلان العموم معنى ظاهر يعقله الاكثر وتمس الحاجة الى التعبير عنه فلا بد من ان يوضع له لفظ بحكم العادة ككثير من المعاني التي وضع لها الالفاظ لظهورها والحاجة الى التعبير عنها فقوله فلا بد ان يكون لفظ يدل عليه يعني بالوضع ليثبت كونه عاما وفيه نظر لان المعنى الظاهر قد يستغنى عن الوضع له خاصة بالمجاز أو الاشتراك أو نحو ذلك كخصوص الروائح والطعوم التي اكتفى في التعبير عنها بالاضافة كرائحة المسك على ان هذا اثبات الوضع بالقياس واما الاجماع فلانه ثبت من الصحابة وغيرهم الاحتجاج بالعمومات وشاع ذلك وذاع من غير نكير فان قيل فهم ذلك بالقرائن قلنا فتح هذا الباب يؤدي الى أن لا يثبت للفظ مفهوم ظاهر لجواز ان يفهم بالقرائن فان الناقلين لنا لم ينقلوا نص الواضع بل أخذوا الاكثر من تتبع موارد الاستعمال (قوله وحرمتهما) أي الجمع بينهما وطأ آية أخرى هي قوله تعالى وأن تجمعوا بين الاختين عطفا على المحرمات السابقة قيل ذلك بطريق الدلالة لان الجمع بين الاختين لما حرم نكاحا وهو سبب مفض الى الوطء فلان يحرم وطأ بملك اليمين أولى فاعترض بان هذا حينئذ لا يعارض النص المبيح لانه بطريق العبارة وأجيب بانه قد خصت من المبيح الامة المجوسية والاخت من الرضاعة وأخت المنكوحة فلم يبق قطعيا فيعارضه النص المحرم وان كان بطريق الدلالة فاشار المصنف الى أن تحريم الاختين وطأ بملك اليمين ثبت أيضا بالعبارة لان قوله تعالى وان تجمعوا في معنى مصدر معرف بالاضافة أو اللام أي جمعكم أو الجمع بين الاختين سواء كان في النكاح أو في الوطء بملك اليمين (قوله في مقدار ما تناوله الآيتان) لان أولات الاحمال لا يتناول المتوفى عنها زوجها الغير الحامل والذين يتوفون أي أزواج الذين يتوفون لا يتناول الحامل المطلقة فقوله وأولات الاحمال باعتبار ايجاب عدة الحامل المطلقة بوضع الحمل لا يكون ناسخا وقوله والذين يتوفون باعتبار ايجاب عدة غير الحامل باربعة أشهر وعشر لا يكون منسوخا (قوله لكن عند الشافعي رحمه الله) قد سبق ان القائلين بان العام يوجب الحكم فيما يتناوله منهم من ذهب الى أن موجبه

تخصيصه بخبر الواحد والقياس) أي تخصيص عام الكتاب بكل واحد من خبر الواحد والقياس (لان كل عام يحتمل التخصيص وهو شائع فيه) أي التخصيص شائع في العام (وعندنا هو قطعي مساو للخاص وسيجيء معنى القطعي فلا يجوز تخصيصه بواحد منهما ما لم يخص بقطعي لان اللفظ متى وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما له الا ان تدل القرينة على خلافه ولو جاز ارادة البعض بلا قرينة يرتفع الامان عن اللغة والشرع بالكلية لان خطابات الشرع

عامة والاحتمال الغير الناشئ عن دليل لا يعتبر فاحتمال الخصوص هنا كاحتمال المجاز في الخاص فالتأكيد يجعله محكما) هذا جواب عما قاله الواقفية انه مؤكد بكل وأجمع وأيضا جواب عما قاله الشافعي رحمه الله انه يحتمل التخصيص فنقول نحن لا ندعي ان العام لا احتمال فيه أصلا فاحتمال التخصيص فيه كاحتمال المجاز في الخاص فاذا أكد يصير محكما أي لا يبقى فيه احتمال أصلا لا ناشئ عن دليل ولا غير ناشئ عن دليل فان قيل احتمال المجاز الذي في الخاص ثابت في العام مع احتمال آخر وهو احتمال التخصيص فيكون الخاص راجحا فالخاص كالنص والعام كالظاهر قلنا لما كان العام موضوعا للكل كان ارادة البعض دون البعض بطريق المجاز وكثرة احتمالات المجاز لا اعتبار لها فاذا كان لفظ خاص له معنى واحد مجازي ولفظ خاص آخر له معنيان مجازيان أو أكثر ولا قرينة للمجاز أصلا فان اللفظين متساويان في الدلالة على المعنى الحقيقي بلا ترجيح الاول على الثاني فعلم ان احتمال المجاز الواحد الذي لا قرينة له مساو لاحتمال مجازات كثيرة لا قرينة لها ولا نسلم ان التخصيص الذي يورث شبهة في العام شائع بلا قرينة فان المخصص اذا كان هو العقل أو نحوه فهو في حكم الاستثناء على ما يأتي ولا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل كونه غير داخل لا يدخل وما سوى ذلك يدخل تحت العام وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص بل هو ناسخ بقي الكلام في المخصص الذي يكون موصولا وقليل ما هو

القلة

ظني ومنهم من ذهب الى انه قطعي بمعنى انه لا يحتمل الخصوص احتمالا ناشئا عن الدليل تمسك الفريق الاول بان كل عام يحتمل التخصيص والتخصيص شائع فيه كثير بمعنى ان العام لا يخلو عنه الا قليلا بمعونة القرائن كقوله تعالى ان الله بكل شيء عليم ولله ما في السموات وما في الارض حتى صار بمنزلة المثل انه ما من عام الا وقد خص منه البعض وكفى بهذا دليلا على الاحتمال وهذا بخلاف احتمال الخاص المجاز فانه ليس بشائع في الخاص شيوع التخصيص في العام حتى ينشأ عنه احتمال المجاز في الخاص فان قيل بل لا معنى لاحتمال المجاز عند عدم القرينة المانعة لان وجود القرينة المانعة عن ارادة الموضوع له مأخوذ في تعريف المجاز قلنا احتمال القرينة كاف في احتمال المجاز وهو قائم اذ لا قطع بعدم القرينة الا نادرا ولما كان المختار عند المصنف ان موجب العام قطعي استدل على اثباته أولا وعلى بطلان مذهب المخالف ثانيا وأجاب عن تمسكه ثالثا أما الاول فتقريره ان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى لازما ثابتا بذلك اللفظ عند اطلاقه حتى يقوم الدليل على خلافه والعموم مما وضع له اللفظ فكان لازما قطعا حتى يقوم دليل الخصوص كالخاص يثبت مسماه قطعا حتى يقوم دليل المجاز وأما الثاني فتقريره انه لو جاز ارادة بعض مسميات العام من غير قرينة لارتفع الامان عن اللغة لان كل ما وقع في كلام العرب من الالفاظ العامة يحتمل الخصوص فلا يستقيم ما يفهم السامعون من العموم وعن الشارع لان عامة خطابات الشرع عامة فلو جوزنا ارادة البعض من غير قرينة لما صح منا فهم الاحكام بصيغة العموم ولما استقام منا الحكم بعتق جميع عبيد من قال كل عبد لي فهو حر وهذا يؤدي الى التلبيس على السامع وتكليفه بالمحال فان قيل لما لم يكلفنا الله ما ليس في الوسع سقط اعتبار الارادة الباطنة في حق العمل فلزمنا العمل بالعموم الظاهر لكنها بقيت في حق العلم فلم يلزمنا الاعتقاد القطعي ومع القول بوجوب العمل بالعموم الظاهر لا يرتفع الامان قلنا لما كان التكاليف بحسب الوسع وليس في وسعنا الوقوف على الباطن لم تعتبر الارادة الباطنة في حقنا لا علما ولا عملا وأقيم السبب الظاهر مقام الباطن تيسيرا وبقي ما يفهم من العموم الظاهر قطعيا وقد يقال ان العلم عمل القلب وهو الاصل ولما لم تعتبر الارادة الباطنة في حق التبع وهو العمل فأولى ان لا تعتبر في حق الاصل وهو العلم وفيه نظر لانه ينتقض بخبر الواحد والقياس ولان عدم اعتبارها في حق التبع احتياط وذلك في حق العمل دون العلم ولان الاصل أقوى من التبع فيجوز ان لا يقوى مثبت التبع على اثبات الاصل وأما الثالث وهو الجواب عن تمسك المخالف فقد ذكره على وجه يستتبع الجواب عن استدلال القائلين بالتوقف في العموم بانه يؤكد بكل وأجمعين وتقريره انه ان أريد باحتمال العام التخصيص مطلق الاحتمال فهو لا ينافي القطع بالمعنى المراد وهو عدم الاحتمال الناشئ عن الدليل فيجوز ان يكون العام قطعيا مع انه يحتمل الخصوص احتمالا غير ناشئ عن الدليل كما ان الخاص قطعي مع احتماله المجاز كذلك فيؤكد العام بكل وأجمعين ليصير محكما ولا يبقى فيه احتمال الخصوص أصلا كما يؤكد الخاص في مثل جاءني زيد نفسه أو عينه لدفع احتمال المجاز بان يجيء رسوله أو كتابه وان أريد انه يحتمل التخصيص احتمالا ناشئا عن دليل فهو ممنوع (قوله لان التخصيص شائع فيه) وهو دليل الاحتمال قلنا لا نسلم ان التخصيص الذي يورث الشبهة والاحتمال شائع فيه بل هو في غاية

(واذاثبت هذافان تعارض الخاص والعام فان لم يعلم التاريخ حمل على المقارنة) مع ان فى الواقع أحدهما ناسخ والآخر منسوخ لكن لما جهلنا الناسخ والمنسوخ حملنا على المقارنة والا يلزم الترجيح من غير مرجح (فعند الشافعى رحمه الله يخص به وعندنا يثبت حكم التعارض فى قدر ما تناولاه وان كان العام متأخرا ينسخ الخاص عندنا وان كان الخاص متأخرا فان كان موصولا يخصه وان كان متراخيا ينسخه فى ذلك القدر عندنا) أى فى القدر الذى تناوله العام والخاص ولا يكون الخاص ناسخا للعام بالكلية بل فى ذلك القدر فقط (حتى لا يكون العام عاما مخصصا) بل يكون قطعيا فى الباقى لا كالعام الذى خص منه البعض

القلة لانه انما يكون بكلام مستقل موصول بالعام على ماسيأتى وفيه نظر لان مراد الخصم بالتخصيص قصر العام على بعض المسميات سواء كان بغير مستقل أو بمستقل موصول أو متراخ ولاشك فى شيوعه وكثرته بهذا المعنى فاذا وقع النزاع فى اطلاق اسم التخصيص على مايكون بغير المستقل أو بالمستقل المتراخى فله ان يقول قصر العام على بعض مسمياته شائع فيه بمعنى ان أكثر العمومات مقصور على البعض فيورث الشبهة فى تناول الحكم لجميع الافراد فى العام سواء ظهر له مخصص أم لا ويصير دليلا على احتمال الاقتصار على البعض فلا يكون قطعيا والمصنف توهم ان مراد الخصم ان التخصيص شائع فى العام فيورث الشبهة فى تناوله لجميع ما بقى بعد التخصيص كما هو المذهب فى العام الذى خص منه البعض فلا يكون قطعيا ولهذا قال لا نسلم ان التخصيص الذى يورث شبهة فى العام شائع بلا قرينة وقد عرفت ان المراد ان التخصيص أى القصر على البعض شائع كثير فى العمومات بالقرائن المخصصة فيورث شبهة البعضية فى كل عام فيصير ظنيا فى الجميع وحينئذ لا ينطبق الجواب المذكور عليه أصلا ولا يكون لقوله بلا قرينة معنى ثم لايخفى ان قوله وان كان المخصص هو الكلام فان كان متراخيا لا نسلم انه مخصص لايستقيم الا ان يريد بالمخصص الاول ما أراده الخصم وحينئذ لا فائدة فى منع كونه مخصصا بالمعنى الآخر الاخص (قوله واذا ثبت هذا) أى كون العام قطعيا عندنا خلافا للشافعى فان تعارض الخاص والعام بان يدل أحدهما على ثبوت حكم والآخر على انتفائه فاما ان يعلم تأخر أحدهما عن الآخر أولا فان لم يعلم حمل على المقارنة وان جاز أن يكون أحدهما فى الواقع ناسخا التأخره متراخيا والآخر منسوخا لتقدمه وانما قيدنا بالجواز لاحتمال ان يكون الخاص فى الواقع موصولا بالعام فيكون مخصصا لا ناسخا واذا حمل على المقارنة فعند الشافعى يخص العام بالخاص فى الواقع لانه ظنى والخاص قطعى فلا يثبت حكم التعارض وعندنا يثبت حكم التعارض فى القدر الذى تناوله الخاص والعام جميعا لا فى القدر الذى تفرد العام بتناوله فان حكمه ثابت بلا معارض وسيجىء حكم تعارض النصين عند الجهل بالتاريخ مثال ذلك قوله تعالى والذين يتوفون منكم الآية وقوله تعالى وأولات الاحمال على رأى على رضى الله تعالى عنه فيثبت حكم التعارض فى الحامل المتوفى عنها زوجها الا فى الحامل المطلقة اذ لا يتناولها الاول ولا فى غير الحامل المتوفى عنها زوجها اذ لا يتناولها الثانى فان قيل كل من الآيتين عام قلنا المراد بالخاص ههنا الخاص بالنسبة الى العام بان يتناول بعض افراده لا كلها سواء كان خاصا فى نفسه أو عاما متناولا لشئ آخر فيكون العموم والخصوص من وجه كما فى هذا المثال أو غير متناول فيكون العموم والخصوص مطلقا كما فى اقتلوا الكافرين ولا تقتلوا أهل الذمة فان علم التاريخ فالمتأخر اما العام واما الخاص فعلى الاول العام ناسخ للخاص وعلى الثانى الخاص مخصص للعام ان كان موصولا به وناسخ له فى قدر ما تناولاه ان كان متراخيا عنه كما فى الآيتين على رأى ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فان قوله تعالى وأولات الاحمال متراخ عن قوله تعالى والذين يتوفون منكم فمن حيث انه عام من وجه وخاص من وجه يكون مثالا لتأخر العام عن الخاص وعكسه ويكون ناسخا لقوله تعالى والذين يتوفون فى حق الحامل المتوفى عنها زوجها فان قلت انتساخ الخاص بالعام المتأخر ينبغى أيضا ان يقيد بقدر ما تناولاه لان ذلك الخاص يجوز ان يتناول افرادا لا يتناولها العام فلا ينسخ فى حقها كما فى قوله تعالى والذين يتوفون فى حق غير الحامل قلت هو من هذه الحيثية يكون عاما لا خاصا وانما يكون خاصا من حيث تناوله لبعض افراد العام فالخاص المتقدم ينسخ بالعام فى حق كل ماتناوله من حيث انه خاص فلا حاجة الى التقييد وانما يحتاج الى ذلك اذا عبر عنه بالعام فانه انما يكون عاما من حيث تناوله للخاص المتأخر وغيره (قوله حتى لا يكون) تفريع على جعل الخاص المتراخى ناسخا لا مخصصا يعنى يكون العام فيما لم يتناوله الخاص قطعيا لا ظنيا كما اذا كان الخاص المتأخر موصولا به على

تاما بنفسه والمستقل مالا يكون كذلك سواء كان كلاما أولم يكن (وهو) أى غير المستقل (الاستثناء والشرط والصفة والغاية) فالاستثناء يوجب قصر العام على بعض افراده والشرط يوجب قصر صدر الكلام على بعض التقادير نحو أنت طالق ان دخلت الدار والصفة توجب القصر على مايوجد فيه الصفة نحو فى الابل السائمة زكاة والغاية توجب القصر على البعض الذى جعل الغاية حداله نحو قوله تعالى أتموا الصيام الى الليل ونحو فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق (أو بمستقل وهو) أى القصر بمستقل (التخصيص وهو اما بالكلام أو غيره وهو اما العقل) الضمير يرجع الى غيره (نحو خالق كل شئ يعلم ضرورة ان الله تعالى مخصوص منه وتخصيص الصبى والمجنون من خطابات الشرع من هذا القبيل واما الحس نحو وأوتيت من كل شئ واما العادة نحو لايأ كل رأسا يقع على المتعارف واما كون بعض الافراد ناقصا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر نحو كل مملوك لى حر لايقع على المكاتب ويسمى مشككا أو زائدا) عطف على قوله ناقصا أى واما كون بعض افراده زائدا (كالفاكهة لاتقع على العنب

ماسيجيء (قوله فصل قصر العام على بعض ماتناوله) تخصيص عند الشافعية واما عند الحنفية ففيه تفصيل وهو انه اما ان يكون بغير مستقل أو بمستقل والاول ليس بتخصيص بل ان كان بالا واخواتها فاستثناء والا فان كان بان ومايؤدى مؤداها فشرط والا فان كان بالى ومايفيد معناها فغاية والا فصفة نحو فى الغنم السائمة الزكاة أو غيرها نحو جاءنى القوم أكثرهم فعلم انه لاينحصر فى الاربعة والثانى هو التخصيص سواء كان بدلالة اللفظ أو العقل أو الحس أو العادة أو نقصان بعض الافراد أو زيادته وفسر غير المستقل بكلام يتعلق بصدر الكلام ولا يكون تاما بنفسه لايقال انه غير شامل للشرط المتقدم على الجزاء والاستثناء المتقدم على المستثنى منه نحو ان دخلت الدار فانت طالق وماجاءنى الا زيدا أحد لتعلقهما بآخر الكلام لابصدره ولا للوصف بالجمل نحو لاتكرم رجلا أبوه جاهل والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا لانه كلام تام لانا نقول المراد بصدر الكلام ماهو متقدم فى الاعتبار سواء قدم فى الذكر أو اخر ولايخفى انه لابد من اعتبار الشئ أولا ثم اخراج البعض منه أو تعليقه وقصره على بعض التقادير والمراد بالكلام الغير التام مالايفيد المعنى لو ذكر منفردا والجمل الوصفية والاستثناء بمثل ليس زيدا ولا يكون زيدا كذلك لاحتياجها الى مرجع الضمير فان قلت لامعنى للقصر الاثبوت الحكم للبعض ونفيه عن البعض وهذا قول بمفهوم الصفة والشرط وهو خلاف المذهب قلت بل المراد ههنا ان يدل على الحكم فى البعض ولايدل فى البعض الآخر لانفيا ولا اثباتا حتى لو ثبت ثبت بدليل آخر ولو انعدم انعدم بالعدم الاصلى وبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان كون الشرط للقصر على بعض التقادير انما هو مذهب الشافعى وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى مجموع الشرط والجزاء كلام واحد موجب للحكم على تقدير وساكت عن سائر التقادير حتى ان مجرد الجزاء بمنزلة أنت من أنت طالق وليس هو مفيد اللحكم على جميع التقادير والشرط تعليقا وقصرا له على البعض كما هو مذهب الشافعى وجواب آخر وهو انه لولا الشرط لافاد الكلام الحكم على جميع التقادير فحين علق بالشرط لم يفد ذلك فكانه قصره على البعض وكذا الكلام فى الاستثناء على ماسيجيء فان قيل جعل المستقل ههنا مخصصا من غير فرق بين المتراخى وغيره وقد سبق ان المتراخى نسخ لاتخصيص قلنا التخصيص قد يطلق على مايتناول النسخ فلايقيد بعدم التراخى ولهذا يقال النسخ تخصيص وقد يطلق على مايقابله وهو المقيد بعدم التراخى والقول بان التخصيص لايطلق الاعلى غير المتراخى يوجب بطلان كلام القوم فى كثير من المواضع مثل تخصيص الكتاب بالسنة والاجماع وتخصيص بعض الآيات بالبعض مع التراخى (قوله واما الحس) فيه تسامح لان المدرك بالحس هو ان له كذا وكذا واما انه ليس له غير ذلك فانما هو بالعقل لاغير وفى التمثيل بقوله تعالى وأوتيت من كل شئ رد على من زعم ان التخصيص لايجرى فى الخبر كالنسخ (قوله واما العادة) فلو حلف لايأكل رأسا فالرأس وان كان مستعملا عرفا فى رأس كل حيوان الا انه معلوم عادة انه غير مراد اذلايدخل فيه عادة رأس العصفور والجراد فيخص بما يكون متعارفا بان يكبس فى التنانير ويباع مشويا وباعتبار اختلاف العادات بحسب الازمنة والامكنة خصه أبو حنيفة رحمه الله تعالى أولا برأس البقر والغنم والابل وثانيا برأس البقر والغنم وهما برأس الغنم خاصة (قوله ويسمى مشككا) يعنى اللفظ الموضوع لمعنى لايستوى فيه جميع افراده بل تختلف بالشدة والضعف كالمملوك فى القن والمكاتب أو بالاولوية أو بالتقدم والتأخر كالوجود فى الواجب والممكن يسمى مشككا لانه يشكك الناظر انه من قبيل المشترك أو المتواطئ اعنى ماوضع لمعنى واحد يستوى فيه الافراد فلو قال كل مملوك لى فهو حر لايدخل فيه المكاتب لنقصان الملك فيه لانه يملك رقبة لايدا حتى يكون أحق بمكاسبه ولايملك المولى استكسابه ولا وطء المكاتبة بخلاف المدبر وام الولد فان قيل فكيف تتأدى الكفارة بالمكاتب دون المدبر وام الولد قلنا لان ذلك باعتبار الرق وهو فى المكاتب كامل لانه عبد مابقى عليه درهم والكتابة محتملة للفسخ واشتراط الملك انما هو بقدر

مايصح به التحرير وهو حاصل بخلاف المدبر وام الولد فان الرق فيهما ناقص لان ماثبت فيهما من جهة العتق لايحتمل الفسخ ولو حلف لايأكل فاكهة ولا نية له لم يحنث بأكل العنب والرطب والرمان عند أبي حنيفة رحمه الله لان كلا منها وان كان فاكهة لغة وعرفا الا ان فيه معنى زائدا على التفكه أي التلذذ والتنعم وهو الغذائية وقوام البدن به فبهذه الزيادة يخص عن مطلق الفاكهة (قوله ففي غير المستقل) اختلفوا في العام الذي أخرج منه البعض هل هو حقيقة في الباقي أم مجاز فالجمهور على انه مجاز وقالت الحنابلة حقيقة وقال أبو بكر الرازي حقيقة ان كان الباقي غير منحصر أي له كثرة يعسر العلم بقدرها والافمجاز وقال أبو الحسين البصري حقيقة ان كان بغير مستقل من شرط أو صفة أو استثناء أو غاية ومجاز ان كان بمستقل من عقل أو سمع وقال القاضي أبو بكر حقيقة ان كان بشرط أو استثناء لاصفة وغيرها وقال القاضي عبد الجبار حقيقة ان كان بشرط أو صفة لااستثناء وغيره وقيل حقيقة ان كان بدليل لفظي اتصل أو انفصل وقال امام الحرمين حقيقة في تناوله مجاز في الاقتصار عليه واختار المصنف ان اخراج البعض ان كان بغير مستقل فصيغة العام حقيقة في الباقي وان كان بمستقل فهي في الباقي مجاز من حيث الاقتصار عليه حقيقة من حيث التناول له اما الاول فلان اللفظ الذي أخرج منه البعض باستثناء أو صفة أو شرط أو غاية موضوع للباقي مثلا اذا قال عبيده احرار الاسالما فالعبيد المخرج منهم سالم موضوع للباقي وفيه نظر لانه ان أراد الوضع الشخصي بمعنى انه وضع هذا اللفظ للمجموع عند الاطلاق وللباقي عند اقترانه بالاستثناء ونحوه فهو ممنوع والالكان مشتركا وسيجيء في فصل الاستثناء ان المستثنى منه متناول للمجموع وانما الاستثناء يمنع دخول المستثنى في الحكم وان أراد الوضع النوعي بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا قرن اللفظ بالاستثناء ونحوه يكون معناه الباقي فاللفظ لايصير بهذا حقيقة لان المجاز أيضا كذلك على ماسيجيء وقد صرح في بحث الاستثناء بان الذاهبين الى ان المستثنى منه مستعمل في الباقي والاستثناء قرينة على ذلك قائلون بانه مجاز فيه هذا ولننبهك على فائدة جليلة وهي ان الوضع النوعي قد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ يكون بكيفية كذا فهو متعين للدلالة بنفسه على معنى مخصوص يفهم منه بواسطة تعينه له مثل الحكم بان كل اسم آخره ألف أو ياء مفتوح ما قبلها ونون مكسورة فهو لفردين من مدلول ماألحق باخره هذه العلامة وكل اسم غير الى نحو رجال ومسلمين ومسلمات فهو لجمع من مسميات ذلك الاسم وكل جمع عرف باللام فهو لجميع تلك المسميات الى غير ذلك ومثل هذا من باب الحقيقة بمنزلة الموضوعات الشخصية باعيانها بل أكثر الحقائق من هذا القبيل كالمثنى والمجموع والمصغر والمنسوب وعامة الافعال والمشتقات والمركبات وبالجملة كل مايكون دلالته على المعنى بالهيئة من هذا القبيل وقد يكون بثبوت قاعدة دالة على ان كل لفظ معين للدلالة بنفسه على معنى فهو عند القرينة المانعة عن ارادة ذلك المعنى متعين لما يتعلق بذلك المعنى تعلقا مخصوصا ودال عليه بمعنى انه يفهم منه بواسطة القرينة لابواسطة هذا التعيين حتى لو لم يثبت من الواضع جواز استعمال اللفظ في المعنى المجازي لكانت دلالته عليه وفهمه منه عند قيام القرينة بحالها ومثله مجاز لتجاوزه المعنى الاصلي فالوضع عند الاطلاق يراد به تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه سواء كان ذلك التعيين بان يفرد اللفظ بعينه بالتعيين أو يدرج في القاعدة الدالة على التعيين وهو المراد بالوضع المأخوذ في تعريف الحقيقة والمجاز ويشمل الوضع الشخصي والقسم الاول من النوعي فلفظ الاسود في مثل قولنا ركبت الاسود من حيث قصد به الشجعان مستعمل في غير ماوضع له ومن حيث قصد به العموم مستعمل فيما وضع له فليتدبر وأما الثاني فلانه موضوع للكل فاذا أخرج منه البعض بقي مستعملا في الباقي وهو غير الموضوع له فيكون مجازا من حيث الاقتصار على البعض الا انه يتناول الباقي كما كان يتناوله قبل التخصيص ولم يتغير التناول وانما طرأ عدم ارادة البعض وهو لايوجب تغير صفة التناول للباقي فيكون حقيقة من هذه الحيثية وسيجيء في فصل المجاز ان اللفظ الواحد بالنسبة

ففي غير المستقل) أي فيما اذا كان الشيء الموجب لقصر العام غير مستقل (وهو) أي العام (حقيقة في الباقي) لان الواضع وضع اللفظ الذي استثني منه للباقي (وهو) أي العام (حجة بلاشبهة فيه) أي في الباقي وهذا اذا كان الاستثناء معلوما اما اذا كان مجهولا فلا (وفي المستقل كلاما أو غيره) أي فيما اذا كان القاصر مستقلا ويسمى هذا تخصيصا سواء كان المخصص كلاما أو غيره (مجاز)

أى لفظ العام مجاز فى الباقى (بطريق اطلاق اسم الكل على البعض من حيث القصر) أى من حيث انه مقصور على الباقى (حقيقة من حيث التناول) أى من حيث ان لفظ العام متناول للباقى يكون حقيقة فيه (على ما يأتى فى فصل المجاز ان شاء الله تعالى وهو حجة فيه شبهة ولم يفرقوا بين كونه) أى التخصيص (بالكلام أو غيره) فان العلماء قالوا كل عام خص بمستقل فانه دليل فيه شبهة ولم يفرقوا فى هذا الحكم بين ان يكون المخصص كلاما أو غيره (لكن يجب هناك

فرق وهو أن المخصوص بالعقل ينبغى ان يكون قطعيا لانه فى حكم الاستثناء لكنه حذف الاستثناء معتمدا على العقل على انه مفروغ عنه حتى لا نقول ان قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ونظائره دليل فيه شبهة) وهذا فرق تفردت بذكره وهو واجب الذكر حتى لا يتوهم ان خطابات الشرع التى خص منها الصبى والمجنون بالعقل دليل فيه شبهة كالخطابات الواردة بالفرائض فانه يكفر جاحدها اجماعا مع كونها مخصوصة عقلا فان التخصيص بالعقل لا يورث شبهة فان كل ما يوجب العقل تخصيصه يخص والا فلا (وأما المخصوص بالكلام فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا معلوما كان المخصوص كالمستأمن) حيث خص من قوله تعالى اقتلوا المشركين بقوله وان أحد من المشركين استجارك فأجره (أو مجهولا كالربا) حيث خص من قوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا (لانه ان كان مجهولا صار الباقى مجهولا لان التخصيص كالاستثناء اذ هو يبين انه لم يدخل) أى التخصيص يبين أن المخصوص لم يدخل تحت العام كالاستثناء فانه يبين ان المستثنى لم يدخل فى صدر الكلام والاستثناء ان كان مجهولا يكون الباقى فى صدر الكلام مجهولا ولا يثبت به الحكم (وان كان معلوما فالظاهر ان يكون معللا لانه كلام مستقل) والاصل فى النصوص التعليل (ولا يدرى كم يخرج بالتعليل فيبقى الباقى مجهولا وعند البعض ان كان معلوما بقى العام فيما وراء المخصوص كما كان لانه كالاستثناء) فى انه يبين انه لم يدخل (ولا يقبل التعليل) اذ الاستثناء لا يقبل التعليل لانه غير مستقل بنفسه وفى صورة الاستثناء العام حجة

الى المعنى الواحد يكون حقيقة ومجازا باعتبار حيثيتين وفيه نظر لان ذلك انما هو باعتبار وضعين واما بحسب وضع واحد فذلك المعنى اما نفس الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة أو غيره فيكون مجازا نعم لو كانت صيغة العموم موضوعة للكل والبعض بالاشتراك لكانت عند استعمالها فى الباقى مجازا من حيث الوضع للكل وحقيقة من حيث الوضع للبعض الا ان التقدير انها موضوعة للاستغراق خاصة لا يقال مراده ان هذا النوع من المجاز أعنى اطلاق الكل على البعض حقيقة قاصرة على ما هو مصطلح فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانا نقول الحقيقة بهذا المعنى لا يقابل مطلق المجاز ولا اشارة اليه فى فصل المجاز على ما وعده المصنف وقد يجاب بان الباقى ليس نفس الموضوع له الا أن اللفظ انما يكون مجازا فيه اذا كانت ارادته باستعمال ثان وليس كذلك بل بالاستعمال الاول وانما طرأ عليه عدم ارادة البعض وهو لا يوجب التغيير فى الاستعمال فكما ان تناول العبيد لغير سالم ليس بطريق المجاز عند عدم اخراجه فكذا عند اخراجه وعلى هذا يكون المقصور على البعض بغير المستقل أيضا حقيقة فى الكل بحسب التناول وان أخرج البعض عن الدخول فى الحكم على ما اختاره فى فصل الاستثناء فان قيل فما وجه فرق المصنف ههنا بين المستقل وغيره قلنا لما كان غير المستقل صيغا مخصوصة مضبوطة أمكن ان يقال ان اللفظ موضوع للباقى عند انضمامه الى احدى تلك الصيغ بخلاف المستقل فانه غير محصور فلا ينضبط باعتبار الوضع وفيه نظر لا تتقاضه بالصفة والمنقول عن امام الحرمين فى تحقيق كونه حقيقة فى التناول ان العام بمنزلة تكرير الآحاد المتعددة على ما نقل عن أهل العربية ان معنى الرجال فلان فلان فلان الى أن يستوعب وانما وضع الرجال اختصارا لذلك ولا شك انه فى تكرير الآحاد اذا بطل ارادة البعض لم يصر الباقى مجازا فكذا ههنا وأجيب بانا لا نسلم انه كتكرير الآحاد بل هو موضوع للكل فباخراج البعض يصير مستعملا فى غير ما وضع له فيكون مجازا بخلاف المتكرر فان كل واحد موضوع لمعناه فباخراج البعض لا يصير الباقى مستعملا فى غير معناه ومقصود أهل العربية بيان الحكمة فى وضعه لا انه مثل المتكرر بعينه وذكر شمس الائمة ان حقيقة صيغة العموم للكل ومع ذلك فهى حقيقة فيما وراء المخصوص لانها انما تتناوله من حيث انه كل لا بعض كالاستثناء يصير الكلام عبارة عما وراء المستثنى بطريق انه كل لا بعض حتى لو كان الباقى دون الثلث فهو كل أيضا وان كان أيضا بصيغة العموم نظرا الى احتمال أن يكون أكثر فلو قال مماليكى احرار الا فلانا وفلانا ولا مملوك له سواهما كان الاستثناء صحيحا لاحتمال ان يكون المستثنى بعضا اذا كان سواهما بخلاف ما لو قال مماليكى احرار الا مماليكى (قوله أى لفظ العام مجاز) كان الاحسن ان يقول أى لفظ العام بالوصف دون الاضافة اذ الكلام فى صيغ العموم لا فى لفظ العام على ما يشعر به كلام من قال ان هذا الاختلاف مبنى على الاختلاف فى اشتراط الاستغراق فان اشترط كان اطلاق لفظ العام على ما أخرج منه البعض مجازا باعتبار انه عام لولا الاخراج وان اكتفى بانتظام جمع من المسميات فهو حقيقة حتى ينتهى التخصيص الى ما دون الثلاث (قوله وهو حجة) تقرير كلامه ان العام المقصور على البعض لا يخلو من ان يكون مقصورا على البعض بغير مستقل أو بمستقل فعلى الاول ان كان المخصص المخرج معلوما فهو حجة بلا شبهة كما كان قبل القصر على البعض لعدم

مورث

فى الباقى كما كان فكذا التخصيص (وان كان مجهولا لا يبقى العام حجة لما قلنا) ان التخصيص كالاستثناء

مورث الشبهة لانه اما جهالة المخرج أو احتماله التعليل وغير المستقل لا يحتمل التعليل وان كان مجهولا كما اذا قال لعبيده احرار الا بعضا أورث ذلك جهالة فى الباقى فلم يصلح حجة الى ان يتبين المراد وعلى الثانى اما ان يكون المخصص عقلا أو كلاما أو غيرهما فان كان المخصص هو العقل كان العام قطعيا فى الباقى لعدم مورث الشبهة لان ما يقتضى العقل اخراجه فهو مخرج وغيره باق على ما كان كما فى الاستثناء وفيه نظر لان العقل قد يقتضى اخراج بعض مجهول بان يكون الحكم مما يمتنع على الكل دون البعض مثل الرجال فى الدار فالاولى ان يفصل كالاستثناء ويجعل قطعيا اذا كان المخصوص معلوما كما فى الخطابات التى خص منها الصبى والمجنون لا يقال يجوز ان يكون قطعيتها بواسطة الاجماع لانا نقول كان قطعيا قبل ان يتحقق الاجتهاد والاجماع وان كان المخصص غير العقل والكلام فلم يتعرض له المصنف والظاهر انه لا يبقى قطعيا لاختلاف العادات وخفاء الزيادة والنقصان وعدم اطلاع الحس على تفاصيل الاشياء اللهم الا ان يعلم القدر المخصوص قطعا وان كان المخصص هو الكلام ففيه اختلاف فعند الكرخى لا يبقى حجة أصلا وعند البعض ان كان المخصوص معلوما فالعام قطعى فى الباقى وان كان مجهولا يسقط المخصص ويبقى العام على ما كان والمختار ان العام بعد التخصيص دليل تمكن فيه الشبهة معلوما كان المخصص أو مجهولا والتمسكات مشروحة فى الكتاب (قوله وان كان مجهولا يسقط المخصص) ويبقى العام حجة فيما تناوله كما كان لان المجهول لا يصلح دليلا فلا يصلح معارضا للدليل فيبقى حكم العام على ما كان ولا يتعدى جهالة المخصص اليه لكون المخصص مستقلا بخلاف الاستثناء فانه بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام لا يفيد بدونه شيئا حتى ان مجموع الاستثناء وصدر الكلام بمنزلة كلام واحد فجهالته توجب جهالة المستثنى منه فيصير مجهولا مجملا متوقفا على البيان (قوله وعندنا تمكن فيه شبهة) أى العام الذى خص منه البعض دليل فيه شبهة حتى لا يكون موجبا قطعا ويقينا أما كونه حجة فلاحتجاج السلف من الصحابة وغيرهم بالعمومات المخصوص منها البعض شائعا ذائعا من غير نكير فكان اجماعا وأما تمكن الشبهة فلانه اذا أخرج منه البعض لم يبق مستعملا فى الكل بل فيما دونه مجازا وما دون الكل افراد متعددة متساوية فى كون اللفظ مجازا فيها من غير رجحان فلا يثبت بعض منها لانه ترجيح من غير مرجح وفيه نظر اما أولا فلان ما ذكر انما يصح فى المخصوص المجهول اما فى المعلوم فعدم الرجحان ممنوع بل مجموع ماوراء المخصوص متعين مثلا اذا أخرج من المائة عشرة تعين التسعون واذا أخرج عشرون تعين الثمانون واذا أخرج من المشركين أهل الذمة تعين غيرهم واما ثانيا فلان الدليل المذكور على تقدير تمامه لا يدل على تمكن الشبهة بل يدل على ان لا يبقى العام حجة أصلا ويصير مجملا موقوفا على البيان وغاية توجيهه ان المراد أنه لا يثبت عدد معين منها على سبيل القطع بل ان كان المخصوص مجهولا لا يترجح شئ منها وان كان معلوما يترجح مجموع ماوراء المخصوص لكن ظنا لا قطعا لاحتمال خروج بعض آخر بالتعليل فعلى هذا يكون قوله لانه ترجيح من غير مرجح مختصا بصورة المجهول (قوله حتى يخصصه) يعنى لما لم يبق العام بعد التخصيص قطعيا جاز فى العام بعد التخصيص من الكتاب والمتواتر من الحديث معلوما كان المخصوص او مجهولا ان يخصص بخبر الواحد والقياس اجماعا ويعلم من جواز تخصيصه بالقياس أنه دون خبر الواحد فى الدرجة لان القياس لا يصلح معارضا لخبر الواحد حتى رجحوا خبر القهقهة على القياس وكذا خبر الاكل ناسيا فى الصوم وذلك لان ثبوت الحكم فيما وراء المخصوص انما هو مع شك فى اصله واحتمال فيجوز أن يعارضه القياس بخلاف خبر الواحد فانه لا شك فى أصله وانما الاحتمال فى طريقه باعتبار توهم غلط الراوى أو ميله عن الصدق الى الكذب فلا يصلح القياس معارضا له وقد يستدل بجواز تخصيص هذا العام بالقياس على أن المخصص لا يجب أن يكون مقارنا للقطع بتراخى القياس عن الكتاب وليس بسديد لان القياس مظهر لا مثبت فالمخصص بالحقيقة هو النص المثبت للحكم فى الاصل ولا يعلم تراخيه بطريق القطع (قوله لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

والاستثناء المجهول يجعل الباقى مجهولا فلا يبقى العام حجة فى الباقى (وعند البعض ان كان معلوما فكما ذكرنا آنفا) ان العام يبقى فيما وراء المخصوص كما كان (وان كان مجهولا يسقط المخصص لانه كلام مستقل بخلاف الاستثناء) ولما كان المخصص كلاما مستقلا وكان معناه مجهولا يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى صدر الكلام بخلاف الاستثناء لانه غير مستقل بنفسه بل يتعلق بصدر الكلام فجهالته تتعدى الى صدر الكلام (وعندنا تمكن فيه شبهة لانه علم انه غير محمول على ظاهره) وهو ارادة الكل فعلم ان المراد البعض بطريق المجاز مثلا اذا كان كل افراده مائة وعلم ان المائة غير مرادة فكل واحد من الاعداد التى دون المائة مساو فى ان اللفظ مجاز فيه فلا يثبت عدد معين منها لانه ترجيح من غير مرجح ثم ذكر ثمرة تمكن الشبهة فيه بقوله (فيصير عندنا كالعام الذى لم يخص عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى يخصصه خبر الواحد والقياس) ثم أراد أن يبين أن مع وجود هذه الشبهة لا يسقط الاحتجاج به فقال (لكن لا يسقط الاحتجاج به لان

المخصص يشبه الناسخ بصيغته والاستثناء بحكمه كما قلنا فان كان مجهولا يسقط في نفسه للشبه الاول ويوجب جهالة في العام للشبه الثاني فيدخل الشك في سقوط العام فلا يسقط به) أى بالشك اذ قبل التخصيص كان معمولا به فلما خص دخل الشك في أنه هل بقى معمولا به أم بطل فلا يبطل بالشك (وان كان) أى المخصص (معلوما فللشبه الاول يصح تعليله) لا يريد بقوله فللشبه الاول انه من حيث أنه يشابه الناسخ يصح تعليله كما يصح أن يعلل الناسخ الذى ينسخ بعض أفراد العام لينسخ بالقياس بعض آخر من أفراد العام فان تعليل الناسخ على هذا الوجه لا يصح على ما يأتى فى هذه الصفحة بل يريد انه من حيث انه نص مستقل بنفسه يصح تعليله (كما هو عندنا) فان عندنا وعند أكثر العلماء يصح تعليله خلافا للجبائى واذا صح تعليله لا ندرى أنه كم يخرج بالتعليل أى بالقياس وكم يبقى تحت العام (فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام وللشبه الثانى لا يصح تعليله كما هو عند البعض فدخل الشك فى سقوط العام فلا يسقط به) أى الشبه الثانى هو شبه الاستثناء من حيث ان المخصص يبين أن المخصص غير داخل فى العام فلهذا الشبه لا يصح تعليله كما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل المستثنى واخراج البعض الآخر بطريق القياس فمن حيث انه يصح تعليله يصير الباقى تحت العام مجهولا فلا يبقى العام حجة ومن حيث انه لا يصح تعليله يبقى العام حجة وقد كان قبل التخصيص حجة فوقع الشك فى بطلانه فلا يبطل بالشك هذا ما قالوا ويرد عليه أنه لما كان المذهب عندكم وعند أكثر العلماء صحة تعليله فيجب أن يبطل العام عندكم بناء على زعمكم فى صحة تعليله ولا تمسك لكم بزعم الجبائى أن عنده لا يصح تعليله فلدفع هذه الشبهة قال (على أن احتمال التعليل لا يخرجه من أن يكون حجة لان ما اقتضى القياس تخصيصه يخص وما لا فلا) فان المخصص ان لم يدرك فيه علة لا يعلل فيبقى العام فى الباقى حجة وان عرف فيه علة فكل ما توجد العلة فيه يخص قياسا وما لا فلا فلا يبطل العام باحتمال التعليل (فظهر هنا الفرق بين التخصيص والنسخ) أى لما ذكرنا أن تعليل المخصص صحيح ظهر من هذا الحكم الفرق بين المخصص والناسخ فانه لا يصح تعليل الناسخ الذى ينسخ الحكم فى بعض أفراد العام ليثبت النسخ فى بعض آخر قياسا صورته أن يرد نص خاص حكمه مخالف لحكم العام ويكون وروده متراخيا عن ورود العام فانا نجعله ناسخا لا مخصصا على ما سبق (فان العام الذى نسخ بعض توجب

المخصص يشبه الناسخ بصيغته) لانه كلام مبتدأ مفهوم بنفسه مفيد للحكم وان لم يتقدمه العام ويشبه الاستثناء بحكمه لان حكمه بيان اثبات الحكم فيما وراء المخصوص وعدم دخول المخصوص تحت حكم العام لا رفع الحكم عن محل المخصوص بعد ثبوته فهو مستقل من وجه دون وجه والاصل فيما يتردد بين الشبهين ان يعتبر بهما ويوفى حظا من كل منهما ولا يبطل احدهما بالكلية فالمخصص ان كان مجهولا أى متنا ولا لما هو مجهول عند السامع فمن جهة استقلاله يسقط هو بنفسه ولا تتعدى جهالته الى العام كالناسخ المجهول ومن جهة عدم استقلاله يوجب جهالة العام وسقوط الاحتجاج به لتعدى جهالته اليه كما فى الاستثناء المجهول فوقع الشك فى سقوط العام وقد كان ثابتا بيقين فلا يزول بالشك بل يتمكن فيه شبهة جهالة تورث زوال اليقين فيوجب العمل دون العلم وان كان معلوما فمن جهة استقلاله يصح تعليله كما هو الاصل فى النصوص المستقلة فيوجب جهالة فيما بقى تحت العام اذ لا يدرى انه كم خرج بالقياس فينبغى ان يسقط العام ومن جهة عدم استقلاله لا يصح تعليله على ما هو مذهب الجبائى كما لا يصح تعليل الاستثناء لانه ليس نصا مستقلا بل بمنزلة وصف قائم بصدر الكلام دال على عدم دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه والعدم لا يعلل فيكون ما وراء المخصوص معلوما فيجب أن يبقى العام بحاله فوقع الشك فى عدم حجية العام فلا تبطل حجيته الثابتة بيقين بل يتمكن فيه ضرب شبهة لكونه ثابتا من وجه دون وجه فيوجب العمل دون العلم فالحاصل أن المخصص المجهول باعتبار الصيغة لا يبطل العام وباعتبار الحكم يبطله والمعلوم بالعكس فيقع الشك فى بطلانه والشك لا يرفع أصل اليقين بل وصفه (قوله لا يريد بقوله) لما كان معنى سقوط المخصص المجهول للشبه الاول أنه لشبهه بالناسخ يسقط كما سقط الناسخ المجهول ومعنى ايجابه جهالة العام للشبه الثانى انه لشبهه بالاستثناء يوجب ذلك كما يوجبه الاستثناء ومعنى عدم صحة تعليل المخصص المعلوم للشبه الثانى أنه لشبهه بالاستثناء لا يصح تعليله كما لا يصح تعليل الاستثناء كان السابق الى الوهم من قوله فللشبه الاول يصح تعليله أنه لشبهه بالناسخ يصح تعليله كما يصح تعليل الناسخ فدفع ذلك الوهم بان الناسخ لا يصح تعليله لما يلزم من نسخ النص بالقياس على ما سيأتى فان قيل فيجب أن لا يصح تعليل المخصص أصلا لان كلا شبهيه يقتضيان عدم التعليل قلنا شبهه بالناسخ وهو الاستقلال يقتضى صحة التعليل الا أنه لم يصح فى الناسخ لمانع وهو صيرورة القياس معارضا للنص ولا مانع فى المخصص فيصح تعليله لشبهه بالناسخ أى لاستقلاله (قوله على أن احتمال التعليل) يصلح دفعا للشبهة الموردة من قبل الكرخى فى بطلان الاحتجاج بالعام المخصوص لا جوابا عن الاشكال الوارد على كلام القوم بانه لو كانت صحة تعليل المخصوص توجب جهالة فى العام وتقتضى سقوطه وبطلان حجيته كما زعمتم لوجب بطلان حجية العام المخصوص عندكم لانكم قائلون بصحة تعليل المخصص اذ لا يخفى أن المذكور لا يصلح جوابا عن هذا الاشكال لما فيه من تسليم بطلان المقدمة القائلة بان صحة التعليل

ماتناوله لاينسخ بالقياس لان القياس لاينسخ النص اذهو لايعارضه لانه دونه لكن يخصصه ولا يلزم به المعارضة لانه يبين انه لم يدخل وهنا مسائل من الفروع تناسب ماذكرنا) من الاستثناء والنسخ والتخصيص (فنظير الاستثناء ماذاباع الحر والعبد بثمن أو باع عبدين الا هذا بحصته من الالف يبطل البيع لان أحدهما لم يدخل فى البيع فصار البيع بالحصة ابتداء ولان ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع فيفسد بالشرط الفاسد) ففى المسئلة الاولى ليست حقيقة الاستثناء موجودة لكنها تناسب الاستثناء فى ان الاستثناء يمنع دخول المستثنى فى حكم صدر الكلام وفى هذه المسئلة لم يدخل الحر تحت الايجاب مع ان صدر الكلام تناوله فصار كانه مستثنى وفى المسئلة الثانية وهى ما اذا باع عبدين الا هذا حقيقة الاستثناء موجودة فاذا لم يدخل أحدهما فى البيع لايصح البيع فى الآخر لوجهين أحدهما أنه يصير البيع فى الاخر بحصته من الثمن المقابل بهما والبيع بالحصة ابتداء باطل للجهالة وانما قلنا ابتداء لان البيع بالحصة بقاء صحيح كما يأتى فى المسألة التى هى نظير النسخ والثانى أن البيع فى الآخر بيع بشرط مخالف لمقتضى العقد وهو أن قبول ماليس بمبيع وهو الحر أو العبد المستثنى يصير شرطا لقبول المبيع (ونظير النسخ ماذاباع عبدين بألف فمات أحدهما قبل التسليم يبقى العقد فى الباقى بحصته) فهذه المسئلة تناسب النسخ من حيث ان العبد الذى مات قبل التسليم كان داخلا تحت البيع لكن لما مات فى يد البائع قبل التسليم انفسخ البيع فيه فصار كالفسخ لان النسخ تبديل بعد الثبوت فلا يفسد البيع فى العبد الآخر مع أنه يصير بيعا بالحصة لكن فى حالة البقاء وأنه غير مفسد لان الجهالة الطارئة لاتفسد (ونظير التخصيص ماذاباع عبدين بألف على أنه بالخيار فى أحدهما صح ان علم محل الخيار وثمنه لان المبيع بالخيار يدخل فى الايجاب لا الحكم فصار فى السبب كالنسخ وفى الحكم كالاستثناء فاذا جهل أحدهما لايصح لشبه الاستثناء واذا علم كل واحد منهما يصح لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد بخلاف الحر والعبد اذا بين حصة كل واحد منهما عند أبى حنيفة) رحمه الله تعالى وبيان مناسبتها التخصيص ان التخصيص يشابه النسخ بصيغته والاستثناء بحكمه وهنا العبد الذى فيه الخيار داخل

توجب جهالة فى العام فان قيل المخصص اذا لم تدرك علته فاحتمال التعليل باق على ماهو الاصل فى النصوص واذا ادركت فاحتمال الغير قائم لما فى العلل من التزاحم وبعد ماتعينت لايدرى انها فى أى قدر من افراد العام توجد وكل ذلك يوجب جهالة العام وبطلان حجيته قلنا لا بل يوجب تمكن الشبهة فيه لما عرفت من أنه ثابت بيقين والشك لايوجب زوال أصل اليقين بل وصف كونه يقينا (قوله اذهو) أى القياس لايعارض النص لانه دون النص فلا ينسخه لان عمل الناسخ انما هو فى رفع الحكم باعتبار المعارضة لكن يخصص النص العام الذى خص منه البعض لان عمل المخصص انما هو على وجه البيان دون المعارضة فالقياس المستنبط من المخصص يبين ان قدر ماتعدى اليه العلة لم يدخل تحت العام كما أن النص المخصص يبين أن قدر ماتناوله لم يدخل تحته فان قيل فلم لم يجز التخصيص بالقياس ابتداء قلنا لان مايتناوله القياس داخل تحت العام قطعا والقياس يبين عدم دخوله ظنا فلا يسمع بخلاف العام بعد التخصيص فانه أيضا ظنى والقياس مؤيد بما يشاركه فى بيان عدم دخول بعض الافراد وقد يقال لان الاصل الذى يستند اليه القياس لايصلح مبينا لهذا العام لعدم تناوله شيأ من أفراده فكذا القياس المستنبط منه لايصلح مبينا للعام فلو اعتبر لم يكن الا معارضا وفيه نظر لان عدم صلوح الاصل انما هو باعتبار عدم التناول لشئ من أفراد العام والكلام فى القياس المتناول له والا لم يتصور كونه مخصصا فعدم صلوح الاصل للبيان لايستلزم عدم صلوح القياس لذلك وأيضا لم يشترطوا فى القياس المخصص للعام الذى خص منه البعض أن يكون أصله مخصصا لذلك العام بل اذا خص العام بقطعى صار ظنيا فجاز تخصيصه بالقياس وان كان مستندا الى أصل لايتناول شيأ من أفراد العام (قوله فنظير الاستثناء ماذاباع الحر والعبد بثمن) أى بثمن واحد اذ لو فصل الثمن بان قال بعتهما بالف كل واحد بخمسمائة صح فى العبد عندهما خلافا لابى حنيفة رحمه الله (قوله لم يدخل الحر تحت الايجاب) لان دخول الشئ فى العقد انما هو بصفة المالية والتقوم وذلك لايوجد فى الحر وكذا اذا جمع بين حى وميت أو بين ميتة وذكية أو بين خل وخمر (قوله فصار البيع بالحصة ابتداء) بان يقسم الالف على قيمة العبد المبيع وقيمة الحر بعد ان يفرض عبدا فى الصورة الاولى وعلى قيمة العبد المبيع وقيمة العبد المستثنى فى الثانية حتى لو كان قيمة كل واحد منهما خمسمائة فحصة العبد من الالف خمسمائة على التناصف وصورة البيع بالحصة ماذا قال بعت منك هذا العبد بحصته من الالف الموزع على قيمته وقيمة ذلك العبد الآخر وهو باطل لجهالة الثمن وقت البيع (قوله ولان ماليس بمبيع يصير شرطا) وذلك لانه لما جمع بينهما فى الايجاب فقد شرط فى قبول العقد فى كل واحد منهما قبوله فى الآخر حتى لايملك المشترى قبول أحدهما دون الآخر فان قيل هذا الاشتراط انما هو عند صحة الايجاب فيهما لئلا يكون المشترى ملحقا للضرر بالبائع فى قبول أحدهما دون الآخر بخلاف ماذا لم يصح كما اذا اشترى عبدا او مكاتبا أو مدبرا أو أم ولد يصح فى العبد قلنا الكلام فى كونه شرطا فاسدا وذلك انما يكون عند عدم صحة الايجاب فيهما وأما اذا صح فهو شرط صحيح وفيه نظر لان حاصل السؤال منع الاشتراط عند عدم صحة الايجاب فيهما وماذكر لايدفع المنع (قوله العبد الذى فيه الخيار داخل فى

في الايجاب لا الحكم على ماعرف فمن حيث انه داخل في الايجاب يكون رده بخيار الشرط تبديلا فيكون كالنسخ ومن حيث انه غيرداخل في الحكم يكون رده بخيار الشرط بيان انه لم يدخل فيكون كالاستثناء واذا كان له شبهان يكون كالتخصيص الذى له شبه بالنسخ وشبه بالاستثناء فلرعاية الشبهين قلنا ان علم

محل الخيار وثمنه يصح البيع والافلا وهذه المسئلة على أربعة أوجه أحدها أن يكون محل الخيار وثمنه معلومين كما اذا باع هذا وذاك بالفين هذا بالف وذاك بالف صفقة واحدة على انه بالخيار في ذلك والثاني ان يكون محل الخيار معلوما لكن ثمنه لا يكون معلوما والثالث على العكس والرابع ان لا يكون شئ منهما معلوما فلو راعينا كونه داخلا في الايجاب يصح البيع في الصور الاربع غاية ما في الباب انه يصير بيعا بالحصة لكنه في البقاء لا في الابتداء فلا يفسد البيع ولو راعينا كونه غيرداخل في الحكم يفسد البيع في الصور الاربع أما اذا كان كل واحد من محل الخيار وثمنه معلوما فلان قبول غير المبيع يصير شرطا لقبول المبيع وأما اذا كان أحدهما أوكلاهما مجهولا فلهذه العلة ولجهالة المبيع أو الثمن أوكليهما فاذا علم ان شبه النسخ يوجب الصحة في الجميع وشبه الاستثناء يوجب الفساد في الجميع فراعينا الشبهين وقلنا اذا كان محل الخيار أو ثمنه مجهولا لا يصح البيع رعاية لشبه الاستثناء واذا كان كل منهما معلوما يصح البيع رعاية لشبه النسخ ولم يعتبر هنا شبه الاستثناء حتى يفسد بالشرط الفاسد وهو ان قبول ماليس بمبيع يصير شرطا لقبول المبيع بخلاف ما اذا باع الحر والعبد بالف صفقة واحدة وبين ثمن كل واحد منهما حيث يفسد البيع في العبد عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان الحر غيرداخل في البيع أصلا فيصير كالاستثناء بلا مشابهة النسخ فيكون ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع فاسلما

الايجاب) لورود الايجاب على العبدين لا في الحكم لما عرفت في موضعه من ان شرط الخيار يمنع الملك عن الثبوت لا السبب عن الانعقاد على ماسيجيء تحقيقه في فصل مفهوم المخالفة (قوله وهذه المسئلة على أربعة أوجه) لانه اما ان يكون محل الخيار والثمن كلاهما معلومين أو محل الخيار معلوما والثمن مجهولا أو بالعكس أو كلاهما مجهولين مثال الاول باع سالما وغانما بالفين كلا منهما بالف صفقة واحدة على ان البائع أو المشترى بالخيار في سالم ثلاثة أيام مثال الثاني باعهما بالفين على انه بالخيار في سالم مثال الثالث باعهما بالفين كلا منهما بالف على انه بالخيار في أحدهما مثال الرابع باعهما بالفين على انه بالخيار في أحدهما من غير تعيين لثمن كل واحد ولا لما فيه الخيار فرعاية شبه النسخ أعني كون محل الخيار داخلا في الايجاب تقتضي صحة البيع في الصور الاربع لان كلا من العبدين بالنظر الى الايجاب مبيع بيعا واحدا فلا يكون بيعا بالحصة ابتداء بل بقاء ورعاية شبه الاستثناء أعني كون محل الخيار غيرداخل في الحكم تقتضي فساد البيع في الصور الاربع لوجود الشرط الفاسد في الاولى مع جهالة الثمن في الثانية وجهالة المبيع في الثالثة وجهالتهما في الرابعة فلرعاية الشبهين صح البيع في الصورة الاولى دون الثلاثة الباقية أعني صح في الاولى رعاية لشبه النسخ ولم يصح في البواقي رعاية لشبه الاستثناء ووجه الاختصاص ان معلومية محل الخيار والثمن ترجح جانب الصحة فيلائم شبه النسخ المقتضي للصحة وجهالة محل الخيار أو الثمن أو كليهما ترجح جانب الفساد فيلائم شبه الاستثناء وقد يقال ان في كل من الصور عملا بالشبهين اما في الاولى فلان شبه الاستثناء أيضا يوجب صحتها لكونه استثناء معلوما واما في الثانية فلان شبه النسخ يوجب لزوم العقد في غير محل الخيار لان جهالة الثمن طارئة وشبه الاستثناء يوجب فساده فلا يثبت الجواز بالشك واما في الاخيرين فلان شبه الاستثناء يوجب فساد العقد وشبه النسخ يوجب انعقاده في العبدين فلا ينعقد بالشك وفيه نظر اما أولا فلان معنى شبه الاستثناء ان محل الخيار غيرداخل في الحكم فيكون بهذا الاعتبار غير مبيع فيكون قبوله شرطا فاسدا مفسدا للبيع ومعلومية الاستثناء لا تدفع ذلك ولهذا جعل الاستثناء في صورة جهالة الثمن وحده موجبا للفساد مع انه معلوم واما ثانيا فلان الاصل في العقود هو الانعقاد والجواز اذ لم توضع في الشرع الا لذلك فعلى ماذكره يلزم ان لا يثبت الفساد في شئ من الصور لانه لا يثبت بالشك (قوله ولجهالة المبيع أو الثمن) فان قيل جهالة الثمن طارئة بعارض الخيار بعد صحة التسمية فلا تمنع الجواز كما في بيع القن مع المدبر أجيب بان حكم العقد لما انعدم في محل الخيار بنص قائم من كل وجه وهو الخيار لزم انعدامه من كل وجه لان العقد لا ينعقد الا بحكمه فصار الايجاب في حق الحكم في محل الخيار بمنزلة العدم كما في بيع الحر فيبقى الايجاب في حق الآخر بحصته من الثمن ابتداء بخلاف المدبر مع القن فان الايجاب تناولهما وانما امتنع الحكم فيه لضرورة صيانة حقه لا بنص قائم يمنع ثبوت الحكم فيه والثابت بالضرورة لا يظهر حكمه في غير موضع الضرورة فيبقى الايجاب متناولا له فيما وراء هذه الضرورة كذا في شرح التقويم وقيل محل الخيار لا يدخل تحت الحكم فيصير الثمن مجهولا من الابتداء بخلاف المدبر فانه يدخل في العقد والحكم جميعا لانه قابل له بقضاء القاضي ثم يخرج فتحدث جهالة ثمن القن به (قوله ولم يعتبر هنا) اشارة الى جواب سؤال تقريره ان البيع في الصورة الاولى ينبغي ان يكون

فاسدا بناء على وجود الشرط الفاسد وهو صيرورة قبول ماليس بمبيع شرطا لقبول المبيع كما فى بيع العبد مع الحر وتقرير الجواب ان كون محل الخيار غير مبيع انما هو باعتبار شبه الاستثناء لانه غير داخل فى الحكم واما باعتبار شبه النسخ فهو مبيع لكونه داخلا فى الايجاب فيكون قبوله شرطا صحيحا بخلاف الحر أو العبد المصرح باستثنائه فانه ليس بمبيع أصلا والحاصل أن محل الخيار مبيع من وجه دون وجه فاعتبر فى صورة معلومية محل الخيار والثمن جهة كونه مبيعا حتى لا يفسد البيع رعاية لشبه النسخ وفى غيرها جهة كونه غير مبيع حتى يفسد رعاية لشبه الاستثناء **(قوله فصل فى ألفاظه)** أى فى ألفاظ العام على ماذكره المصنف حيث فسر قوله ومنها بقوله أى من ألفاظ العام والاولى ألفاظ العموم على ماذكره غيره (وهى اما لفظ عام بصيغته ومعناه) بان يكون اللفظ مجموعا والمعنى مستوعبا سواء وجد له مفرد من لفظه كالرجال أولا كالنساء واما عام بمعناه فقط بان يكون اللفظ مفردا مستوعبا لكل ما يتناوله ولا يتصور ان يكون العام عاما بصيغته فقط اذ لا بد من استيعاب المعنى وهذا أى العام بمعناه فقط اما ان يتناول مجموع الافراد واما ان يتناول كل واحد والمتناول لكل واحد اما ان يتناوله على سبيل الشمول أو على سبيل البدل فالاول ان يتعلق الحكم بمجموع الآحاد لا بكل واحد على الانفراد وحيث يثبت للآحاد انما يثبت لانه داخل فى المجموع كالرهط اسم لما دون العشرة من الرجال لا تكون فيهم امرأة والقوم اسم لجماعة الرجال خاصة فاللفظ مفرد بدليل انه يثنى ويجمع ويوحد الضمير العائد اليه مثل الرهط دخل والقوم خرج والتحقيق ان القوم فى الاصل مصدر قام فوصف به ثم غلب على الرجال خاصة لقيامهم بامور النساء ذكره فى الفائق وينبغى ان يكون هذا تأويل ما يقال ان قوما جمع قائم كصوم جمع صائم والا ففعل ليس من أبنية الجمع وكل منهما متناول لجميع آحاده لا لكل واحد من حيث انه واحد حتى لو قال الرهط أو القوم الذى يدخل هذا الحصن فله كذا فدخله جماعة كان النفل لمجموعهم ولو دخله واحد لم يستحق شيأ فان قلت فاذا لم يتناول كل واحد فكيف يصح استثناء الواحد منه فى مثل جاءنى القوم الا زيدا ومن شرطه دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه لولا الاستثناء قلت يصح من حيث ان مجىء المجموع لا يتصور بدون مجىء كل واحد حتى لو كان الحكم متعلقا بالمجموع من حيث هو المجموع من غير ان يثبت لكل فرد لم يصح الاستثناء مثل يطيق رفع هذا الحجر القوم الا زيدا وهذا كما يصح عندى عشرة الا واحدا ولا يصح العشرة زوج الا واحدا اذ ليس الحكم على الآحاد بل على المجموع والثانى ان يتعلق الحكم بكل واحد سواء كان مجتمعا مع غيره أو منفردا عنه مثل من دخل هذا الحصن فله درهم فلو دخله واحد استحق درهما ولو دخله جماعة معا أو متعاقبين استحق كل واحد الدرهم والثالث ان يتعلق الحكم بكل واحد بشرط الانفراد وعدم التعلق بواحد آخر مثل من دخل هذا الحصن أولا فله درهم فكل واحد دخله أولا منفردا استحق الدرهم ولو دخله جماعة معا لم يستحقوا شيأ ولو دخلوه متعاقبين لم يستحق الا الواحد السابق وسيأتى تحقيق ذلك فالحكم فى الاول مشروط بالاجتماع وفى الثالث بالانفراد وفى الثانى غير مشروط بشئ منهما **(قوله فالجمع)** مثل الرجال والنساء وما فى معناه من العام المتناول للمجموع مثل الرهط والقوم يصح اطلاقه على أى عدد كان من الثلاثة الى ما لا نهاية له يعنى ان مفهومه جميع الآحاد سواء كانت ثلاثة أو أربعة أو ما فوق ذلك وليس المراد انه عند الاطلاق يحتمل ان يراد به الثلاثة وان يراد به الاربعة وغير ذلك من الاعداد لانه حينئذ يكون مبهما غير دال على الاستغراق فلا يوجب العموم بل ينافيه لان الدلالة على الاستغراق شرط فيه ولا يخفى ان الكلام فى الجمع المعرف وأما المنكر فسيأتى ذكره وكذا سائر أسماء الجموع والا فقد سبق ان الرهط اسم لما دون العشرة من الرجال على ما صرح به فى كتب اللغة فصار الحاصل ان المعرف باللام من الجموع وأسمائها لجميع الافراد قلت أو كثرت وان كان بدون اللام لما دون العشرة كالرهط أو للعشرة فما دونها كجمع القلة مثل

(فصل فى ألفاظه وهى اما عام بصيغته ومعناه كالرجال واما عام بمعناه وهذا اما ان يتناول المجموع كالرهط والقوم وهو فى معنى الجمع أو كل واحد على سبيل الشمول نحو من يأتينى فله درهم أو على سبيل البدل نحو من يأتينى أولا فله درهم فالجمع وما فى معناه يطلق على الثلاثة فصاعدا) فقوله يطلق على الثلاثة فصاعدا أى يصح اطلاق اسم الجمع والقوم والرهط على كل عدد معين من الثلاثة فصاعدا الى ما لا نهاية له فاذا أطلقت على عدد معين تدل على جميع افراد ذلك العدد المعين فاذا كان له ثلاثة عبيد مثلا أو عشرة عبيد فقال عبيدى أحرار يعتق جميع العبيد وليس المراد انه يحتمل الثلاثة فصاعدا فان هذا ينافى معنى العموم

(لان أقل الجمع ثلاثة) وعند البعض اثنان لقوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما وقوله عليه الصلاة والسلام الاثنان فما فوقهما جماعة ولنا اجماع أهل اللغة فى اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع (ولا نزاع فى الارث والوصية) فان أقل الجمع فيهما اثنان (وقوله تعالى فقد صغت قلوبكما) مجاز كما يذكر الجمع للواحد (والحديث محمول على المواريث أو على سنية تقدم الامام) فانه اذا كان المقتدى واحدا يقوم على جنب الامام واذا كان اثنين فصاعدا فالامام يتقدم (أو على اجتماع الرفقة بعد قوة الاسلام) فانه لما كان الاسلام ضعيفا نهى عليه السلام عن أن يسافر واحد أو اثنان لقوله عليه السلام الواحد شيطان والاثنان شيطانان والثلاثة ركب فلما ظهر قوة الاسلام رخص فى سفر اثنين وانما حملناه على أحد هذه المعانى الثلاثة لئلا يخالف اجماع أهل العربية (ولا تمسك لهم بنحو فعلنا لانه مشترك بين التثنية والجمع لان المثنى جمع) فانهم يقولون فعلنا صيغة مخصوصة بالجمع ويقع

المسلمين والمسلمات والانفس ونحو ذلك واما تحقيق ان الموضوع للعموم هو مجموع الاسم وحرف التعريف أو الاسم بشرط التعريف وعلى الثانى هل يصير مشتركا حيث وضع بدون التعريف لمطلق الجمع وان هذا الوضع لا شك انه نوعى فكيف يكون اللفظ باعتباره حقيقة وان الحكم فى مثله على كل جمع أو على كل فرد وانه للافراد المحققة خاصة أو المحققة والمقدرة جميعا وان مدلوله الاستغراق الحقيقى أو أعم من الحقيقى والعرفى فالكلام فيه طويل لا يحتمله المقام (قوله لان أقل الجمع ثلاثة) اختلفوا فى أقل عدد تطلق عليه صيغة الجمع فذهب أكثر الصحابة والفقهاء وأئمة اللغة الى انه ثلاثة حتى لو حلف لا يتزوج نساء لا يحنث بتزوج امرأتين وذهب بعضهم الى انه اثنان حتى يحنث بتزوج امرأتين وتمسكوا بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد اثنان فصاعدا لان الاخوين يحجبان الام الى السدس كالثلاثة والاربعة وكذا كل جمع فى المواريث والوصايا حتى ان فى الميراث للاختين الثلثين كما للاخوات وفى الوصية للاثنين ما أوصى لاقرباء فلان الثانى قوله تعالى فقد صغت قلوبكما أى قلبا كما اذ ما جعل الله لرجل من قلبين فى جوفه الثالث قوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة ومثله حجة من اللغوى فكيف من النبى عليه السلام وتمسك الذاهبون الى أن أقل الجمع ثلاثة باجماع أهل العربية على اختلاف صيغ الواحد والتثنية والجمع فى غير ضمير المتكلم لما نستعرف مثل رجل رجلان رجال وهو فعل وهما فعلا وهم فعلوا وأيضا ما فوق الاثنين هو المتبادر الى الفهم من صيغة الجمع وأيضا يصح نفى الجمع عن الاثنين مثل ما فى الدار رجال بل رجلان وأيضا يصح رجال ثلاثة وأربعة ولا يصح رجال اثنان وليس ذلك لوجوب مراعاة صورة اللفظ بان يكون الموصوف والصفة كلاهما مثنى أو مجموعا لان أسماء الاعداد ليست جموعا ولا لفظ اثنان مثنى على ما تقرر فى موضعه ولانه يصح جاءنى زيد وعمرو والعالمان ولا يصح العالمون ثم أجابوا عن تمسكات المخالف اما عن الاول فبأنه لا نزاع فى ان أقل الجمع اثنان فى باب الارث استحقاقا وحجبا والوصية لكن لا باعتبار ان صيغة الجمع موضوعة للاثنين فصاعدا بل باعتبار انه ثبت بالدليل ان للاثنين حكم الجمع اما الاستحقاق فلانه علم من قوله تعالى فان كانتا أى من يرث بالاخوة يعنى الاختين لاب وأم أو لاب اثنتين فلهما الثلثان مما ترك ان للاختين حكم الاخوات فى استحقاق الثلثين مع ان قرابة الاخوة متوسطة لكونها قرابة مجاورة فيكون للبنتين أيضا حكم البنات فى استحقاق الثلثين بطريق دلالة النص لان قرابتهما قريبة لكونها قرابة الجزئية وأيضا يعلم ذلك بطريق الاشارة من قوله تعالى فللذكر مثل حظ الانثيين فانه يدل على ان حظ الابن مع الابنة الثلثان فيكون ذلك حظ الانثيين أعنى البنتين ثم لما كان هذا موهما ان النصيب يزداد بزيادة العدد نفى ذلك بقوله تعالى فان كن نساء فوق اثنتين فلهن ثلثا ما ترك فان قلت هب انه يعلم ان حظ البنتين مع الابن مثل حظه مع البنت لكن من أين يعلم ان حظهما ذلك بدون الابن قلت من حيث ان البنت الواحدة لما استحقت الثلث مع أخ لها فمع أخت لها بالطريق الاولى وأما الحجب فلانه مبنى على الارث اذ الحاجب لا يكون الا وارثا بالقوة أو بالفعل على ان الحجب بالاخوين قد ثبت باتفاق من الصحابة كما روى ان ابن عباس رضى الله تعالى عنه قال لعثمان رضى الله تعالى عنه حين رد الام من الثلث الى السدس بالاخوين قال الله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس وليس الاخوان اخوة فى لسان قومك فقال عثمان نعم لكن لا أستجيز أن أخالفهم فيما رأوا وروى لا أستطيع أن أنقض أمرا كان قبلى وتوارثه الناس وأما الوصية فلانها ملحقة بالميراث من حيث ان كلا منهما يثبت الملك بطريق الخلافة بعد الفراغ عن حاجة الميت وأما الجواب عن الثانى فهو ان اطلاق الجمع على الاثنين مجاز بطريق اطلاق اسم الكل على البعض أو تشبيه الواحد بالكثير فى العظم والخطر كما يطلق الجمع على الواحد تعظيما فى مثل قوله تعالى وانا له لحافظون مع الاتفاق على ان الجمع لا يطلق على الواحد حقيقة وانما كثر مثل هذا المجاز

أعني ذكر العضو الذي لا يكون في الشخص الا واحـدا بلفظ الجمع عند الاضافة الى الاثنين مثل قلوبهما وأنفسهما ورؤسهما ونحو ذلك احترازا عن استثقال الجمع بين التثنيتين مع وضوح أن المراد بمثل هذا الجمع الاثنان وقد يجاب بان المراد بالقلوب الميول والدواعي المختلفة كما يقال لمن مال قلبه الى جهتين أو تردد بينهما أنه ذو قلبين وأما الجواب عن الثالث فهو أنه لما دل الاجماع على أن أقل الجمع ثلاثة وجب تأويل الحديث في ذلك بان يحمل على أن للاثنين حكم الجمع في المواريث استحقاقا وتحجيبا أو في حكم الاصطفاف خلف الامام وتقدم الامام عليهما أو في اباحة السفر لهما وارتفاع ما كان منهيا في أول الاسلام من مسافرة واحد أو اثنين بناء على غلبة الكفار أو في انعقاد صلاة الجماعة بهما وادراك فضيلة الجماعة وذلك لان الغالب من حال النبي عليه السلام تعريف الاحكام دون اللغات على ان هذا الدليل على تقدير تمامه لا يدل على المطلوب اذ ليس النزاع في ج م ع وما يشتق من ذلك لانه في اللغة ضم شيء الى شيء وهذا حاصل في الاثنين بلا خلاف وانما النزاع في صيغ الجمع وضمائره ولذا قال ابن الحاجب اعلم أن النزاع في نحو رجال ومسلمين وضربوا لا في لفظ ج م ع ولا في نحو نحن فعلنا ولا في نحو صغت قلوبكما فانه وفاق فعلى هذا الاحاجة الى ما ذكره المصنف جوابا عن مثل فعلنا ومع ذلك يجب أن يحمل اشتراكه بين التثنية والجمع على الاشتراك المعنوي دون اللفظي لانه موضوع للمتكلم مع الغير واحدا كان الغير أو أكثر وهذا مفهوم واحد يصدق على الاثنين والثلاثة وما فوق ذلك كما يصدق هم فعلوا على الثلاثة والاربعة وما فوقهما من غير اشتراك لفظ وتعدد وضع وأبعد من ذلك ما قيل ان مثل فعلنا حقيقة في الجمع مجاز في الاثنين واكتفي بهذا المجاز ولم يوضع للمتكلم مع واحد آخر اسم خاص لئلا يكون التبع مزاحما للاصل لان المتكلم بهذه الصيغة يحكي عن نفسه وعن غيره على أن ذلك الغير تبع له في الدخول تحت الصيغة لانه ليس بمتكلم بهذا الكلام حقيقة وهو ظاهر بخلاف ما اذا كان الغير فوق الواحد فانه يتقوى بكثرته و يصير بمنزلة الاصل واعلم أنهم لم يفرقوا في هذا المقام بين جمع القلة وجمع الكثرة فدل بظاهره على أن التفرقة بينهما انما هي في جانب الزيادة بمعنى ان جمع القلة مختص بالعشرة فما دونها وجمع الكثرة غير مختص لا أنه مختص بما فوق العشرة وهذا أوفق بالاستعمالات وان صرح بخلافه كثير من الثقات (**قوله** فيصح تخصيص الجمع) قد اختلفوا في منتهى التخصيص فقيل لابد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام وقيل يجوز الى ثلاثة وقيل الى اثنين وقيل الى واحد والمختار عند المصنف أن العام ان كان جمعا مثل الرجال والنساء أو في معناه مثل الرهط والقوم يجوز تخصيصه الى الثلاثة تفريعا على انها أقل الجمع فالتخصيص الى ما دونها يخرج اللفظ عن الدلالة على الجمع فيصير نسخا وان كان مفردا كالرجل أو ما في معناه كالنساء في لا أتزوج النساء يجوز تخصيصه الى الواحد لانه لا يخرج بذلك عن الدلالة على الفرد على ما هو أصل وضع المفرد وفيه نظر من وجوه الاول أن الجمع انما يكون عاما عند قصد الاستغراق على ما تقرر وحينئذ هو حقيقة في جميع الافراد ومجاز في البعض وكون الثلاثة أقل الجمع انما هو باعتبار الحقيقة اذ لا نزاع في اطلاقه على الاثنين بل الواحد مجازا كما سبق وأيضا النزاع في الجمع الغير العام اذ العام مستغرق للجميع لا أقل ولا أكثر فحينئذ لا معنى لهذا التفريع أصلا الثاني ان حمل الجمع على المفرد في مثل لا أتزوج النساء انما يكون عند تعذر الاستغراق على ما سيأتي وحينئذ لا عموم فلا تخصيص الثالث ان من قال لقيت كل رجل في البلد وأكلت كل رمانة في البستان ثم قال أردت واحدا عد لاغيا عرفا وعقلا ويمكن الجواب عن الاول بان نفس الصيغة للجمع والعموم عارض باللام والتخصيص انما يرفع العموم فلابد أن يبقى مدلول الصيغة وأقله ثلاثة وعن الثاني بان المتعذر حمل اللام على الاستغراق فيكون الاسم للجنس ونفيه يكون نفيا لجميع الافراد فيصير المعنى لا أتزوج امرأة وهو معنى العموم والاستغراق في النفي وعن الثالث بان الكلام في الصحة لغة (**قوله** والمراد التخصيص بالمستقل)

على اثنين فعلم أن الاثنين جمع فنقول فعلنا غير مختص بالجمع بل مشترك بين التثنية والجمع لأن المثنى جمع (فيصح تخصيص الجمع) تعقيب لقوله ان أقل الجمع ثلاثة والمراد التخصيص بالمستقل (ومافي معناه) كالرهط والقوم (الى الثلاثة والمفرد) بالجر عطف على الجمع أي المفرد الحقيقي (كالرجل ومافي معناه) كالجمع الذي يراد به الواحد (نحو لا أتزوج النساء الى الواحد) أي يصح تخصيص المفرد الى الواحد

(والطائفة كالمفرد) بهذا فسر ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة (ومنها) أى من ألفاظ العام (الجمع المعرف باللام اذا لم يكن معهودا لان

المعرف ليس هو الماهية فى الجمع ولا بعض الافراد لعدم الاولوية فتعين (الكل) اعلم ان لام التعريف اما للعهد الخارجى أو الذهنى واما الاستغراق الجنس واما التعريف الطبيعة لكن العهد هو الاصل ثم الاستغراق ثم تعريف الطبيعة لان اللفظ الذى يدخل عليه اللام دال على الماهية بدون اللام فحمل اللام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على تعريف الطبيعة والفائدة الجديدة اما تعريف العهد أو استغراق الجنس وتعريف العهد أولى من الاستغراق لانه اذا ذكر بعض افراد الجنس خارجا أو ذهنا فحمل اللام على ذلك البعض المذكور أولى من حمله على جميع الافراد لان البعض متيقن والكل محتمل فاذا علم ذلك ففى الجمع المحلى بالالف واللام لا يمكن حمله بطريق الحقيقة على تعريف الماهية لان الجمع وضع لأفراد الماهية لا للماهية من حيث هى لكن يحمل عليها بطريق المجاز على ما يأتى فى هذه الصفحة ولا يمكن حمله على العهد اذا لم يكن عهد فقوله ولا بعض الافراد لعدم الاولوية اشارة الى هذا فتعين الاستغراق (ولتمسكهم بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش) لما وقع الاختلاف بعد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فى الخلافة وقال الانصار منا أمير ومنكم أمير تمسك أبو بكر رضى الله عنه بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش ولم ينكره أحد (ولصحة الاستثناء

قد سبق ان التخصيص لا يكون الا بمستقل فهذا تأكيد لدفع توهم حمله على المعنى اللغوى وتنبيه على ان قصر العام على البعض بالاستثناء ونحوه و يجوز الى الواحد فى الجمع أيضا نحوا كرم الرجال الا الجهال وان لم يكن العالم الا واحدا (قوله والطائفة كالمفرد) يعنى انه اسم للواحد فما فوقه كما فسره ابن عباس لانه اسم لقطعة من الشئ واحدا كان أو أكثر وقيل لانه مفرد انضمت اليه علامة الجماعة اعنى التاء فروعى المعنيان وفى الكشاف الطائفة الفرقة التى يمكن ان تكون حلقة وأقلها ثلاثة أو أربعة وهى صفة غالبة كانها الجماعة الحافة حول الشئ فمقصود المصنف انها ليست للجمع كالرهط بل بمنزلة المفرد فيصح تخصيصها الى الواحد (قوله ومنها الجمع المعرف باللام) استدل على عمومه بالمعقول والاجماع والاستعمال وتقرير الاخيرين ظاهر وتقرير الاول ان المعرف باللام قد يكون نفس الحقيقة من غير نظر الى الافراد مثل الرجل خير من المرأة وقد يكون حصة معينة منها واحدا كان أو أكثر مثل جاءنى رجل فقال الرجل كذا وقد يكون حصة غير معينة منها لكن باعتبار عهديتها فى الذهن مثل ادخل السوق وقد يكون جميع افرادها مثل ان الانسان لفى خسر واللام بالاجماع للتعريف ومعناه الاشارة والتعيين والتمييز والاشارة اما الى حصة معينة من الحقيقة وهو تعريف العهد واما الى نفس الحقيقة وذلك قد يكون بحيث لا يفتقر الى اعتبار الافراد وهو تعريف الحقيقة والماهية والطبيعة وقد يكون بحيث يفتقر اليه وحينئذ اما ان توجد فيه قرينة البعضية كما فى ادخل السوق وهو العهد الذهنى أولا وهو الاستغراق احترازا عن ترجيح بعض المتساويات فالعهد الذهنى والاستغراق من فروع تعريف الحقيقة ولهذا ذهب المحققون الى ان اللام لتعريف العهد والحقيقة لا غير الا ان القوم أخذوا بالحاصل وجعلوه أربعة أقسام توضيحا وتسهيلا اذا تمهد هذا فنقول الاصل أى الراجح هو العهد الخارجى لانه حقيقة التعيين وكمال التمييز ثم الاستغراق لان الحكم على نفس الحقيقة بدون اعتبار الافراد قليل الاستعمال جدا والعهد الذهنى موقوف على وجود قرينة البعضية فالاستغراق هو المفهوم من الاطلاق حيث لا عهد فى الخارج خصوصا فى الجمع فان الجمعية قرينة القصد الى الافراد دون نفس الحقيقة من حيث هى هى هذا ما عليه المحققون وفيما ذكره المصنف نظر لانه جعل العهد الذهنى مقدما على الاستغراق بناء على ان البعض متيقن وهذا معارض بان الاستغراق اعم فائدة وأكثر استعمالا فى الشرع واحوط فى أكثر الاحكام اعنى الايجاب والندب والتحريم والكراهة وان كان البعض أحوط فى الاباحة ومنقوض بتعريف الماهية فانه لا يوجد فرد بدون الماهية وقد جعله متأخرا عن الاستغراق بناء على انه لا يفيد فائدة جديدة زائدة على ما يفيده الاسم بدون اللام وهذا ممنوع ولو سلم فمنقوض بتعريف العهد الذهنى فان عدم الفائدة فيه أظهر لان دلالة النكرة على حصة غير معينة أظهر من دلالتها على نفس الحقيقة ولهذا صرحوا بان المعهود الذهنى فى المعنى كالنكرة فان قيل يعتبر فيه العهدية فى الذهن فيتميز عن النكرة قلنا وكذلك يعتبر فى تعريف الماهية حضورها فى الذهن والاشارة اليها ليتميز عن اسم الجنس النكرة مثل رجع رجعى ورجع الرجعى و بالجملة توقف العهد الذهنى على قرينة البعضية وعدم الاستغراق مما اتفقوا عليه وقد صرح به المصنف أيضا حيث مثل بعد ذلك لتعريف الماهية المتأخر عن الاستغراق بنحو أكلت الخبز وشربت الماء اذ لا نعنى بالمعهود الذهنى الا مثل ذلك مما تدل القرينة على انه للفرد دون نفس الحقيقة وللبعض دون الكل وللمبهم دون المعين واذا كان هذا تعريف الماهية فليت شعرى ما معنى العهد الذهنى المقدم على الاستغراق وما اسم تعريف الماهية حيث لا يكون الحكم على الافراد كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق (قوله ولصحة الاستثناء) فان قيل المستثنى منه قد يكون

خاصا

قال مشايخنا هذا الجمع) أى الجمع المحلى باللام (مجاز عن الجنس وتبطل الجمعية حتى لو حلف لاأتزوج النساء يحنث بالواحدة ويراد الواحد بقوله تعالى انما الصدقات للفقراء ولو أوصى بشئ لزيد وللفقراء نصفه بينه و بينهم لقوله تعالى لايحل لك النساء من بعد) هذا دليل على ان الجمع مجاز عن الجنس (ولانه لما لم يكن هناك معهود وليس للاستغراق لعدم الفائدة يجب حمله على تعريف الجنس) وانما قال لعدم الفائدة أما فى قوله لاأتزوج النساء فلان اليمين للمنع وتزوج جميع نساء الدنيا غير ممكن فمنعه يكون لغوا وفى قوله تعالى انما الصدقات للفقراء لا يمكن صرف الصدقات الى جميع فقراء الدنيا فلا يكون الاستغراق مرادا فيكون لتعريف الجنس مجازا فتكون الآية لبيان مصرف الزكاة (فتبقى الجمعية فيه من وجه ولو لم يحمل على الجنس لبطل اللام أصلا) أى اذا كان اللام لتعريف الجنس ومعنى الجمعية باق فى الجنس من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا فعلى هذا الوجه حرف اللام معمول ومعنى الجمعية باق من وجه ولو لم يحمل على هذا المعنى وتبقى الجمعية على حالها يبطل اللام بالكلية فحمله على تعريف الجنس وابطال الجمعية من وجه أولى وهذا معنى كلام فخر الاسلام رحمه الله فى باب موجب الامر فى معنى العموم والتكرار لانا اذا أبقيناه جمعا لغا حرف العهد أصلا الى آخره

خاصا اسم عدد مثل عندى عشرة الا واحدا أو اسم علم مثل كسوت زيدا الا رأسه أو غير ذلك مثل صمت هذا الشهر الا يوم كذا أو اكرمت هؤلاء الرجال الا زيدا فلا يكون الاستثناء دليل العموم اجيب عنه بوجوه الاول ان المستثنى منه فى مثل هذه الصور وان لم يكن عاما لكنه يتضمن صيغة عموم باعتبارها يصح الاستثناء وهو جمع مضاف الى المعرفة أى جميع اجزاء العشرة واعضاء زيد وايام هذا الشهر وآحاد هذا الجمع الثانى ان المراد ان الاستثناء من متعدد غير محصور دليل العموم وذلك لان المستثنى منه فى الاستثناء المتصل يجب ان يشمل المستثنى وغيره بحسب الدلالة ليكون الاستثناء لاخراجه ومنعه عن الدخول تحت الحكم فلا بد فيه من اعتبار التعدد فان كان محصورا شاملا للمستثنى شمول العشرة للواحد وزيد للرأس والشهر لليوم والجماعة التى فيهم زيد لزيد صح الاستثناء والا فلا بد من استغراقه ليتناول المستثنى وغيره فيصح اخراجه الثالث ان المراد استثناء ما هو من افراد مدلول اللفظ لا ما هو من اجزائه كما فى الصور المذكورة لا يقال فالمستثنى فى مثل جاءنى الرجال الا زيدا ليس من الافراد لان افراد الجمع جموع لا آحاد لانا نقول الصحيح ان الحكم فى الجمع المعرف الغير المحصور انما هو على الآحاد دون الجموع بشهادة الاستقراء والاستعمال أو نقول المراد افراد مدلول أصل اللفظ وهو ههنا الرجل (قوله قال مشايخنا) الجمع المعرف باللام مجاز عن الجنس وهذا ما ذكره أئمة العربية فى مثل فلان يركب الخيل و يلبس الثياب البيض انه للجنس للقطع بان ليس القصد الى عهد أو استغراق فلو حلف لا يتزوج النساء أو لا يشترى العبيد أو لا يكلم الناس يحنث بالواحد لان اسم الجنس حقيقة فيه بمنزلة الثلاثة فى الجمع حتى انه حين لم يكن من جنس الرجال غير آدم عليه السلام كانت حقيقة الجنس متحققة ولم يتغير بكثرة افراده والواحد هو المتيقن فيعمل به عند الاطلاق وعدم الاستغراق الا ان ينوى العموم فحينئذ لا يحنث قط و يصدق ديانة وقضاء لانه نوى حقيقة كلامه واليمين ينعقد لان تزوج جميع النساء متصور وعن بعضهم انه لا يصدق قضاء لانه نوى حقيقة لا تثبت الا بالنية فصار كانه نوى المجاز ثم هذا الجنس بمنزلة النكرة يخص فى الاثبات كما اذا حلف يركب الخيل يحصل البر بركوب واحد و يعم فى النفى مثل لا تحل لك النساء أى واحدة منهن فقوله تعالى انما الصدقات للفقراء يكون معناه ان جنس الصدقة لجنس الفقير فيجوز الصرف الى واحد وذلك لان الاستغراق ليس بمستقيم اذ يصير المعنى ان كل صدقة لكل فقير لا يقال بل المعنى ان جميع الصدقات لجميع الفقراء ومقابلة الجمع بالجمع تقتضى انقسام الاحاد بالآحاد لا ثبوت كل فرد من هذا الجمع لكل فرد من ذلك الجمع لانا نقول لو سلم ان هذا معنى الاستغراق فالمطلوب حاصل وهو جواز صرف الزكاة الى فقير واحد (قوله فعلى هذا الوجه) وهو ان يكون هذا الجمع للجنس حرف اللام معمول لدلالته على تعريف الجنس أى الاشارة الى هذا الجنس من الاجناس ومعنى الجمعية باق من وجه لان الجنس يدل على الكثرة تضمنا بمعنى انه مفهوم كلى لا يمنع شركة الكثير فيه لا بمعنى ان الكثرة جزء مفهومه وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله ان كل جنس يتضمن الجمع فمعنى الجمعية وهو التكثر باق من وجه وان بطل من وجه حيث صح الحمل على الواحد ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يحمل على ما يصح اطلاق الجمع عليه حقيقة باعتبار عهديته وحضوره فى الذهن فيكون اللام معمولا والجمعية باقية من كل وجه لا يقال الكلام على تقدير ان لا يكون هناك معهود لانا نقول تقدير عدم المعهود الذهنى تقدير باطل لان كل لفظ علم مدلوله جاز تعريفه باعتبار القصد الى بعض افراده من حيث انها حاضرة فى الذهن فحينئذ لا نسلم انتفاء العهد الذهنى فى شئ من الصور المذكورة والصحيح فى اثبات كون الجمع مجازا عن الجنس التمسك بوقوعه فى الكلام كقوله تعالى لا يحل لك النساء وقولهم فلان يركب الخيل (قوله وهذا معنى كلام فخر الاسلام) عبارته ان مثل لاأتزوج النساء ولا

أشترى الثياب يقع على الاقل و يحتمل الكل لان هذا الجمع صار مجازا عن اسم الجنس لانا اذا أبقيناه جمعا فاحرف العهد أصلا واذا جعلناه جنسا بقى حرف اللام لتعريف الجنس و بقى معنى الجمع فى الجنس من وجه فكان الجنس أولى (قوله فعلم من هذه الابحاث) لاشك ان حمل الجمع على الجنس مجاز وعلى العهد أو الاستغراق حقيقة ولامساغ للخلف الاعند تعذر الاصل ولهذا لوقالت خالعنى على مافى يدى من الدراهم ولاشئ فيها لزمها ثلاثة دراهم ولوحلف لايكلمه الايام أو الشهور يقع على العشرة عنده وعلى الاسبوع والسنة عندهما الا اذا أمكن العهد فلا يحمل على الجنس فلهذا قالوا فى قوله تعالى لاتدركه الابصار انه للاستغراق دون الجنس وان المعنى لايدركه كل بصر وهو سلب العموم أى نفى الشمول ورفع الايجاب الكلى فيكون سلبا جزئيا وليس المعنى لايدركه شئ من الابصار ليكون عموم السلب أى شمول النفى لكل أحد فيكون سلبا كليا لايقال كما ان الجمع المعرف باللام فى الاثبات لايجاب الحكم لكل فرد كذلك هو فى النفى لسلب الحكم عن كل فرد كقوله تعالى وما الله يريد ظلما للعباد ان الله لايحب الكافرين ان الله لايهدى القوم الفاسقين لانا نقول يجوز أن يكون ذلك باعتبار انه للجنس والجنس فى النفى يعم وقد يجاب عن الآية بانها لاتعم الاحوال والاوقات وبان الادراك بالبصر أخص من الرؤية فلا يلزم من نفيه نفيها (قوله لصحة الاستثناء) كقوله تعالى ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الامن اتبعك فان قيل صحة الاستثناء متوقفة على العموم فاثبات العموم بها دور قلنا يثبت العلم بالعموم بوقوع الاستثناء فى الكلام من غير نكير فيكون استدلالا بالاستعمال والاجماع (قوله واختلف فى الجمع المنكر) لاشك فى عمومه بمعنى انتظام جمع من المسميات وانما الخلاف فى العموم بوصف الاستغراق فالاكثرون على انه ليس بعام لان رجالا فى الجموع كرجل فى الواحد ان يصح اطلاقه على كل جمع كما يصح اطلاق رجل على كل فرد على سبيل البدل و بعضهم على انه عند الاطلاق للاستغراق فيكون عاما لصحة الاستثناء كقوله تعالى لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا ولانه لولم يكن للاستغراق لكان للبعض ولاقائل به اذلانزاع فى صحة اطلاقه على الكل حقيقة ولان فى حمله على مادون الكل اجمالا لاستواء جميع المراتب فى معنى الجمعية فلابد من الحمل على الاقل لتيقنه أو على الكل لكثرة فائدته وهذا أقرب لان الجمعية بالعموم والشمول أنسب ولانه قد ثبت اطلاقه على كل مرتبة من مراتب الجموع فحمله على الاستغراق حمل على جميع حقائقه فكان أولى والجواب عن الاول انا لانسلم انه استثناء بل صفة ولوكان استثناء لوجب نصبه وعن الثانى ان عدم اعتبار الاستغراق لايستلزم اعتبار عدمه لتلزم البعضية بل هو للقدر المشترك بين الكل والبعض وعن الثالث والرابع انه اثبات اللغة بالترجيح على ان الحمل على القدر المشترك ابهام كما فى رجل لااجمال اذ يعرف ان معناه جمع من الرجال وان لم يعلم تعيين عدده وماذكر من الجمع بين الحقائق ان أريد به انه موضوع لكل مرتبة وضعا على حدة ليكون مشتركا فهو ممنوع وان أريد انه موضوع للمفهوم الاعم الصادق على كل مرتبة بطريق الحقيقة فهو قول بعدم الاستغراق (قوله ومنها المفرد المحلى باللام) قد سبق ان المعرف باللام اذا لم يكن للعهد الخارجى فهو للاستغراق الاأن تدل القرينة على انه لنفس الماهية كما فى قولنا الانسان حيوان ناطق أو للمعهود الذهنى كما فى أكلت الخبز وشربت الماء فانه للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى وهو الخبز والماء المقدر فى الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم كذا ذكره المحققون والمصنف جعله لتعريف الماهية فكانه أراد بالمعهود الذهنى المقدم على الاستغراق مالم يسبق ذكره كقولك للغلام قد دخلت البلد وتعلم أن فيه سوقا ادخل السوق اشارة الى سوق البلد ومثله عند المحققين معهود خارجى لكونه اشارة الى معين (قوله كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة) أى الذى سرق والتى سرقت نبه بالمثالين على ان المراد باللام ههنا أعم من حرف التعريف واسم الموصول مع مافى المثال

فعلم من هذه الابحاث ان ماقالوا انه يحمل على الجنس مجازا مقيد بصور لايمكن حمله على العهد والاستغراق حتى لو أمكن يحمل عليه كما فى قوله تعالى لاتدركه الابصار فان علماءنا قالوا انه لسلب العموم لالعموم السلب فجعلوا اللام لاستغراق الجنس (والجمع المعرف بغير اللام نحو عبيدى أحرار عام أيضا لصحة الاستثناء واختلف فى الجمع المنكر والاكثر على انه غير عام وعند البعض عام لصحة الاستثناء كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا والنحويون حملوا الا على غير * ومنها المفرد المحلى باللام اذا لم يكن للمعهود كقوله تعالى ان الانسان لفى خسر الا الذين آمنوا وقوله تعالى والسارق والسارقة الاأن تدل القرينة على انه لتعريف الماهية نحو أكلت الخبز وشربت الماء) وانما يحتاج تعريف الماهية الى القرينة لما ذكرنا أن الاصل فى اللام العهد ثم الاستغراق ثم تعريف الماهية

(ومنها النكرة في موضع النفي لقوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى في جواب ما أنزل الله على بشر من شيء) وجه التمسك انهم
قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء فلو لم يكن مثل هذا الكلام للسلب الكلي لم يستقم في الرد عليهم الايجاب الجزئي وهو

قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى (والكلمة التوحيد والنكرة في موضع الشرط اذا كان) أي الشرط (مثبتا عام في طرف النفي فان قال ان ضربت رجلا فكذا معناه لا أضرب رجلا لان اليمين للمنع هنا) اعلم ان اليمين اما للحمل أو للمنع ففي قوله ان ضربت رجلا فعبدي حر اليمين للمنع فيكون كقوله لا أضرب رجلا فشرط البر ان لا يضرب أحدا من الرجال فيكون للسلب الكلي فيكون عاما في طرف النفي وانما قيد بقوله اذا كان الشرط مثبتا حتى لو كان الشرط منفيا لا يكون عاما كقوله ان لم أضرب رجلا فعبدي حر فمعناه أضرب رجلا فشرط البر ضرب أحد من الرجال فيكون للايجاب الجزئي (وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة عندنا نحو لا أجالس الا رجلا عالما فله أن يجالس كل عالم لقوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف الآية وانما يدل على العموم لانه في معرض التعليل لقوله تعالى ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا وهذا
الحكم عام ولو لم تكن العلة المذكورة عامة لما صح التعليل (ولان النسبة الى المشتق تدل على علية المأخذ فكذا النسبة الى الموصوف بالمشتق لان قوله لا أجالس الا عالما معناه الا رجلا عالما فيقيم لعموم العلة) فان قوله لا أجالس الا عالما عام لعموم العلة ومعناه لا أجالس الا رجلا

الاول من الدليل على كون الصيغة للعموم (قوله ومنها) أي ومن ألفاظ العام النكرة الواقعة في موضع ورد فيه النفي بان ينسحب عليها حكم النفي فيلزمها العموم ضرورة ان انتفاء فرد مبهم لا يكون الا بانتفاء جميع الافراد وقد يقصد بالنكرة الواحد بصفة الوحدة فيرجع النفي الى الوصف فلا تعم مثل ما في الدار رجل بل رجلان أما اذا كانت مع من ظاهرة أو مقدرة كما في ما من رجل أو لا رجل في الدار فهو للعموم قطعا ولهذا قال صاحب الكشاف ان قراءة لا ريب فيه بالفتح توجب الاستغراق و بالرفع تجوزه واستدل المصنف على عموم النكرة المنفية بالنص والاجماع أما الاول فلان قوله تعالى قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى استفهام تقرير وتبكيت بمعنى أنزل الله التوراة على موسى وأنتم معترفون بذلك فهو ايجاب جزئي باعتبار ان تعلق الحكم بفرد معين من الشيء تعلق ببعض أفراده ضرورة وقد قصد به الزام اليهود ورد قولهم ما أنزل الله على بشر من شيء فيجب أن يكون المعنى ما أنزل الله على واحد من البشر شيأ من الكتب على انه سلب كلي ليستقيم رده بالايجاب الجزئي اذ الايجاب الجزئي لا ينافي السلب الجزئي مثل أنزل الله بعض الكتب على بعض البشر ولم ينزل بعضها على بعضهم وانما قال الايجاب والسلب دون الموجبة والسالبة لان الكلية والبعضية هنا ليست في جانب المحكوم عليه بل في متعلقات الحكم وأما الثاني فلان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد اجماعا فلو لم يكن صدر الكلام نفيا لكل معبود بحق لما كان اثبات الواحد الحق تعالى توحيدا وللاشارة الى هذا التقرير قال ولكلمة التوحيد دون أن يقول ولقولنا لا اله الا الله أو ولصحة الاستثناء فان قلت لما فسرت الاله بالمعبود بحق لزم استثناء الشيء من نفسه لان الله تعالى أيضا اسم للمعبود بالحق على ما صرحوا به قلت معناه انه علم للمعبود بالحق الموجود الباري للعالم الذي هو فرد خاص من مفهوم الاله لا انه اسم لهذا المفهوم الكلي كالاله ثم لا يخفى ان الاستثناء ههنا بدل من اسم لا على المحل والخبر محذوف أي لا اله موجود أو في الوجود الا الله فان قلت هلا قدرت في الامكان ونفي الامكان يستلزم نفي الوجود من غير عكس قلت لان هذا رد لخطأ المشركين في اعتقاد تعدد الاله في الوجود ولان القرينة وهي نفي الجنس انما تدل على الوجود دون الامكان ولان التوحيد هو بيان وجوده ونفي اله غيره لا بيان امكانه وعدم امكان غيره ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرغا واقعا موقع الخبر لان المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى لا على نفي مغايرة الله عن كل اله (قوله والنكرة في موضع الشرط) يريد ان الشرط في مثل ان فعلت فعبده حر أو امرأته طالق لليمين على تحقق نقيض مضمون الشرط فان كان الشرط مثبتا مثل ان ضربت رجلا فكذا فهو يمين للمنع بمنزلة قولك والله لا أضرب رجلا وان كان منفيا مثل ان لم أضرب رجلا فكذا فهو يمين للحمل بمنزلة قولك والله لاضربن رجلا ولا شك ان النكرة في الشرط المثبت خاص يفيد الايجاب الجزئي فيجب أن يكون في جانب النقيض للعموم والسلب الكلي والنكرة في الشرط المنفي عام يفيد السلب الكلي فيجب أن يكون في جانب النقيض للخصوص والايجاب الجزئي فظهر ان عموم النكرة في موضع الشرط ليس الا عموم النكرة في موضع النفي (قوله وكذا النكرة الموصوفة بصفة عامة) وهي التي لا تختص بفرد واحد من أفراد تلك النكرة كما اذا حلف لا يجالس الا رجلا عالما فان العلم ليس مما يختص واحدا دون واحد من الرجال بخلاف ما اذا حلف لا يجالس الا رجلا يدخل داره وحده قبل كل أحد فان هذا الوصف لا يصدق الا على فرد واحد واستدل على عمومها بوجهين الاول الاستعمال في قوله تعالى ولعبد مؤمن خير من مشرك وقول معروف خير من صدقة يتبعها أذى للقطع بان هذا الحكم عام في كل عبد مؤمن وكل قول معروف مع ان قوله تعالى ولعبد مؤمن وقع في معرض التعليل للنهي عن نكاح المشركين وهو عام لما ذكرنا

من أن الجمع المعرف باللام عام في النفي والاثبات فيجب عموم العلة ليلائم عموم الحكم وفي هذا اشارة الى الرد على من زعم ان عموم النكرة الموصوفة مختص بغير الخبر أو بكلمة أي أو بالنكرة المستثناة من النفي الثاني ن تعليق الحكم بالوصف المشتق سواء ذكر موصوفه أو لم يذكر مشعر بان مأخذ اشتقاق الوصف علة لذلك الحكم فيعم الحكم بعموم علته وهذا مراد من قال الصفة والموصوف كشيء واحد فعمومها عمومه و يدل على هذا الاصل انه لو حلف لا يجالس الا رجلا يحنث بمجالسة رجلين ولو حلف لا يجالس الا رجلا عالما لم يحنث بمجالسة عالمين أو أكثر وقد يقال في بيان ذلك ان الاستثناء ليس بمستقل فحكمه انما يؤخذ من صدر الكلام وهذه النكرة في صدر الكلام عامة لوقوعها في سياق النفي لان المعنى لا أجالس رجلا عالما ولا رجلا جاهلا ولا غير ذلك الا رجلا عالما ولا يخفى ان هذا البيان جار بعينه في مثل لا أجالس الا رجلا والوجه ما أشار اليه شمس الائمة حيث قال ان النكرة اذا كانت غير موصوفة فالاستثناء باسم الشخص فيتناول واحدا واذا كانت موصوفة فالاستثناء بصفة النوع فيختص ذلك النوع بصير ورته مستثنى وتحقيق ذلك ان في النكرة معنى الوحدة والجنسية فيكون لا أجالس الا رجلا معناه الا رجلا واحدا فيحنث بمجالسة رجلين الا انه قد تنضم اليها قرينة دالة على ان القصد منها الى مجرد الجنسية دون الوحدة فلا يختص بعض الافراد كما اذا وصفت بصفة عامة والحكم مما يصح تعليله بهذا الوصف فانه يعلم من ذلك تعلق الحكم بكل ما يوجد فيه الوصف الا ان القرينة لا تنحصر في الوصف للقطع بان القصد في مثل تمرة خير من جرادة وأكرم رجلا لا امرأة الى الجنس دون الفرد ولا كل وصف يصلح قرينة للقطع بانه لا عموم في مثل لقيت رجلا عالما ووالله لا جالسن رجلا عالما ويحصل البر بمجالسة واحد فالحاصل ان النكرة في غير موضع النفي قد تعم بحسب اقتضاء المقام الا انه يكثر في النكرة الموصوفة بوصف عام (قوله خاص من وجه وعام من وجه) فان قلت قد صرح فيما سبق بأن اللفظ الواحد لا يكون خاصا وعاما من حيثيتين قلت ليس المراد بالخاص ههنا الخاص الحقيقي أعني ما وضع لكثير محصور أو لواحد بل الاضافي أي ما يكون متناولا للبعض ما تناوله لفظ آخر لا لمجموعه فيكون أقل تناولا بالاضافة اليه وهو معنى خصوصه وهذا كما قالوا في قوله تعالى والذين يتوفون منكم وأولات الاحمال ان كلا منهما بالنسبة الى الآخر خاص من وجه عام من وجه وذكر ابن الحاجب ان التخصيص يطلق على قصر اللفظ على بعض مسمياته وان لم يكن عاما كما يطلق العام على اللفظ بمجرد تعدد مسمياته مثل العشرة (قوله والنكرة في غير هذه المواضع) أي النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامة تخص لانها موضوعة للفرد فلا تعم الا بدليل يوجب العموم ولا يخفى ان النكرة المصدرة بلفظ كل مثل أكرم كل رجل والنكرة المستغرقة باقتضاء المقام كقوله تعالى علمت نفس وقولهم تمرة خير من جرادة واقعة في غير هذه المواضع مع انها عامة ثم النكرة اذا كانت خاصة فان وقعت في الانشاء فهي مطلقة تدل على نفس الحقيقة من غير تعرض لامر زائد وهذا معنى قولهم المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات لا بالنفي ولا بالاثبات كقوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة فانه انشاء للامر بمنزلة صيغ العقود مثل بعت واشتريت وان وقعت في الاخبار مثل رأيت رجلا فهي لاثبات واحد مبهم من ذلك الجنس غير معلوم التعين عند السامع وجعله مقابلا للمطلق باعتبار اشتماله على قيد الوحدة ولقائل أن يقول لا نسلم عدم تعرض المطلق بقيد الوحدة للقطع بان معنى أن تذبحوا بقرة ذبح بقرة واحدة ومعنى فتحرير رقبة اعتاق رقبة واحدة فكان المراد ان ذلك ليس بلازم بل يجوز أن يراد به نفس الحقيقة أو فرد منها أو ما صدقت هي عليه واحدا كان أو أكثر ولهذا فسره المحققون بالشائع في جنسه بمعنى انه لحصة محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك من غير تعيين وأما النزاع في عموم النكرة في الانشاء والخبر فالحق انه لفظي لان القائلين بالعموم لا يريدون

عالما فان أظهرنا الموصوف وهو الرجل وتقول لا أجالس الا رجلا عالما كان عاما أيضا (فان قيل النكرة الموصوفة مقيدة والمقيد من أقسام الخاص قلنا هو خاص من وجه وعام من وجه) أي خاص بالنسبة الى المطلق الذي لا يكون فيه ذلك القيد عام في افراد ما يوجد فيه ذلك القيد (والنكرة في غير هذه المواضع خاص لكنها تكون مطلقة اذا كانت في الانشاء) ونحو قوله تعالى ان الله يأمركم أن تذبحوا بقرة (ويثبت بها واحد مجهول عند السامع اذا كانت في الاخبار نحو رأيت رجلا

شمول

شمول الحكم لكل فرد حتى يجب فى مثل أعط الدرهم فقيرا صرفه الى كل فقير وفى مثل أن تذبحوا بقرة ذبح كل بقرة وفى مثل فتحرير رقبة تحرير كل رقبة بل المراد الصرف الى فقير أى فقير كان وكذا المراد ذبح بقرة أى بقرة كانت وتحرير رقبة أى رقبة كانت فان سمى مثل هذا عاما فنعام والا فلا على انهم جعلوا مثل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا عاما مع انه من هذا القبيل فان جعل مستغرقا فكل نكرة كذلك والا فلا جهة للعموم (قوله فاذا أعيدت نكرة) لما انجر الكلام الى ذكر النكرة وافادتها العموم والخصوص أردفه بما اشتهر من أن النكرة اذا أعيدت نكرة فالثانى غير الاول والمعرفة بالعكس والكلام فيما اذا أعيد اللفظ الاول اما مع كيفيته من التنكير والتعريف أو بدونها وحينئذ يكون طريق التعريف هو اللام أو الاضافة لتصح اعادة المعرفة نكرة و بالعكس وتفصيل ذلك ان المذكور أولا اما أن يكون نكرة أو معرفة وعلى التقديرين اما أن يعاد نكرة أو معرفة فيصير أربعة أقسام وحكمها أن ينظر الى الثانى فان كان نكرة فهو مغاير للاول والا لكان المناسب هو التعريف بناء على كونه معهودا سابقا فى الذكر وان كان معرفة فهو الاول حملا له على المعهود الذى هو الاصل فى اللام أو الاضافة وذكر فى الكشف أنه ان أعيدت النكرة نكرة فالثانى مغاير للاول والا فعينه لان المعرفة تستغرق الجنس والنكرة تتناول البعض فيكون داخلا فى الكل سواء قدم أو أخر ومثل لاعادة المعرفة نكرة بقول الحماسى * صفحنا عن بنى ذهل * وقلنا القوم اخوان عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا مع القطع بان الثانى عين الاول وفيه نظر اما أولا فلان التعريف لا يلزم أن يكون للاستغراق بل العهد هو الاصل وعند تقدم المعهود لا يلزم أن تكون النكرة عينه واما ثانيا فلان معنى كون الثانى عين الاول أن يكون المراد به هو المراد بالاول والجزء بالنسبة الى الكل ليس كذلك واما ثالثا فلان اعادة المعرفة نكرة مع مغايرة الثانى للاول كثير فى الكلام قال الله تعالى ثم آتينا موسى الكتاب الى قوله وهذا كتاب أنزلناه وقال الله تعالى اهبطوا بعضكم لبعض عدو وقال تعالى ورفع بعضكم فوق بعض درجات الى غير ذلك واعلم ان المراد ان هذا هو الاصل عند الاطلاق وخلو المقام عن القرائن والا فقد تعاد النكرة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى وهو الذى فى السماء اله وفى الارض اله وقوله تعالى وقالوا لولا نزل عليه آية من ربه قل ان الله قادر على أن ينزل آية الله الذى خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفا وشيبة يعنى قوة الشباب ومنه باب التوكيد اللفظى وقد تعاد النكرة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهذا كتاب أنزلناه اليك الى قوله أن تقولوا انما أنزل الكتاب على طائفتين من قبلنا وقد تعاد المعرفة معرفة مع المغايرة كقوله تعالى وهو الذى أنزل عليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب وقد تعاد المعرفة نكرة مع عدم المغايرة كقوله تعالى انما الهكم اله واحد ومثله كثير فى الكلام كقولهم هذا العلم علم كذا وكذا ودخلت الدار فرأيت دارا كذا وكذا ومنه بيت الحماسة (قوله فكذلك فى الوجهين) يعنى ان المعرفة مثل النكرة فى حالتى الاعادة معرفة والاعادة نكرة فى انها ان أعيدت معرفة كان الثانى هو الاول وان أعيدت نكرة كان غيره ولما كانت عبارة المتن تحتمل عكس ذلك بان يتوهم ان المراد ان المعرفة اذا أعيدت معرفة فالثانى غير الاول كالنكرة اذا أعيدت نكرة واذا أعيدت نكرة فالثانى هو الاول كالنكرة اذا أعيدت معرفة فسره فى الشرح بما ذكر دفعا لذلك التوهم (قوله لن يغلب عسر يسرين) منقول عن ابن عباس وابن مسعود رضى الله عنهم وروى عن النبى عليه السلام انه خرج الى أصحابه ذات يوم فرحا مستبشرا وهو يضحك و يقول لن يغلب عسر يسرين وهذا يدل على ان الثانى مغاير للاول فى النكرة بخلاف المعرفة فتنكير يسرا للتفخيم أو للافراد وتعريف العسر للعهد أى العسر الذى أنتم عليه أو الجنس أى الذى يعرفه كل أحد فيكون اليسر الثانى مغاير للاول بخلاف العسر وقد قال فخر الاسلام فيه نظر ووجهوه بان الجملة الثانية ههنا

فاذا أعيدت نكرة كانت غير الاولى واذا أعيدت معرفة كانت عينها لان الاصل فى اللام العهد والمعرفة اذا أعيدت فكذلك فى الوجهين) أى اذا أعيدت المعرفة نكرة كان الثانى غير الاول وان أعيدت معرفة كان الثانى عين الاول فالمعتبر تنكير الثانى وتعريفه (قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما فى قوله تعالى فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا لن يغلب عسر يسرين والاصح ان هذا تأكيد

وان أقر بالف مقيد بصك مرتين يجب الف وان أقر به منكرا يجب الفان عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله (الا ان يتحد المجلس) فالاقسام العقلية أربعة ففى قوله تعالى كما أرسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول أعيدت النكرة معرفة وفى قوله تعالى ان مع العسر يسرا أعيدت النكرة نكرة والمعرفة معرفة ونظير المعرفة التى تعاد نكرة غير مذكور وهو ما اذا أقر بالف مقيد بصك ثم أقر فى مجلس آخر بالف منكر لا رواية لهذا ولكن ينبغى ان يجب ألفان عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة * فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه عتقوا وان قال أى عبيدى ضربته لا يعتق الا واحد قالوا لان فى الاول وصفه بالضرب فصار عاما به وفى الثانى قطع الوصف عنه وهذا الفرق مشكل من جهة النحو لان فى الاول وصفه بالضاربية وفى الثانى بالمضروبية

تأكيد للاولى لتقريرها فى النفس وتمكينها فى القلب لانها تكرير صريح لها فلا يدل على تعدد اليسر كما لا يدل قولنا ان مع زيد كتابا ان مع زيد كتابا على ان معه كتابين فاشار اليه المصنف بقوله والاصح ان هذا تأكيد (قوله وان أقر بالف) يعنى لو أدار صكا على الشهود فاقر عندهم مرتين أو أكثر بالف فى ذلك الصك فالواجب الف واحد اتفاقا لان الثانى هو الاول لكونه معترفا بالمال الثابت فى الصك فان لم يقيد بالصك بل أقر بحضرة شاهدين بالف ثم فى مجلس آخر بحضرة شاهدين بالف من غير بيان للسبب فعند أبى حنيفة رحمه الله يلزمه ألفان بشرط مغايرة الشاهدين الآخرين للاولين فى رواية و بشرط عدم مغايرتهما لهما فى رواية وهذا بناء على ان الثانى غير الاول كما اذا كتب لكل الف صكا وأشهد على كل صك شاهدين وعندهما لم يلزمه الا الف واحد لدلالة العرف على ان تكرار الاقرار لتأكيد الحق بالزيادة فى الشهود وان اتحد المجلس فاللازم الف واحد اتفاقا على تخريج الكرخى لان للمجلس تأثيرا فى جمع الكلمات المتفرقة وجعلها فى حكم كلام واحد وانما قيدنا كلا من الاقرارين بكونه عند شاهدين لانه لو أقر بالف عند شاهد و بألف عند شاهد آخر أو بالف عند شاهدين وألف عند القاضى فاللازم ألف واحد اتفاقا كذا فى المحيط بقى صورتان احداهما أن يقر عند شاهدين بالف منكر ثم فى مجلس آخر عند شاهدين بالف مقيد بما فى هذا الصك فينبغى ان يكون الواجب الفا اتفاقا لان النكرة أعيدت معرفة والاخرى ان يقر بالف مقيد بالصك عند شاهدين ثم فى مجلس آخر بالف منكر عند شاهدين وتخريج المصنف رحمه الله تعالى فيها انه يجب ان يكون اللازم عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى الفين بناء على انها معرفة أعيدت نكرة فيكون الثانى مغايرا للاول (قوله ومنها أى وهى نكرة تعم بالصفة) يريد انها باعتبار أصل الوضع للخصوص والقصد الى الفرد كسائر النكرات وانما تعم بعموم الصفة كما سبق فى لا يكلم الا رجلا عالما وتنكيرها حال الاضافة الى النكرة ظاهر واما عند الاضافة الى المعرفة فمعناه انها واحد مبهم يصلح لكل واحد من الآحاد على سبيل البدل وان كانت معرفة بحسب اللفظ والمراد بوصفها الوصف المعنوى لا النعت النحوى لان الجملة بعدها قد تكون خبرا أو صلة أو شرطا وقد صرحوا فى قوله تعالى ليبلوكم أيكم أحسن عملا انها نكرة وصفت بحسن العمل وهو عام فعمت بذلك مع انه لا خفاء فى انها مبتدأ وأحسن عملا خبره والاظهر ان عمومها بحسب الوضع للفرق الظاهر بين اعتق عبدا من عبيدى دخل الدار واعتق أى عبيدى دخل الدار والاستدلال على خصوصها بعود الضمير المفرد اليه مثل أى الرجال أتاك وبصحة الجواب بالواحد مثل زيدا أو عمرو ضعيف لجريان ذلك فى كثير من كلمات العموم مثل من وما وغيرهما (قوله فان قال أى عبيدى ضربك فهو حر فضربوه) جميعا معا أو على الترتيب عتقوا جميعا وان قال أى عبيدى ضربته فهو حر فضربهم جميعا لا يعتق الا واحد منهم وهو الاول ان ضربهم على الترتيب لعدم المزاحم والا فالخيار الى المولى لان نزول العتق من جهته ووجه الفرق انه وصف فى الاول بالضرب وهو عام وفى الثانى قطع عن الوصف لان الضرب انما أضيف الى المخاطب لا الى النكرة التى تناولها أى وانما لم يعتقوا جميعا ولا واحد منهم فيما اذا قال أيكم حمل هذه الخشبة فهو حر والخشبة مما يطيق حملها واحد فحملوها معا لان الشرط هو حمل الخشبة بكمالها ولم يحملها واحد منهم حتى لو حملوها على التعاقب يعتق الكل وأما اذا كانت الخشبة مما لا يطيق حملها واحد فحملوها معا عتقوا جميعا لان المقصود هنا صيرورة الخشبة محمولة الى موضع حاجته وهذا يحصل بمطلق فعل الحمل من كل واحد منهم وقد حصل بخلاف الصورة الاولى فان المقصود معرفة جلادتهم وذلك انما يحصل بحمل الواحد منهم تمام الخشبة لا بمطلق الحمل لكن ينبغى أن يعتق الكل اذا حملوها على التعاقب كما فى أى ضربك (قوله وهذا الفرق مشكل من جهة النحو) لانه ان أريد بالوصف النعت النحوى فلا نعت فى شئ من الصورتين اذ الجملة صلة أو شرط لان أيا هنا موصولة أو شرطية باتفاق النحاة وان أريد الوصف من جهة المعنى فهى موصوفة فى الصورتين لانها كما وصفت فى الاولى بالضاربية للمخاطب وصفت فى

الثانية

وهنا فرق آخر وهو ان ايا لا يتناول الا الواحد المنكر في الاول) أي في قوله أي عبيدي ضربك فهو حر (لما كان عتقه) أي عتق الواحد المنكر (معلقا بضربه مع قطع النظر عن الغير فيعتق كل واحد باعتبار انه واحد منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة ولو لم يثبت هذا) أي عتق كل واحد (وليس البعض أولى من البعض لبطل) أي الكلام (بالكلية وفي الثاني وهو قوله أي عبيدي ضربته يثبت الواحد ويتخير فيه الفاعل) اذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الاول (نحو أيما اهاب دبغ فقد طهر) هذا نظير الاول فان طهارته متعلقة بدباغته من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم (ونحو كل أي خبز تريد) هذا نظير الثاني فان التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف (ومنها من وهو يقع خاصا كقوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك) فان المراد بعض مخصوص من المنافقين (ويقع عاما في العقلاء اذا كان للشرط نحو من دخل دار أبي سفيان فهو آمن فان قال من شاء من عبيدي عتقه فهو حر فشاؤا أعتقوا وفيمن شئت من عبيدي عتقه فاعتقه فشاء الكل يعتق الكل عندهما عملا بكلمة العموم ومن للبيان وعند أبي حنيفة رحمه الله يعتقهم الا واحدا) لان من للتبعيض اذا دخل على ذي ابعاض (كما في كل من هذا الخبز ولانه متيقن) أي البعض متيقن لان من اذا كان للتبعيض فظاهر وان كان للبيان فالبعض مراد فارادة البعض متيقنة وارادة الكل محتملة (فوجب رعاية

الثانية بالمضروبية له والقول بان الاول وصف والثاني قطع عن الوصف تحكم ألا يرى ان يوما فيما اذا قال والله لا أقربكما الا يوما أقربكما فيه عام بعموم الوصف مع انه مسند الى ضمير المتكلم وأجاب صاحب الكشف بان الضرب قائم بالضارب فلا يقوم بالمضروب لامتناع قيام الوصف الواحد بشخصين بخلاف الزمان فان الفعل متصل به حقيقة ويجوز ان يصير اليوم عاما به وأيضا المفعول به فضلة يثبت ضرورة فيقدر بقدرها فلا يظهر أثره في التعميم بخلاف المفعول فيه فانه صرح به وقصد ووصفه بصفة عامة مع ما بين الفعل والزمان من التلازم وفيه نظر أما أولا فلان الضرب صفة اضافية لها تعلق بالفاعل وبهذا الاعتبار هو وصف له وتعلق بالمفعول به وبهذا الاعتبار هو وصف له ولا امتناع في قيام الاضافيات بالمضافين وأما ثانيا فلان الفعل المتعدي يحتاج الى المفعول به في التعقل والوجود جميعا والى المفعول فيه في الوجود فقط فاتصاله بالاول أشد وأثر المفعول به ههنا انما هو في ربط الصفة بالموصوف لا في التعميم وكونه ضروريا لا ينافي الربط ولو سلم فالفاعل أيضا ضروري فينبغي أن لا يظهر أثره في التعميم وكونه غير فضلة لا ينافي الضرورة بل يؤكدها (**قوله وهنا فرق آخر**) تفرد به المصنف حاصله ان ايا الواحد منكر في الصورة الاولى ان لم يعتق واحد يلزم بطلان الكلام بالكلية وان عتق واحد دون واحد يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا أولوية للبعض فتعين عتق الكل ومعنى الوحدة باق من جهة أن عتق كل واحد معلق بضربه مع قطع النظر عن الغير فهو بهذا الاعتبار واحد منفرد عن الغير وفي الصورة الثانية يتعين الواحد باختيار المخاطب ضربه لان الكلام لتخيير المخاطب في تعيينه فتحصل الاولوية ويثبت الواحد من غير عموم وظاهر انه لا معنى لتخيير الفاعل في الصورة الاولى لانه انما يعقل في متعدد ولا تعدد في المفعول وهذا الفرق أيضا مشكل أما أولا فلان الصورة الثانية قد تكون بحيث لا يتصور فيها التخيير مثل أي عبيدي وطئته دابتك أو عضه كلبك فهو حر وأما ثانيا فلان الكلام فيما اذا لم يقع من المخاطب اختيار البعض بل ضرب الجميع معا أو على الترتيب فحينئذ ينبغي ان لا يعتق واحد منهم لعدم وقوع الشرط وهو اختيار البعض أو يعتق كل واحد كما ذكر في الصورة الاولى بعينه لجواز ان يعتبر كل واحد منفردا بالمضروبية كما في الضاربية وأما ثالثا فلانا لا نسلم في الصورة الاولى عدم أولوية البعض مطلقا بل اذا ضربوه معا وعلى هذا التقدير لا يلزم من عدم أولوية البعض عتق كل واحد لجواز ان يعتق واحد مبهم ويكون الخيار الى المولى كما في الصورة الثانية وكما اذا قال اعتقت واحدا من عبيدي فانه لا يصح ان يقال لو لم يثبت عتق كل واحد وليس البعض أولى من البعض يلزم بطلان الكلام بالكلية لجواز أن يكون الكلام لاعتاق واحد ويكون خيار التعيين الى المولى فان قلت كون أي للواحد انما يصح في المضاف الى المعرفة مثل أي الرجال وأي الرجلين وأما اذا أضيف الى النكرة فقد يكون للاثنين مثل أي رجلين ضرباك أو الجمع مثل أي رجال ضربوك قلت مراده المضاف الى المعرفة لان الكلام في أي عبيدي ضربك أو ضربته (**قوله ومنها من**) وتكون شرطية واستفهامية وموصولة وموصوفة والاوليان تعمان ذوي العقول لان معنى من جاءني فله درهم ان جاءني زيد وان جاءني عمرو وهكذا الى جميع الافراد ومعنى من في الدار أزيد في الدار أم عمرو والى غير ذلك فعدل في الصورتين الى لفظ من قطعا للتطويل المتعسر والتفصيل المتعذر وأما الاخريان فقد يكونان للعموم وشمول ذوي العقول وقد يكونان للخصوص وارادة البعض كما في قوله تعالى ومنهم من يستمعون اليك ومنهم من ينظر اليك بجمع الضمير وافراده نظرا الى المعنى واللفظ فانه وان كان خاصا للبعض الا أن البعض متعدد لا محالة فجمع الضمير لا يدل على العموم الا عند من يكتفي في العموم بانتظام جمع من المسميات (**قوله يعتقهم الا واحدا**) هو آخرهم ان وقع الاعتاق على الترتيب

العموم والتبعيض وفى المسئلة الاولى هذا مراعى لان عتق كل معلق بمشيئته مع قطع النظر عن غيره فكل واحد بهذا الاعتبار بعض) أى كل واحد مع قطع النظر عن غيره بعض من المجموع فيعتق كل واحد مع رعاية التبعيض بخلاف من شئت فان المخاطب ان شاء الكل بمشيئة الكل مجتمعة فيه فيبطل التبعيض وهذا الفرق والفرق الاخير فى أى بما تفردت به (ومنها ما فى غير العقلاء وقد يستعار لمن فان قال ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة فولدت غلاما وجارية لم تعتق لان المراد الكل وان قال طلقى نفسك من ثلاث ما شئت تطلق ما دونها وعندهما ثلاثا وقد مر وجههما ✱ ومنها كل وجميع وهما محكمان فى عموم ما دخلا عليه بخلاف سائر أدوات العموم فان دخل الكل على النكرة فلعموم الافراد وان دخل على المعرفة فللمجموع قالوا عمومه على سبيل الانفراد أى يراد كل واحد مع قطع النظر عن غيره) وهذا اذا دخل على النكرة (فان قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة معا يستحق كل واحد اذ فى كل فرد قطع النظر عن غيره فكل واحد أول بالنسبة الى المتخلف بخلاف من دخل

والا فالخيار الى المولى وذلك لان استعمال من فى التبعيض هو الشائع الكثير حيث يكون مجرورها ابعاض فيحمل عليه ما لم توجد قرينة تؤكد العموم وترجح البيان كما فى من شاء من عبيدى عتقه فهو حر بقرينة اضافة المشيئة الى ما هو من ألفاظ العموم وكقوله تعالى فأذن لمن شئت منهم وكقوله تعالى ترجى من تشاء منهن بقرينة قوله واستغفر لهن وقوله تعالى ذلك أدنى أن تقر أعينهن فانها ترجح العموم وكون من للبيان فصار الفرق بين من شاء من عبيدى ومن شئت من عبيدى أن فى الاول قرينة دالة على ان من للبيان دون التبعيض بخلاف الثانى وقد يقال ان العموم ههنا العموم الصفة والمشيئة صفة الفاعل دون المفعول ولو سلم فالمفعول عتقه لا كلمة من وضعفه ظاهر وبينهما فرق آخر تفرد به المصنف تقريره أن من يحتمل التبعيض والبيان والتبعيض متيقن ثابت على التقديرين ضرورة وجود البعض فى ضمن الكل وارادة الكل محتملة فيحمل من على التبعيض أخذا بالمتيقن المقطوع وتركا للمحتمل المشكوك ففى من شاء من عبيدى أمكن العمل بعموم من وتبعيض من بان يعتق كل واحد لانه لما علق عتق كل لمشيته مع قطع النظر عن الغير كان كل من شاء العتق بعضا من العبيد بخلاف من شئت من عبيدى فان المخاطب لو شاء عتق الكل سقط معنى التبعيض بالكلية وهذا ظاهر على تقدير تعلق المشيئة بالكل دفعة لان من شاء المخاطب عتقه ليس بعض العبيد بل كلهم وأما على تقدير الترتيب ففيه اشكال لانه يصدق على كل واحد انه شاء المخاطب عتقه حال كونه بعضا من العبيد ويمكن الجواب بان تعلق المشيئة بكل على الانفراد أمر باطن لا اطلاع عليه والظاهر من اعتاق الكل تعلق المشيئة بالكل فلا بد من اخراج البعض ليتحقق التبعيض وههنا نظر وهو أن البعضية التى تدل عليها من هى البعضية المجردة النافية للكلية لا البعضية التى هى أعم من أن تكون فى ضمن الكل أو بدونه وحينئذ لا نسلم أن التبعيض متيقن وهو ظاهر (قوله ومنها ما فى غير العقلاء) هذا قول بعض أئمة اللغة والاكثرون على أنه يعم العقلاء وغيرهم فان قيل فى قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن يجب قراءة جميع ما تيسر عملا بالعموم كما فى قولهم ان كان ما فى بطنك غلاما فانت حرة قلنا بناء الامر على التيسير دل على أن المراد ما تيسر بصفة الانفراد دون الاجتماع لانه عند الاجتماع ينقلب متعسرا (قوله وقد مر وجههما) أما وجه قول أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فهو ان ما عام ومن للبيان والثلاث جميع عدد الطلاق المشروع وأما وجه قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى فهو ان من للتبعيض فيجب أن يكون ما شاءت بعض الثلاث (قوله وهما محكمان) ليس المراد انهما لا يقبلان التخصيص أصلا لان قوله تعالى والله خلق كل شئ وقوله وأوتيت من كل شئ مخصوص على ما سبق بل المراد انهما لا يقعان خاصين بان يقال كل رجل أو جميع الرجال والمراد واحد بخلاف سائر أدوات العموم على ما سبق فى المعرف باللام ومن وما وذكر شمس الائمة وفخر الاسلام أن كلمة كل تحتمل الخصوص نحو كلمة من كما اذا قال كل من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخلوا على التعاقب فالنفل للاول خاصة لاحتمال الخصوص فى كلمة كل فان الاول اسم لفرد سابق وهذا الوصف متحقق فيه دون من دخل بعده وقد جعل المصنف مثل ذلك من العموم الذى يكون تناوله على سبيل البدل (قوله فان دخل الكل) يعنى اذا أضيف لفظ كل الى النكرة فهو لعموم أفرادها واذا أضيف الى المعرفة فلعموم أجزائها فيصح كل رجل يشبعه هذا الرغيف بخلاف كل الرجال ويصح كل الرجال يحمل هذا الحجر بخلاف كل رجل (قوله فدخل عشرة معا) انما قال ذلك لانهم لو دخلوا متعاقبين فالنفل للاول خاصة لان من دخل بعده ليس داخلا أولا لكونه مسبوقا بالغير ومعنى الاول السابق الغير المسبوق (قوله فكل) أى كل واحد من العشرة الداخلين معا أول بالنسبة الى المتخلف الذى يقدر دخوله بعد فتح الحصن وذلك لان الداخل أولا يجب أن تعتبر اضافته الى الداخل ثانيا الا الى من ليس بداخل أصلا (قوله بخلاف من دخل) أى لو قال من دخل هذا الحصن أولا فله ألف فدخله عشرة معا لم يكن لهم ولا لواحد

وههنا فرق آخر وهو ان من دخل أولا عام على سبيل البدل فاذا أضاف الكل اليه اقتضى عموما آخر لئلا يلغو فيقتضي العموم في الاول فيتعدد الاول) وهذا الفرق قد تفردت به أيضا وتحقيقه ان الاول عبارة عن الفرد السابق بالنسبة الى كل واحد ممن هو غيره ففي قوله من دخل هذا الحصن أولا يمكن حمل الاول على هذا المعنى وهو معناه الحقيقي اما في قوله كل من دخل أولا فلفظ كل دخل على قوله من دخل أولا فاقتضى التعدد في المضاف اليه وهو من دخل أولا فلا يمكن حمل الاول على معناه الحقيقي لان الاول الحقيقي لا يكون متعددا فيراد معناه المجازي وهو السابق بالنسبة الى المتخلف (وجميع عمومه على سبيل الاجتماع فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا فله كذا فدخل عشرة فلهم نفل واحد وان دخلوا فرادى يستحق الاول فيصير جميع مستعار الكل) كذا ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في أصوله ويرد عليه انه يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز ولا يمكن ان يقال ان اتفق الدخول على سبيل الاجتماع يحمل على الحقيقة وان اتفق فرادى يحمل على المجاز لانه في حال التكلم لا بد ان يراد أحدهما معينا وارادة كل واحد منهما معينا تنافي ارادة الآخر فحينئذ يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فاقول معنى قوله انه مستعار الكل ان الكل الافرادي يدل على أمرين أحدهما استحقاق الاول النفل سواء كان الاول واحدا أو جمعا والثاني انه اذا كان الاول جمعا يستحق كل واحد منهم نفلا تاما فههنا يراد الامر الاول حتى يستحق الاول النفل سواء كان واحدا أو أكثر ولا يراد المعنى الحقيقي ولا الامر الثاني حتى لو دخل جماعة يستحق الجميع نفلا واحدا وذلك لان هذا الكلام للتحريض والحث على دخول الحصن أولا فيجب أن يستحق السابق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا ولا يشترط الاجتماع لانه اذا أقدم الاول على الدخول فتخلف غيره من المسابقة لا يوجب حرمان الاول عن استحقاق النفل فالقرينة دالة على عدم اشتراط الاجتماع فلا يراد المعنى الحقيقي وأيضا لا دليل على انه اذا دخل جماعة يستحق كل واحد من الجماعة نفلا تاما بل الكلام دال على ان للمجموع نفلا واحدا فصار الكلام مجازا عن قوله ان السابق يستحق النفل سواء كان منفردا أو مجتمعا فان دخل منفردا أو مجتمعا يستحق لعموم المجاز فالاستحقاق مجتمعا ليس لانه المعنى الحقيقي بل لدخوله تحت عموم المجاز وهذا بحث في غاية التدقيق

منهم شيء لانه ليس عموم من على سبيل الانفراد بل عموم الجنس وهنا لم يتحقق أحد دخل أولا ولا يجوز ان يجعل من استعارة عن الكل أو الجميع ليكون لكل منهم أو لمجموعهم نفل واحد لان عموم الكل على سبيل الانفراد وعموم الجميع على سبيل الاجتماع قصدا وعموم من انما يثبت ضرورة ابهامه كالنكرة في موضع النفي فلا مشاركة تصحح الاستعارة (قوله وههنا فرق آخر) حاصله ان الاول هو السابق على جميع ما عداه وهو بهذا المعنى لا يتعدد فعند اضافة الكل اليه يجب ان يكون مجازا للسابق على الغير مطلقا سواء كان جميع ما عداه أو بعضه كالمتخلف ليجري فيه التعدد فتصح اضافة الكل الافرادي اليه فعلى هذا يجب ان يكون من نكرة موصوفة اذ لو كانت موصولة وهي معرفة لكان كل لشمول الاجزاء بمعنى كل الرجال الذين يدخلون هذا الحصن أولا فلهم كذا فيجب ان يكون للمجموع نفل واحد وفي هذا الفرق نظر وهو انه يقتضي في صورة الدخول فرادى ان يستحق النفل كل واحد منهم غير الاخير لدخوله تحت عموم هذا المجاز أعني السابق بالنسبة الى المتخلف وليس كذلك لتصريحهم بان النفل للاول خاصة ويمكن الجواب بان قيد عدم المسبوقية بالغير مراد فلا يصدق الا على الاول خاصة ومما يجب التنبه له ان أولا ههنا ظرف بمعنى قبل وليس من أوصاف الداخلين فكان المراد من قولهم الاول اسم للفرد السابق ان الداخل أولا مثلا اسم لذلك (قوله فان قال جميع من دخل هذا الحصن أولا) اعلم ان المشروط له النفل في مسائل تقييد دخول الحصن بقيد الاولية اما أن يكون مذكورا بمجرد لفظ من أو مع اضافة الكل أو الجميع اليه وعلى التقادير الثلاث اما أن يكون الداخل أولا واحدا أو متعددا معا أو على سبيل التعاقب يصير تسعة فان كان الداخل واحدا فقط فله كمال النفل في الصور الثلاث أما في من دخل وكل من دخل فظاهر وأما في جميع من دخل فلان هذا التنفيل للتشجيع واظهار الجلادة فلما استحقه الجماعة بالدخول أولا فالواحد أولى لان الجلادة في ذلك أقوى وان كان الداخل متعددا فان دخلوا معا فلا شيء لهم في صورة من دخل ولكل واحد نفل تام في صورة كل من دخل وللمجموع نفل واحد في صورة جميع من دخل لان لفظ جميع للاحاطة على صفة الاجتماع فالعشرة كشخص واحد سابق بالدخول على سائر الناس بخلاف كل فان عمومه على سبيل الانفراد كما مر وان دخلوا على سبيل التعاقب فالنفل للاول منهم في الصور الثلاث أما في من وكل فظاهر وأما في الجميع فلانه يجعل مستعار الكل لقيام الدليل على استحقاق الواحد وهو ان الجلادة في دخوله وحده أقوى فهو بالنفل أحرى كذا ذكره فخر الاسلام واعترض عليه بان في ذلك جمعا بين الحقيقة والمجاز لانهم لو دخلوا معا استحقوا النفل عملا بعموم الجميع ولو دخلوا فرادى استحقه الاول منهم عملا بمجازه كما اذا لم يدخل الا واحد وأجيب بانهم ان دخلوا معا يحمل على الحقيقة وان دخلوا فرادى أو دخل واحد فقط يحمل على المجاز ورده صاحب الكشف والمصنف بان امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز انما هو بالنظر الى الارادة دون الوقوع وههنا

(مسئلة حكاية الفعل لاتعم لان الفعل المحكى عنه واقع على صفة معينة نحو صلى النبى عليه السلام فى الكعبة فيكون هذا فى معنى المشترك فيتأمل فان ترجح بعض المعانى بالرأى فذاك وان ثبت التساوى فالحكم فى البعض يثبت بفعله عليه السلام وفى البعض الآخر بالقياس) قال الشافعى رحمه الله تعالى لايجوز الفرض فى الكعبة لانه يلزم استدبار بعض أجزاء الكعبة و يحمل فعله عليه السلام على النفل ونحن نقول لما ثبت جواز البعض بفعله عليه السلام والتساوى بين الفرض والنفل فى أمر الاستقبال حالة الاختيار ثابت فيثبت الجواز فى البعض الآخر قياسا (واما نحو قضى بالشفعة للجار فليس من هذا القبيل وهو عام لانه نقل الحديث بالمعنى ولان الجار عام) جواب اشكال هو ان يقال حكاية الفعل لما لم تعم فما روى انه عليه السلام قضى بالشفعة للجار يدل على ثبوت الشفعة للجار الذى لايكون شريكا فاجاب بان هذا ليس من باب حكاية الفعل بل هو نقل الحديث بالمعنى فهو حكاية عن قول النبى عليه السلام الشفعة ثابتة للجار ولئن سلمنا انه حكاية الفعل لكن الجار عام لان اللام لاستغراق الجنس لعدم المعهود فصار كأنه قال قضى عليه السلام بالشفعة لكل جار (مسئلة اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة اما أن لا يكون مستقلا أو يكون فحينئذ اما أن يخرج مخرج الجواب قطعا أو الظاهر ينحصر أنه جواب مع احتمال الابتداء أو بالعكس) أى الظاهر انه ابتداء الكلام مع احتمال الجواب (نحو أليس لى عليك كذا فيقول بلى أو أكان لى عليك كذا فيقول نعم) هذا نظير غير المستقل (ونحو سها فسجد وزنى ماعز فرجم) هذا نظير المستقل الذى هو جواب قطعا (ونحو تعال

قد تحقق الجمع فى الارادة ليصح الحمل تارة على حقيقة الجمع وأخرى على مجازه كما يقال اقتل أسدا و يراد به سبع أو رجل شجاع حتى يعد ممتثلا بايهما كان اذ لو أريد حقيقة الجمع لم يستحق الفرد ولو أريد مجازه لم يستحق الجميع نفلا واحدا بل يستحق كل واحد نفلا تاما كما اذا صرح بلفظ كل فلدفع هذا الاشكال أورد المصنف كلاما حاصله ان الجميع ههنا ليس فى معناه الحقيقى حتى يتوقف استحقاق النفل على صفة الاجتماع للقرينة المانعة عن ذلك وهى ان هذا الكلام للتشجيع والتحريض على الدخول أولا على ماذكرنا وليس أيضا مستعارا لمعنى كل من دخل أولا حتى يستحق كل واحد كمال النفل عند الاجتماع لعدم القرينة على ذلك بل هو مجاز عن السابق فى الدخول واحدا كان أو جماعة فيكون للجماعة نفل واحد كما للواحد عملا بعموم المجاز وهذا المعنى بعض معنى كل من دخل أولا لان معناه ان السابق يستحق النفل وانه لو كان جماعة لكان لكل واحد من آحادها كمال النفل فصار جميع من دخل أولا مستعار البعض معنى كل من دخل أولا فان قوله الكل الافرادى يدل على أمرين معناه ان مدلوله مجموع الامرين اذ ليس كل واحد منهما مدلولا على حدة حتى يكون مشتركا بينهما فان قلت فالامر الاول هو استحقاق السابق النفل واحدا كان أو جماعة من غير قيد عدم استحقاق كل واحد من الجماعة تمام النفل وههنا قد اعتبر ذلك مع هذا القيد فلا يكون المراد هو الامر الاول قلت عدم استحقاق كل واحد تمام النفل ليس من جهة انه معتبر فى المعنى المجازى بل هو من جهة انه لا دليل على الاستحقاق والحكم لا يثبت بدون الدليل فقوله لا يراد المعنى الحقيقى أى اعتبار وصف الاجتماع ولهذا يستحق الواحد ولا الامر الثانى أى استحقاق كل واحد تمام النفل عند الاجتماع ولهذا كان لمجموع الداخلين معا نفل واحد وقوله حتى لو دخل جماعة تفريع على عدم ارادة المعنى الثانى واعلم انهم لو حملوا الكلام على حقيقته وجعلوا استحقاق المنفرد كمال النفل ثابتا بدلالة النص لكفى (قوله مسئلة) تحرير محل النزاع على ما صرح به فى أصول الشافعية انه اذا حكى الصحابى فعلا من أفعال النبى عليه السلام بلفظ ظاهره العموم مثل نهى عن بيع الغرر وقضى بالشفعة للجار هل يكون عاما أم لا فذهب بعضهم الى عمومه لان الظاهر من حال الصحابى العدل العارف باللغة انه لا ينقل العموم الا بعد علمه بتحققه وذهب الاكثرون الى انه لا يعم لان الاحتجاج انما هو بالمحكى لا الحكاية والعموم انما هو فى الحكاية لا المحكى ضرورة ان الواقع لا يكون الا بصفة معينة والمصنف رحمه الله تعالى مثل لذلك بقول الصحابى صلى النبى صلى الله عليه وسلم داخل الكعبة ولا يخفى انه لا يكون من محل النزاع الا على تقدير عموم الفعل المثبت فى الجهات والازمان والصحيح انه لا عموم له لان الواقع انما يكون بصفة معينة وفى زمان معين وغيره انما يلحق به بدليل من دلالة نص أو قياس أو نحو ذلك ثم رد تمثيلهم لذلك بمثل قضى بالشفعة للجار بانه ليس حكاية الفعل بل نقل الحديث بمعناه ولو سلم فلفظ الجار عام وفيه نظر أما أولا فلان مدلول الكلام ليس الا الاخبار عن النبى عليه السلام بانه حكم بالشفعة للجار ولا معنى لحكاية الفعل الا هذا وأما ثانيا فلان عموم لفظ الجار لا يضر بالمقصود اذ ليس النزاع الا فيما يكون حكاية الصحابى بلفظ عام وأما ثالثا فلان جعله بمنزلة قول الصحابى قضى النبى عليه السلام بالشفعة لكل جار غير صحيح بعد تسليم كونه حكاية للفعل ضرورة ان الفعل أعنى قضاءه بالشفعة انما وقع فى بعض الجيران بل فى جار معين فان قيل يجوز ان يقع حكمه بصيغة العموم بان يقول مثلا الشفعة ثابتة للجار قلنا فحينئذ يكون نقل الحديث بالمعنى لا حكاية الفعل والتقدير بخلافه (قوله اللفظ الذى ورد بعد سؤال أو حادثة) يعنى يكون له تعلق بذلك السؤال أو الحادثة وحينئذ

تغد معي فقال ان تغديت فكذا من غير زيادة) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه جواب (ونحو ان تغديت اليوم مع زيادة على قدر الجواب) هذا نظير المستقل الذي الظاهر انه ابتداء مع احتمال الجواب ففي كل موضع ذكر لفظ نحو فهو نظير قسم واحد (في الثلاثة الاول يحمل على الجواب وفي الرابع يحمل على الابتداء عندنا حملا للزيادة على الافادة ولو قال عنيت الجواب صدق ديانة وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل على الجواب) وهذا ما قيل ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب عندنا فان الصحابة ومن بعدهم تمسكوا بالعمومات الواردة في حوادث خاصة * (فصل حكم المطلق ان يجري على اطلاقه كما ان المقيد على تقييده فاذا وردا) أي المطلق والمقيد (فان اختلف الحكم لم يحمل المطلق على المقيد الا في مثل قوله أعتق عني رقبة ولا تملكني

رقبة كافرة فالاعتاق يتقيد بالمؤمنة) أي الا في كل موضع يكون الحكمان المذكوران مختلفين لكن يستلزم أحدهما حكما غير مذكور يوجب تقييد الآخر كالمثال المذكور فان أحد الحكمين ايجاب الاعتاق والثاني نفي تمليك الكافرة وهما حكمان مختلفان لكن نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها ضرورة ان ايجاب الاعتاق يستلزم ايجاب التمليك ونفي اللازم يستلزم نفي الملزوم فصار كقوله لا تعتق عني رقبة كافرة ثم هذا أوجب تقييد الاول أي ايجاب الاعتاق بالمؤمنة (وان اتحد) أي الحكم (فان اختلفت الحادثة ككفارة اليمين وكفارة القتل لا يحمل عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل) سواء اقتضى القياس أولا (و بعضهم زادوا ان اقتضى القياس) أي بعض أصحاب الشافعي زادوا انه يحمل عليه ان اقتضى القياس حمله عليه (وان اتحدت) أي الحادثة كصدقة الفطر مثلا (فان دخلا على السبب نحو أدوا عن كل حر وعبد وأدوا عن كل حر وعبد من المسلمين) أي دخل النص المطلق والمقيد على السبب فان الرأس سبب لوجوب صدقة الفطر وقد ورد نصان يدل أحدهما على أن الرأس المطلق سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد و يدل الآخر على ان رأس المسلم سبب وهو قوله عليه السلام أدوا عن كل حر وعبد من المسلمين (لم يحمل عندنا بل يجب العمل بكل واحد منهما اذ لا تنافي في الاسباب) بل يمكن أن يكون المطلق سببا والمقيد سببا (خلافا له) أي للشافعي رحمه الله تعالى يتعلق بقوله لم يحمل عندنا (وان دخلا) أي المطلق والمقيد (على الحكم) في صورة اتحاد الحادثة (نحو فصيام ثلاثة أيام مع قراءة ابن مسعود رضي الله تعالى عنه وهي ثلاثة أيام متتابعات) فان الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام من غير تقييد بالتتابع وفي قراءة ابن مسعود الحكم وجوب صوم ثلاثة أيام متتابعات (يحمل بالاتفاق

ينحصر الاقسام في الاربعة المذكورة لامتناع ان يكون اللفظ قطعا في الابتداء لا يحتمل الجواب ونعني بغير المستقل ما لا يكون كلاما مفيدا بدون اعتبار السؤال أو الحادثة مثل نعم فانها مقررة لما سبق من كلام موجب أو منفي استفهاما أو خبرا و بلى فانها مختصة بايجاب النفي السابق استفهاما أو خبرا فعلى هذا لا يصح بلى في جواب أكان لي عليك كذا ولا يكون نعم في جواب أليس لي عليك كذا اقرارا الا ان المعتبر في أحكام الشرع هو العرف حتى يقام كل واحد منهما مقام الآخر فيكون اقرارا في جواب الايجاب والنفي استفهاما أو خبرا (قوله حملا للزيادة على الافادة) يعني لو قال ان تغديت اليوم فكذا في جواب تعال تغد معي يجعل كلامه مبتدأ حتى يحنث بالتغدي في ذلك اليوم ذلك الغداء المدعو اليه أو غيره معه أو بدونه لان في حمله على الابتداء اعتبار الزيادة الملفوظة الظاهرة والغاء الحال المبطنة وفي حمله على الجواب الامر بالعكس ولا يخفى ان العمل بالحال دون العمل بالمقال والله أعلم بحقيقة الحال (قوله صدق ديانة) لانه نوى ما يحتمله اللفظ لا قضاء لانه خلاف الظاهر مع ان فيه تخفيفا عليه (قوله ان العبرة لعموم اللفظ لا لخصوص السبب) لان التمسك انما هو باللفظ وهو عام وخصوص السبب لا ينافي عموم اللفظ ولا يقتضي اقتصاره عليه ولانه قد اشتهر من الصحابة ومن بعدهم التمسك بالعمومات الواردة في حوادث وأسباب خاصة من غير قصرها على تلك الاسباب فيكون اجماعا على ان العبرة لعموم اللفظ وذلك كآية الظهار نزلت في خولة امرأة أوس بن الصامت وآية اللعان في هلال بن امية وآية السرقة في سرقة رداء صفوان أو في سرقة المجن وكقوله عليه السلام أيما اهاب دبغ فقد طهر ورد في شاة ميمونة وقوله عليه السلام خلق الماء طهورا لا ينجسه الا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه ورد جوابا للسؤال عن بئر بضاعة فان قيل لو كان عاما للسبب وغيره لجاز تخصيص السبب عنه بالاجتهاد لان نسبة العام الى جميع الافراد على السوية ولما كان لنقل السبب فائدة ولما طابق الجواب السؤال لانه عام والسؤال خاص أجيب عن الاول بانه يجوز أن يكون بعض أفراد العام يعلم دخوله تحت الارادة قطعا بحيث لا يحتمل التخصيص لدليل يدل عليه وعن الثاني بان فائدة نقل السبب لا تنحصر في خصوص الحكم به بل قد يكون نفس معرفة أسباب نزول الآيات وورود الاحاديث ووجوه القصص فائدة وعن الثالث بان معنى المطابقة هو الكشف عن السؤال و بيان حكمه وقد حصل مع الزيادة ولا نسلم وجوب المطابقة بمعنى المساواة في العموم والخصوص (قوله فصل) ذكر المطلق والمقيد عقيب العام والخاص لمناسبتهما اياهما من جهة ان المطلق هو الشائع في جنسه بمعنى انه حصة من الحقيقة محتملة لحصص كثيرة من غير شمول ولا تعيين والمقيد ما أخرج عن الشيوع بوجه ما كرقبة مؤمنة أخرجت عن شيوع

المؤمنة وغيرها وان كانت شائعة في الرقبات المؤمنات وضبط الفصل انه اذا أورد المطلق والمقيد لبيان الحكم فاما أن يختلف الحكم أو يتحد فان اختلف فان لم يكن أحد الحكمين موجبا لتقييد الآخر اجرى المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده مثل أطعم رجلا واكس رجلا عاريا وان كان أحدهما موجبا لتقييد الآخر بالذات مثل أعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة أو بالواسطة مثل أعتق عني رقبة ولا تملكني رقبة كافرة فان نفي تمليك الكافرة يستلزم نفي اعتاقها عنه وهذا يوجب تقييد ايجاب الاعتاق عنه بالمؤمنة حمل المطلق على المقيد فان قلت معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بذلك القيد وهذا لا يستقيم فيما ذكرتم من المثال لان المقيد انما قيد بالكافرة والمطلق انما قيد بالمؤمنة قلت نعم معناه تقييد المطلق بذلك القيد لكن ان كان القيد موجبا فبايجابه وان كان منفيا فبنفيه وههنا قيد الكافرة منفي فقيد ايجاب الاعتاق بنفي الكافرة وهو المؤمنة ونقل عن المصنف ان معنى حمل المطلق على المقيد تقييده بقيد ما سواء كان هو المذكور في المقيد أو غيره لانه في مقابلة اجراء المطلق على اطلاقه ومعناه عدم تقييده بقيد ما بدليل انهم أوردوا علينا الاشكال بتقييد الرقبة بالسلامة مع أن المذكور في المقيد هو المؤمنة لا السليمة وفيه نظر اذ لا يخفى أن الحمل على هذا المعنى بعيد وسيجيء ان ايراد الاشكال المذكور ليس باعتبار حمل المطلق على المقيد هذا اذا اختلف الحكم وان اتحد فاما أن يكون منفيا أو مثبتا فان كان منفيا فلا حمل مثل لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لامكان الجمع بان لا يعتق أصلا ولا يخفى ان هذا من العام مع الخاص لا المطلق مع المقيد وان كان مثبتا فاما أن تختلف الحادثة أو تتحد فان اختلفت ككفارة اليمين والقتل فلا حمل خلافا للشافعي وان اتحدت فاما أن يكون الاطلاق والتقييد في السبب ونحوه أو لا فان كان فلا حمل كوجوب نصف الصاع في صدقة الفطر بسبب الرأس مطلقا في أحد الحديثين ومقيدا بالاسلام في الآخر والا يحمل المطلق على المقيد بالاتفاق كقراءة العامة فصيام ثلاثة أيام وقراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعات لامتناع الجمع بينهما ضرورة ان المطلق يوجب اجزاء غير المتتابع لموافقة المأمور به والمقيد يوجب عدم اجزائه لمخالفة المأمور به وفي هذا المثال اشارة الى الجواب عما يقال انكم حملتم المطلق وهو كفارة اليمين على المقيد في حادثة أخرى وهي كفارة القتل والظهار حيث شرطتم التتابع في الصوم يعني انما حملناه على مقيد وارد في هذه الحادثة وهو قراءة ابن مسعود فانها مشهورة بمثلها يزاد على الكتاب بخلاف قراءة أبي رضي الله تعالى عنه فعدة من أيام أخر متتابعات في قضاء رمضان فانها شاذة لا يزاد بمثلها على النص والشافعي انما لم يشترط التتابع لانه لا عمل عنده بالقراءة الغير المتواترة مشهورة كانت أو غير مشهورة فالمثال المتفق عليه قوله عليه السلام في حديث الاعرابي صم شهرين وروي شهرين متتابعين (قوله لان المطلق ساكت) احتج من ذهب الى حمل المطلق على المقيد ولو عند اختلاف الحادثة أو جريان الاطلاق والتقييد في السبب بان المطلق ساكت عن ذكر القيد والمقيد ناطق به فيكون أولى لان السكوت عدم وجوابه القول بالموجب أي نعم يكون أولى عند التعارض كما اذا دخلا في الحكم واتحدت الحادثة وههنا لا تعارض لامكان العمل بهما للقطع بان الشارع لو قال أوجبت في كفارة القتل اعتاق رقبة مؤمنة وفي كفارة اليمين اعتاق رقبة كيف كانت لم يكن الكلامان متعارضين (قوله لان التقييد) فان قلت الآية انما تدل على ان السؤال والبحث عن القيود والاوصاف الغير المذكورة يوجب التغليظ والمساءة لا على ان تقييد المطلق يوجب ذلك قلت اذا كان البحث عن القيد والاشتغال به يوجب ذلك فالتقييد بالطريق الاولى على ان المفهوم من الآية ان موجب المساءة هو تلك القيود والاشياء المسؤل عنها وقد يقال في وجه الاستدلال ان الوصف في المطلق مسكوت عنه والسؤال عن المسكوت عنه منهي بهذا النص ولا يخفى ضعفه بل ضعف الاستدلال بهذه الآية في هذا المطلوب بقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون (قوله وقال ابن عباس رضي الله عنه)

الحكم مثبتا فان كان منفيا نحو لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة لا يحمل اتفاقا فلا تعتق أصلا له ان المطلق ساكت والمقيد ناطق فكان أولى) فنقول في جوابه نعم ان المقيد أولى لكن اذا تعارضا ولا تعارض الا في اتحاد الحادثة والحكم كما ذكرنا في صوم ثلاثة أيام متتابعات (ولان القيد زيادة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب النفي) أي نفي الحكم عند عدم الوصف (في المنصوص وفي نظيره كالكفارات مثلا فانها جنس واحد) هذا دليل على المذهب الآخر وهو ان يحمل ان اقتضى القياس حمله وحاصله ان التقييد بالوصف كالتخصيص بالشرط والتخصيص بالشرط يوجب نفي الحكم عما عداه عنده وذلك النفي لما كان مدلول النص المقيد كان حكما شرعيا فيثبت النفي بالنص في المنصوص وفي نظيره بطريق القياس (ولنا قوله تعالى لا تسئلوا عن أشياء ان تبد لكم تسؤكم) فهذه الآية تدل على ان المطلق يجري على اطلاقه ولا يحمل على المقيد لان التقييد يوجب التغليظ والمساءة كما في بقرة بني اسرائيل (وقال ابن عباس رضي الله عنهما أبهموا ما ابهم الله واتبعوا ما بين الله) أي اتركوه على ابهامه والمطلق مبهم بالنسبة الى المقيد المعين فلا يحمل عليه

هذا

(وعامة الصحابة ماقيدوا امهات النساء بالدخول الوارد في الربائب ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) فيعمل بكل واحد في مورده الا ان لا يمكن وهو عند اتحاد الحادثة والحكم فهذه الدلائل لنفي المذهب الاول وهو الحمل مطلقا فالآن شرع في نفي المذهب الثاني وهو الحمل ان اقتضى القياس بقوله (والنفي في المقيس عليه بناء على العدم الاصلي فكيف يعدى) جواب عما قالوا انه يحمل عليه فانهم قالوا ان النفي حكم شرعي ونحن نقول هو عدم أصلي فان قوله تعالى في كفارة القتل فتحرير رقبة مؤمنة يدل على ايجاب المؤمنة وليس له دلالة على الكافرة أصلا والاصل عدم اجزاء تحرير الرقبة عن كفارة القتل وقد ثبت اجزاء المؤمنة بالنص فبقي عدم اجزاء الكافرة على العدم الاصلي فلا يكون حكماشرعيا ولابد في القياس من كون المعدى حكماشرعيا وتوضيحه

ان الاعدام على قسمين الاول عدم اجزاء ما لا يكون تحرير رقبة كعدم اجزاء الصلاة والصوم وغيرهما والثاني عدم اجزاء ما يكون تحرير رقبة غير مؤمنة فالقسم الاول اعدام أصلية بلا خلاف والقسم الثاني مختلف فيه فعند الشافعي رحمه الله تعالى حكم شرعي وعندنا عدم أصلي بناء على ان التخصيص بالوصف دال عنده على نفي الحكم عن الموصوف بدون ذلك الوصف فانه لما قال فتحرير رقبة فلو لم يقل مؤمنة لجاز تحرير الكافرة فلما قال مؤمنة لزم منه نفي تحرير الكافرة فيكون النفي مدلول النص فكان حكماشرعيا ونحن نقول أوجب تحرير المؤمنة ابتداء وهو ساكت عن الكافرة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله فصدر الكلام موقوف على الآخر ويثبت حكم الصدر بعد التكلم بالمغير لئلا يلزم التناقض فلا يكون ايجاب الرقبة ثم نفي الرقبة الكافرة بالنص المقيد بل النص لايجاب الرقبة المؤمنة ابتداء فتكون الكافرة باقية على العدم الاصلي كما في القسم الاول من الاعدام وشرط القياس ان يكون الحكم المعدى حكماشرعيا لاعدما أصليا (ولا يمكن ان يعدى القيد فيثبت العدم ضمنا) جواب اشكال مقدر وهو ان يقال نحن نعدي القيد وهو حكم شرعي لانه ثابت بالنص فيثبت عدم اجزاء الكافرة ضمنا لا انا نعدي هذا العدم قصدا ومثل هذا يجوز في القياس فنجيب بقولنا (لان القيد) وهو قيد الايمان مثلا (يدل على الاثبات في المقيد) أي يدل على اثبات الحكم في المقيد وهو الاجزاء في تحرير رقبة يوجد فيه قيد الايمان (والنفي في غيره) أي على نفي الحكم وهو نفي الاجزاء في الرقبة الكافرة فثبت ان القيد يدل على هذين الامرين (والاول) وهو اجزاء المؤمنة (حاصل في المقيس) وهو كفارة اليمين (بالنص

هذا لا يقوم حجة على الخصم لانه لا يجعل قول الصحابي حجة في الفروع فضلا عن الاصول (قوله وعامة الصحابة) قال عمر رضي الله عنه أم المرأة مبهمة في كتاب الله تعالى فابهموها أي خال تحريمها عن قيد الدخول الثابت في الربائب فاطلقوها وعليه انعقد اجماع من بعدهم كذا في التقويم وقد يجاب بان الاجماع على عدم حمل المطلق على المقيد في صورة لا يكون اجماعا على الاصل الكلي لجواز ان يكون ذلك لدليل لاح لهم في هذه الصورة (قوله ولان اعمال الدليلين واجب ما أمكن) وذلك في اجزاء المطلق على اطلاقه والمقيد على تقييده عند الامكان اذ لو حمل المطلق على المقيد يلزم ابطال المطلق لانه يدل على اجزاء المقيد وغير المقيد وفي الحمل على المقيد ابطال للامر الثاني وبهذا ظهر فساد ما استدل به الشافعية من ان في حمل المطلق على المقيد جمعا بين الدليلين اذ العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق من غير عكس لحصول المطلق في ضمن ذلك المقيد فان قيل حكم المقيد يفهم من المطلق فلو لم يحمل عليه يلزم الغاء المقيد أجيب بانه يفيد استحباب المقيد وفضله وانه عزيمة والمطلق رخصة ونحو ذلك وبالجملة هو أولى من ابطال حكم الاطلاق (قوله والنفي في المقيس عليه) يعني ان حمل المطلق على المقيد بالقياس فاسد أما أولا فلان هذا القياس ليس تعدية للحكم الشرعي بل للعدم الاصلي وهو عدم اجزاء غير المقيد في صورة التقييد لما سيجيء في فصل مفهوم المخالفة وأما ثانيا فلان فيه ابطال الحكم شرعي ثابت بالنص المطلق وهو اجزاء غير المقيد كالكافرة مثلا وأما ثالثا فلان شرط القياس عدم النص على ثبوت الحكم في المقيس أو انتفائه وههنا المطلق نص دال على اجزاء المقيد وغيره من غير وجوب احدهما على التعيين فلا يجوز ان يثبت بالقياس اجزاء المقيد ولا عدم اجزاء غير المقيد لا يقال المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له لا بالنفي ولا بالاثبات فيكون المحل في حق الوصف خاليا عن النص لانا نقول ممنوع بل هو ناطق بالحكم في المحل سواء وجد القيد أو لم يوجد ومعنى قولهم ان المطلق غير متعرض للصفات لا بالنفي ولا بالاثبات انه لا يدل على احدهما بالتعيين هذا ولكن للخصم ان يقول ان المعدى هو وجوب القيد لا اجزاء المقيد ولا نسلم ان النص المطلق يدل على عدم وجوب القيد بل على وجوب المطلق اعم من ان يكون في ضمن المقيد أو غيره وبهذا يندفع ما يقال انه على تقدير صحة هذه التعدية لا يلزم عدم اجزاء غير المقيد كالكافرة في كفارة اليمين لان غاية الامر ان يجتمع فيه نصان مطلق ومقيد تقديرا ولا دلالة للمقيد على عدم الحكم عند عدم القيد فيجوز الكافرة بالنص المطلق والمؤمنة به وبالنص المقيد أيضا ولا امتناع في اجتماع النص والقياس في حكم واحد على انا نقول المذهب انه اذا اجتمع المطلق والمقيد في حادثة واحدة في الحكم فالحمل واجب اتفاقا كما مر (قوله لان القيد يدل على الاثبات في المقيد والنفي في غيره) فان قلت

المطلق) وهو قوله أو تحرير رقبة (فلا يفيد تعديته فهى) أى التعدية (فى الثانى فقط فتعدية القيد تعدية العدم بعينها) أى بعين تعدية العدم (وان كانت غيرها فهى مقصودة منها) أى وان كانت تعدية القيد غير تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد وحاصل هذا الكلام ان تعدية القيد هى عين تعدية العدم وان سلم ان مفهوم تعدية القيد غير مفهوم تعدية العدم فتعدية العدم مقصودة من تعدية القيد فبطل قوله نحن نعدى القيد فثبت العدم ضمنا بل العدم يثبت قصدا وهو ليس بحكم شرعى فلا يصح القياس (فتكون) أى تعدية القيد (لاثبات ما ليس بحكم شرعى) وهو عدم اجزاء الكافرة فانه عدم أصلى (وابطال الحكم الشرعى) وهو اجزاء الرقبة الكافرة فى كفارة اليمين (الذى دل عليه المطلق) وهو قوله تعالى فى كفارة اليمين أو تحرير رقبة (وكيف يقاس مع ورود النص) فان شرط القياس ان لا يكون فى المقيس نص دال على الحكم المعدى أو على عدمه (وليس حمل المطلق على المقيد كتخصيص العام كما زعموا ولا يجوز بالقياس) جواب عن الدليل الذى ذكر فى المحصول على جواز حمل المطلق على المقيد ان اقتضى القياس حمله وهو ان دلالة العام على الافراد فوق دلالة المطلق عليها لان دلالة العام على الافراد قصدية ودلالة المطلق عليها ضمنية والعام يخص بالقياس اتفاقا بيننا وبينكم فيجب ان يقيد المطلق بالقياس عندكم ايضا فاجاب بمنع جواز التخصيص بالقياس مطلقا بقوله (لان التخصيص بالقياس انما يجوز عندنا اذا كان العام مخصصا بقطعى وهنا يثبت القيد ابتداء بالقياس لانه قيد أولا بالنص ثم بالقياس فيصير القياس هنا مبطلا للنص) فالحاصل ان العام لا يخص بالقياس عندنا مطلقا بل انما يخص اذا خص أولا بدليل قطعى وفى مسئلة حمل المطلق على المقيد لم يقيد المطلق بنص أولا حتى يقيد ثانيا بالقياس بل الخلاف فى تقييده ابتداء بالقياس فلا يكون كتخصيص العام (وقد قام الفرق بين الكفارات فان القتل من أعظم الكبائر)

(٦٦)

هذا صريح فى ان النفى أيضا مدلول النص كالاثبات فيكون حكما شرعيا ضرورة فيناقض ما تقدم من انه لا دلالة فى المقيد على نفى الكافرة أصلا وانه عدم أصلى لا حكم شرعى ولا يصح ان يكون من باب مجاراة الخصم بتسليم بعض مقدماته كما لا يخفى على الناظر فى السياق والسباق قلت تسامح فى العبارة والمقصود انه لما ذكر القيد فهم ان عدم اجزاء الكافرة باق على العدم الاصلى (قوله ودلالة المطلق عليها) أى على الافراد ضمنية لان القصد منه الى نفس الحقيقة أو الى حصة غير معينة محتملة لحصص كثيرة والمراد دلالته على الافراد على سبيل البدل دون الشمول لظهور ان قوله تعالى فتحرير رقبة انما يدل على وجوب اعتاق رقبة ما (قوله لا يقال انتم قيدتم الرقبة بالسلامة) مورد الاشكال ليس حمل المطلق على المقيد بل ابطال حكم الاطلاق بالقياس وانما أورده فى المحصول جوابا عما قيل ان قوله أعتق رقبة يقتضى تمكن المكلف من اعتاق أى رقبة شاء من رقاب الدنيا فلو دل القياس على انه لا يجزيه الا المؤمنة لكان القياس دليلا على زوال المكنة الثابتة بالنص فيكون القياس ناسخا وانه غير جائز (قوله فصل حكم المشترك التأمل) فى نفس الصيغة

لما ذكر الحكم الكلى وهو ان تقييد المطلق بالقياس لا يجوز تنزل الى هذه المسئلة الجزئية وذكر فيها مانعا آخر يمنع القياس وهو ان القتل من أعظم الكبائر فيجوز ان يشترط فى كفارته الايمان ولا يشترط فيما دونه فان تغليظ الكفارة بقدر غلظ الجناية (لا يقال أنتم قيدتم الرقبة بالسلامة) هذا الاشكال أورده علينا فى المحصول وهو انكم قيدتم المطلق فى هذه المسئلة فأجاب بقوله (لان المطلق لا يتناول ما كان ناقصا فى كونه رقبة وهو فائت جنس المنفعة وهذا ما قال علماؤنا ان المطلق ينصرف الى الكامل) أى الكامل فيما يطلق عليه هذا الاسم كالماء المطلق لا ينصرف الى ماء الورد فلا يكون حمله على الكامل تقييدا (ولا يقال أنتم قيدتم قوله عليه الصلاة والسلام فى خمس من الابل زكاة بقوله فى خمس من الابل السائمة زكاة مع انهما دخلا فى السبب) والمذهب عندكم أن المطلق لا يحمل على المقيد وان اتحدت الحادثة اذا دخلا على السبب كما فى صدقة الفطر (وقيدتم قوله تعالى وأشهدوا اذا تبايعتم بقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل منكم مع انهما فى حادثتين) قال الله تعالى فاذا بلغن أجلهن فامسكوهن بمعروف أو فارقوهن بمعروف وأشهدوا ذوى عدل منكم فاجاب عن الاشكالين المذكورين بقوله (لان قيد الاسامة انما يثبت بقوله عليه السلام ليس فى العوامل والحوامل والعلوفة صدقة والعدالة بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة * فصل حكم المشترك التأمل حتى يترجح احد معانيه ولا يستعمل فى أكثر من معنى واحد لا حقيقة لانه لم يوضع للمجموع) اعلم ان الواضع لا يخلو اما ان وضع المشترك لكل واحد من المعنيين بدون الآخر أو لكل واحد منهما مع الآخر أى للمجموع أو لكل واحد منهما مطلقا والثانى غير واقع لان الواضع لم يضعه للمجموع والا لم يصح استعماله فى احدهما بدون الآخر بطريق الحقيقة لكن هذا صحيح اتفاقا وأيضا على تقدير الوقوع يكون استعماله استعمالا فى احد المعنيين وان وجد الاول أو الثالث ثبت المدعى لان الوضع تخصيص اللفظ بالمعنى فكل وضع يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى الموضوع له ويوجب ان يكون هذا المعنى تمام المراد باللفظ فاعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لا يخفى عليه امتناع استعمال اللفظ فى المعنيين فقوله لانه لم يوضع للمجموع اشارة الى ما ذكرنا من ان المشترك انما يصح استعماله فى المعنيين اذا كان موضوعا للمجموع ووضعه للمجموع منتف أما

على التقدير ين الآخرين فلايصح استعماله فيهما كماذكرنا (ولامجاز الاستلزامه الجمع بين الحقيقة والمجاز) فان اللفظ ان استعمل فى أكثر من معنى واحد بطريق المجاز يلزم ان يكون اللفظ الواحد مستعملا فى المعنى الحقيقى والمجازى معا وهذا لايجوز (فان قيل يصلون على النبي الآية والصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار قلنا الاشتراك لان سياق الكلام لايجاب الاقتداء فلابد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لكنه يختلف باختلاف الموصوف كسائر الصفات لابحسب الوضع) اعلم ان المجوزين تمسكوا بقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون على النبي فان الصلاة من الله تعالى رحمة ومن الملائكة استغفار وقداوردوا على هذه الآية من قبلنا اشكالا فاسدا وهو ان هذا ليس من المتنازع فيه فان الفعل متعدد بتعدد الضمائر فكانه كرر لفظ يصلي واجابوا عن هذا بان التعدد بحسب المعنى لابحسب اللفظ لعدم الاحتياج الى هذا وهذا الاشكال من قبلنا فاسد لانا لانجوز فى مثل هذه الصورة أى فى صورة تعدد الضمائر أيضا فتكون الآية من المتنازع فيه والجواب الصحيح لنا ان فى الاية لم يوجد استعمال المشترك فى أكثر من معنى واحد لان سياق الآية لايجاب اقتداء المؤمنين بالله تعالى وملائكته فى الصلاة على النبي عليه السلام فلابد من اتحاد معنى الصلاة من الجميع لانه لوقيل ان

الصيغة أو غيرها من الادلة والامارات ليترجح احد معنييه أو معانية ولما كان هنا مظنة ان يقال لم لايجوز ان يحمل على كل واحد من المعنيين من غير توقف وتأمل فيما يحصل به ترجح احدهما أورد عقيب ذلك مسئلة امتناع استعمال المشترك فى معنييه أو معانيه وتحرير محل النزاع انه هل يصح ان يراد بالمشترك فى استعمال واحد كل واحد من معنييه أو معانيه بان تتعلق النسبة بكل واحد منها لابالمجموع من حيث هو المجموع بان يقال رأيت العين ويراد بها الباصرة والجارية وغير ذلك وفى الدار الجون أى الاسود والابيض واقرأت هند أى حاضت وطهرت فقيل يجوز وقيل لايجوز وقيل يجوز فى النفى دون الاثبات واليه مال صاحب الهداية فى باب الوصية ولايخفى ان محل الخلاف ما اذا أمكن الجمع كما ذكرنا من الامثلة بخلاف صيغة افعل على قصد الامر والتهديد أو الوجوب والاباحة مثلا ثم اختلف القائلون بالجواز فقيل حقيقة وقيل مجاز وعن الشافعى رحمه الله تعالى انه ظاهر فى المعنيين يجب الحمل عليهما عند التجرد عن القرائن ولايحمل على أحدهما خاصة الا بقرينة وهذا معنى عموم المشترك فالعام عنده قسمان قسم متفق الحقيقة وقسم مختلف الحقيقة واختلف القائلون بعدم الجواز فقيل لا يمكن للدليل القائم على امتناعه وهو الذى اختاره المصنف وقيل يصح لكنه ليس من اللغة ثم اختلفوا فى الجمع مثل العيون فذهب الاكثرون الى ان الخلاف فيه مبنى على الخلاف فى المفرد فان جاز جاز والافلا وقيل يجوز فيه وان لم يجز فى المفرد وذهب المصنف الى انه لايستعمل فى أكثر من معنى واحد لاحقيقة ولامجازا اما حقيقة فلانه يتوقف على كون اللفظ موضوعا لمجموع المعنيين ليكون استعماله فيه استعمالا فى نفس الموضوع له فيكون حقيقة وليس كذلك لانه لو كان موضوعا لمجموع المعنيين لما صح استعماله فى احد المعنيين على الانفراد حقيقة ضرورة انه لايكون نفس الموضوع له بل جزءه واللازم باطل بالاتفاق فان منع الملازمة مستندا بانه يجوز ان يكون موضوعا لكل واحد من المعنيين كما انه موضوع للمجموع فجوابه ان استعماله فى المجموع حينئذ يكون استعمالا فى احد المعانى ولانزاع فى صحته فان قيل لا نعنى باستعماله فى مجموع المعنيين حقيقة انه يراد به المجموع من حيث هو المجموع حتى يلزم كونه موضوعا للمجموع بل معناه انه يراد به كل واحد من المعنيين على انه نفس المراد لاجزء من معنى ثالث هو المراد وحينئذ لايلزم الا كونه موضوعا لكل واحد من المعنيين والامر كذلك فجوابه انه اذا كان موضوعا لكل واحد من المعنيين فاما ان يكون موضوعا له بدون الآخر أى بشرط انفراده عن الآخر أو مطلقا أى مع قطع النظر عن انفراده عن الآخر أو اجتماعه معه اذلايجوز ان يكون موضوعا لكل واحد بشرط الآخر لمامر فى بيان انتفاء وضعه للمجموع وعلى التقديرين يثبت المدعى أما على الاول فظاهر وأما على الثانى فلان وضع اللفظ عبارة عن تخصيصه بالمعنى أى جعله بحيث يقتصر على ذلك المعنى لايتجاوزه ولايراد به غيره عند الاستعمال فدائما لايمكن الا اعتبار وضع واحد لان اعتبار كل من الوضعين ينافى اعتبار الآخر ضرورة ان اعتبار وضعه لهذا المعنى يوجب ارادة هذا المعنى خاصة واعتبار وضعه للمعنى الآخر يوجب ارادته خاصة فلو اعتبر الوضعان فى اطلاق واحد لزم فى كل واحد من المعنيين صفة الانفراد عن الآخر والاجتماع معه بحسب الارادة بل يلزم ان يكون كل منهما مرادا وغير مراد فى حالة واحدة وهو باطل بالضرورة واليه أشار بقوله (ومن عرف سبب وقوع الاشتراك لايخفى عليه امتناع استعماله) أى اللفظ المشترك فى المعنيين حقيقة فى اطلاق واحد وذلك لان سببه هو الوضع لكل واحد من المعنيين اما للابتلاء ان كان الواضع هو الله تعالى واما لقصد الابهام أو لغفلة من الوضع الاول أو لاختلاف الواضعين ان كان غيره والوضع هو تخصيص اللفظ بالمعنى فلو استعمل فى المعنيين حقيقة لكان كل منهما نفس الموضوع له أى المعنى الذى خص به اللفظ وهو باطل ضرورة انتفاء التخصيص عند ارادة المعنى الآخر وهذه مغالطة منشؤها اشتراك لفظ تخصيص الشئ بالشئ بين قصر المخصص على

المخصص به كما يقال في ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام و بين جعل المخصص منفردا من بين الاشياء
بالحصول للمخصص به كما يقال في اياك نعبد معناه نخصك بالعبادة وفي ضمير الفصل انه لتخصيص المسند
اليه بالمسند وخصصت فلانا بالذكر أي ذكرته وحده وهذا هو المراد بتخصيص اللفظ بالمعنى أي تعيينه لذلك
المعنى وجعله منفردا بذلك من بين الالفاظ وهذا لا يوجب ان لا يراد باللفظ الا هذا المعنى فللخصم ان يختار
انه موضوع لكل واحد من المعنيين مطلقا أي من غير اشتراط انفراد أو اجتماع فيستعمل تارة في هذا
الموضوع له خاصة من غير استعمال في الآخر وتارة مع استعماله فيه والمعنى المستعمل فيه في الحالين نفس
الموضوع له فيكون اللفظ حقيقة وأما انه لا يستعمل في أكثر من معنى واحد مجازا فلانه يلزم منه الجمع
بين الحقيقة والمجاز وهو باطل لما سيأتي بيان اللزوم على ما نقل عن المصنف انه لو اريد به المجموع وهو
غير الموضوع له وكل واحد من المعنيين مراد وهو نفس الموضوع له يلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من
اللفظ في اطلاق واحد وهذا معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز واورد عليه انه اذا أريد به المجموع كان كل واحد
من المعنيين داخلا في المراد لا نفس المراد ومثل هذا لا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز كالعام الموضوع
للمجموع اذا اريد به المجموع ودخل تحته كل فرد وهو غير الموضوع له فاجاب بان ارادة المجموع في
المشترك ليست الا ارادة كل واحد من المعنيين اذ ليس ههنا مجموع يراد باللفظ فيدخل فيه كل واحد من
المعنيين بخلاف العام وفيه نظر لانه ان كان هنا مجموع يراد باللفظ و يغاير كلا من المعنيين فقد تم الاعتراض
وان لم يكن لم يتحقق المعنى المجازي المراد فلم يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز والاوجه ان يقال محل النزاع هو
استعمال المشترك في المعنيين أو المعاني أو أكثر على ان يكون كل منهما مرادا باللفظ ومناطا للحكم
لا داخلا تحت معنى ثالث هو المراد والمناط واستعماله في المعنيين على هذا الوجه بطريق المجاز لا يتصور
الا بان تكون بين المعنيين علاقة فيراد احدهما على انه نفس الموضوع له والآخر على انه يناسب الموضوع له
بعلاقة فهذا جمع بين الحقيقة والمجاز اذ لو اريد كل واحد على انه نفس الموضوع له كان اللفظ حقيقة لا مجازا
والتقدير بخلافه ولو اريد كل واحد على انه مناسب للموضوع له فذلك اما ان يكون باستعمال اللفظ في
معنى مجازي يتناولهما لكونهما من افراده وقد عرفت انه ليس محل النزاع واما باستعماله في كل منهما على
انه معنى مجازي بالاستقلال وسيجيء ان استعمال اللفظ في معنيين مجازيين باطل بالاتفاق فان قيل
لم لا يجوز ان يكون لزوم الجمع بين الحقيقة والمجاز بان يستعمل في المجموع باعتبار اطلاق اسم البعض على
الكل فيكون حقيقة في كل واحد مجازا في المجموع من غير اعتبار الوضع الثالث والعلاقة قلنا سيجيء
ان اطلاق اسم البعض على الكل مشروط بلزوم واتصال بينهما كما بين الرقبة والشخص بخلاف اطلاق
الواحد على الاثنين واطلاق الارض على مجموع السماء والارض فانه لا قائل بصحته على انه حينئذ يعود
الاعتراض السابق على ما نقل عن المصنف (قوله لكان هذا الكلام في غاية الركاكة) لان ايجاب
الاقتداء انما هو بالحمل والتحريض على ما صدر عن المقتدى به اذ لا ايجاب اقتداء في مثل فلان يصلي
فاقرؤا القرآن وفيه نظر لان ركاكة الكلام وعدم ايجاب الاقتداء عند اختلاف معاني الافعال المذكورة
انما يلزم اذا لم يكن بينهما أمر مشترك هو المقصود بالايجاب للقطع بانه لا ركاكة في مثل قولنا ان السلطان
قد أطلق زيدا والامير قد خلع عليه فاخدموه وعظموه أيها الرعايا فكذا المراد ههنا ان الله تعالى يرحم النبي
و يوصل اليه من الخير ما يليق بعظمته وكبريائه والملائكة يعظمونه بما في وسعهم فأتوا أيها المؤمنون بما يليق
بحالكم من الدعاء له والثناء عليه فكان كلاما حسنا (قوله ولما بينوا) يعني ان ذكر اختلاف المسند اليه
عند بيان اختلاف المعنى حيث قالوا الصلاة من الله رحمة ومن الملائكة استغفار ومن الناس دعاء يشعر بان
معنى الصلاة في نفسه واحد يختلف باختلاف الموصوف ولا يدل على انها موضوعة لمعان مختلفة باوضاع

الله تعالى يرحم النبي
والملائكة يستغفرون له
يأيها الذين آمنوا ادعوا له
لكان هذا الكلام في
غاية الركاكة فعلم انه لابد من
اتحاد معنى الصلاة سواء
كان معنى حقيقيا أو معنى
مجازيا أما الحقيقي فهو الدعاء
فالمراد والله أعلم انه تعالى
يدعو ذاته بايصال الخير الى
النبي عليه السلام ثم من
لوازم هذا الدعاء الرحمة
فالذي قال ان الصلاة من الله
تعالى رحمة فقد أراد هذا
المعنى لان الصلاة وضعت
للرحمة كما ذكر في قوله تعالى
يحبهم ويحبونه ان المحبة من
الله ايصال الثواب ومن
العبد الطاعة ليس المراد ان
المحبة مشتركة من حيث
الوضع بل المراد انه أراد
بالمحبة لازمها واللازم من
الله تعالى ذلك ومن العبد
هذا وأما المجازي فكارادة
الخير ونحوها مما يليق بهذا
المقام ثم ان اختلف ذلك
المعنى لاجل اختلاف
الموصوف فلا بأس به فلا
يكون هذا من باب الاشتراك
بحسب الوضع ولما بينوا
اختلاف المعنى باعتبار
اختلاف المسند اليه يفهم
منه ان معناه واحد لكنه
يختلف بحسب الموصوف
لان معناه مختلف وضعا

وهذا جواب حسن تفردت به وتمسكوا أيضا بقوله تعالى ألم تر أن الله يسجد له من في السموات ومن في الارض الآية حيث نسب السجود الى العقلاء وغيرهم كالشجر والدواب فما نسب الى غير العقلاء يراد به الانقياد لا وضع الجبهة على الارض وما نسب الى العقلاء يراد به وضع الجبهة على الارض فان قوله تعالى وكثير من الناس يدل على ان المراد بالسجود المنسوب الى الانسان هو وضع الجبهة على الارض اذ لو كان المراد الانقياد لما قال وكثير من الناس لان الانقياد شامل لجميع الناس أقول تمسكهم بهذه الآية لا يتم اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع وما ذكروا ان الانقياد شامل لجميع الناس باطل لان الكفار لا سيما المتكبرين منهم لم يمسهم الانقياد أصلا وأيضا لا يبعد أن يراد بالسجود وضع الرأس على الارض في الجميع ولا يحكم باستحالته من الجمادات الا من يحكم باستحالة التسبيح من الجمادات والشهادة من الجوارح والاعضاء يوم القيامة مع أن محكم الكتاب ناطق بهذا وقد صح ان النبي عليه السلام سمع تسبيح الحصا وقوله تعالى ولكن لا تفقهون تسبيحهم يحقق ان المراد هو حقيقة التسبيح لا الدلالة على وحدانيته تعالى فان قوله تعالى لا تفقهون لا يليق بهذا فاعلم بهذا ان وضع الرأس خضوعا لله تعالى غير ممتنع من الجمادات بل هو كأن لا ينكره الا منكر خوارق العادات (التقسيم الثاني في استعمال اللفظ في المعنى فان استعمل فيما وضع له) يشمل الوضع اللغوي والشرعي والعرفي والاصطلاحي (فاللفظ حقيقة) أي بالحيثية التي يكون الوضع بتلك الحيثية فالمنقول الشرعي يكون حقيقة في المعنى المنقول اليه من حيث الشرع وفي المنقول عنه من حيث اللغة وانما قال فاللفظ حقيقة لان بعض الناس قد يطلقون الحقيقة والمجاز على المعنى اما مجازا واما على انه من خطأ العوام (وان استعمل في غيره لعلاقة بينهما فمجاز) أي وان استعمل في غير ما وضع له بحيثية ما سواء كان من حيث اللغة أو نحوها فمجاز بالحيثية التي يكون بها غير ما وضع له فالمنقول الشرعي مجاز في المعنى الاول من حيث الشرع وفي المعنى الثاني من حيث اللغة فاللفظ الواحد يمكن ان يكون حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعنى الواحد لكن من جهتين (أو لا لعلاقة فمرتجل وهو حقيقة أيضا للوضع الجديد) فاستعمال اللفظ في غير ما وضع له لا لعلاقة يكون وضعا جديدا فالمرتجل حقيقة في المعنى الثاني بسبب

متعددة ليلزم الاشتراك (قوله وهذا جواب حسن) نعم لو لم يتعرض فيه لايجاب اتحاد معنى الصلاة في الآية بل اكتفى بمنع اشتراك لفظ الصلاة بين المعاني المذكورة وتجويز ان يراد به في الكل معناه الحقيقي أو المجازي (قوله اذ يمكن أن يراد بالسجود الانقياد في الجميع) فيه بحث لانه ان أريد بالانقياد امتثال أوامر التكاليف ونواهيها على ما هو الظاهر من كلامه فهو لا يصح في غير المكلفين وان أريد امتثال حكم التكوين والتسخير أو مطلق الاطاعة أعم من هذا وذاك فشموله لجميع الناس ظاهر فلا بد أن يكون في كثير من الناس بمعنى آخر يخصهم كوضع الجبهة أو امتثال التكاليف فالاظهر في الجواب عن الآية ما ذكره القوم من انها على حذف الفعل أي و يسجد كثير من الناس على ان المراد بالسجود الاول الانقياد والخضوع وقد دل على شموله جميع الناس ذكر من في الارض و بالثاني سجود الطاعة والعبادة وهو غير شامل لجميع الناس (قوله وأيضا لا يبعد) هذا أيضا بعيد لان حقيقة السجود وضع الجبهة لا وضع الرأس حتى لو وضع الرأس من جانب القفا لم يكن ساجدا ولو سلم فاثبات حقيقة الرأس في كثير من المذكورات كالسماويات مثلا من الشمس والقمر وغيرهما مشكل ولو سلم ففي مثل هذا الامر الخفي لا يناسب أن يقال ألم تر (قوله ولا يحكم باستحالته) فيه أيضا نظر لان الحكم باستحالته من الجمادات ليس باعتبار ان ليس ذلك في قدرة الله تعالى بل باعتبار ان ليس لها وجوه ولا جباه كما يحكم عليها باستحالة المشي بالارجل والبطش بالايدي والنظر بالاعين بخلاف التسبيح فانه ألفاظ وحروف لا يمتنع صدورها عن الجمادات بايجاد القدرة الالهية كما روى عن الحصا والجذع وكذا شهادة الاعضاء والجوارح (قوله مع ان محكم التنزيل ناطق بهذا) ينبغي أن يكون اشارة الى شهادة الاعضاء والجوارح لا الى حقيقة التسبيح فان أكثر المفسرين على انه مؤول بالدلالة على الالوهية والوحدانية ونحو ذلك فكيف يكون محكما اللهم الا أن يراد بالمحكم المتضح المعنى وما ذكر من أن لا تفقهون غير مناسب للمعنى المذكور وانما يناسب حقيقة التسبيح فممنوع لان معناه ان المشركين لا تفقهون هذه الدلالة ولا يعرفونها لاخلالهم بالنظر الصحيح والاستدلال الصادق بل الانسب لحقيقة التسبيح لا تسمعون (قوله التقسيم الثاني) من التقسيمات الاربعة هو تقسيم اللفظ باعتبار استعماله في المعنى فاللفظ المستعمل استعمالا صحيحا جاريا على القانون اما حقيقة أو مجاز لانه ان استعمل فيما وضع له فحقيقة وان استعمل في غيره فان كان لعلاقة بينه و بين الموضوع له فمجاز والا فمرتجل وهو أيضا من قسم الحقيقة لان الاستعمال الصحيح في الغير بلا علاقة وضع جديد فيكون اللفظ مستعملا فيما وضع له فيكون حقيقة وانما جعله من قسم المستعمل في غير ما وضع له نظرا الى الوضع الاول فانه أولى بالاعتبار فان قيل فالمستعمل في غير ما وضع له في الجملة لا ينحصر في المجاز والمرتجل بل قد يكون منقولا قلنا نعم الا انه لما كان حقيقة من جهة مجازا من جهة لوجود العلاقة وكان ذلك يفتقر الى زيادة تفصيل و بيان أخر حكمه فان قيل الاستعمال لا لعلاقة لا يوجب عدم العلاقة فالمرتجل يجوز ان يكون مجازا في المعنى الثاني

من جهة الوضع الاول قلنا لما تعسر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة أم لا اعتبروا الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولا والثاني مرتجلا فلزم في المرتجل عدم العلاقة وفي المنقول وجودها لكن لا لصحة الاستعمال بل لاولوية هذا الاسم بالتعيين لهذا المعنى ثم قيد الاستعمال لابد منه في تعريف الحقيقة والمجاز اذ لا يتصف اللفظ بهما قبل الاستعمال بخلاف المرتجل فانه يكفي فيه مجرد النقل والتعيين وقيدنا الاستعمال بالصحيح احترازا عن الغلط مثل استعمال لفظ الارض في السماء من غير قصد الى وضع جديد والمراد بوضع اللفظ تعيينه للمعنى بحيث يدل عليه من غير قرينة أي يكون العلم بالتعيين كافيا في ذلك فان كان ذلك التعيين من جهة واضع اللغة فوضع لغوي والا فان كان من الشارع فوضع شرعي والا فان كان من قوم مخصوص كاهل الصناعات من العلماء وغيرهم فوضع عرفي خاص ويسمى اصطلاحيا والا فوضع عرفي عام وقد غلب العرف عند الاطلاق على العرف العام فالمعتبر في الحقيقة هو الوضع بشئ من الاوضاع المذكورة وفي المجاز عدم الوضع في الجملة ولا يشترط في الحقيقة ان تكون موضوعة لذلك المعنى في جميع الاوضاع ولا في المجاز ان لا يكون موضوعا لمعناه في شئ من الاوضاع فان اتفق في الحقيقة ان تكون موضوعة للمعنى بجميع الاوضاع الاربعة فهي الحقيقة على الاطلاق والا فهي حقيقة مقيدة بالجهة التي بها كان الوضع وان كان مجازا بجهة أخرى كالصلاة في الدعاء حقيقة لغة مجاز شرعا وكذا المجاز قد يكون مطلقا بان يكون مستعملا فيما هو غير الموضوع له بجميع الاوضاع وقد يكون مقيدا بالجهة التي بها كان غير موضوع له كلفظ الصلاة في الاركان المخصوصة مجاز لغة حقيقة شرعا فاللفظ الواحد بالنسبة الى المعنى الواحد قد يكون حقيقة ومجازا لكن من جهتين كلفظ الصلاة على ما ذكرنا بل ومن جهة واحدة أيضا لكن باعتبارين كلفظ الدابة في الفرس من جهة اللغة على ما سيجيء ثم اطلاق الحقيقة والمجاز على نفس المعنى أو على اطلاق اللفظ على المعنى واستعماله فيه شائع في عبارة العلماء مع ما بين اللفظ والمعنى من الملابسة الظاهرة فيكون مجاز الاخطأ وحمله على خطأ العوام من خطأ الخواص فان قيل لابد في التعريفين من تقييد الوضع باصطلاح به التخاطب احترازا عن انتقاضهما جمعا ومنعا فان لفظ الصلاة في الشرع مجاز في الدعاء مع انه مستعمل في الموضوع له في الجملة وحقيقة في الاركان المخصوصة مع انه مستعمل في غير الموضوع له في الجملة بل لفظ الدابة في الفرس من حيث انه من افراد ذوات الاربع مجاز لغة مع كونه مستعملا فيما هو من افراد الموضوع له ومن حيث انه من افراد ما يدب على الارض حقيقة لغة مع كونه مستعملا في غير ما وضع له في الجملة أعني العرف العام قلنا قيد الحيثية مأخوذ في تعريف الامور التي تختلف باختلاف الاعتبارات الا انه كثيرا ما يحذف من اللفظ لوضوحه خصوصا عند تعليق الحكم بالوصف المشعر بالحيثية فالمراد ان الحقيقة لفظ مستعمل فيما وضع له من حيث انه الموضوع له والمجاز لفظ مستعمل في غير ما وضع له من حيث انه غير الموضوع له وحينئذ لا انتقاض لان استعمال لفظ الصلاة في الدعاء شرعا لا يكون من حيث انه موضوع له ولا في الاركان المخصوصة من حيث انها غير الموضوع له وكذا استعمال لفظ الدابة في الفرس في اللغة لا يكون مجازا الا اذا استعمل فيه من حيث انه فرد من افراد ذوات الاربع خاصة وهو بهذا الاعتبار غير الموضوع له ضرورة ان اللفظ لم يوضع في اللغة لذوات الاربع بخصوصها ولا يكون حقيقة الا اذا استعمل فيه من حيث انه من افراد ما يدب على الارض وهو نفس الموضوع له لغة فان قيل تعريف المجاز شامل للكناية فلابد من اشتراط قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له احترازا عنها قلنا سيجيء ان الكناية مستعملة في المعنى الموضوع له لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى ملزومه وان الاستعمال في غير الموضوع له ينافي ارادة الموضوع له وأما الكناية باصطلاح الاصول فان استعملت في الموضوع له فحقيقة والا فمجاز فلا اشكال فان قيل المجاز بالزيادة أو النقصان خارج عن الحد كقوله تعالى ليس كمثله شئ واسئل القرية

الوضع الثاني (وأما المنقول فمنه ماغلب في معنى مجازي للموضوع له الاول حتى هجر الاول وهو حقيقة في الاول مجاز في الثاني من حيث اللغة وبالعكس) أي حقيقة في الثاني مجاز في الاول (من حيث الناقل وهو اما الشرع أو العرف أو الاصطلاح ومنه ماغلب في بعض افراد الموضوع له حتى هجر الباقي كالدابة مثلا فمن حيث اللغة اطلاقها على الفرس بطريق الحقيقة لكن اذا خصت به) أي اذا خصت الدابة بالفرس (مع رعاية المعنى) أي المعنى الاول وهو مايدب على الارض (صارت مجازا اذا اريد بها غير ماوضعت له وهو مايدب على الارض مع خصوصية الفرس ومن حيث العرف صارت كأنها موضوعة له ابتداء لانها لما خصت به فكأنه لم يراع المعنى الاول فصارت اسما له فظهر ان اعتبار المعنى الاول فيه) وهو مايدب على الارض (ليس لصحة اطلاقه) أي المنقول (عليه) الضمير يرجع الى المعنى الاول ويراد بالمعنى الاول الافراد التي يوجد فيها المعنى الاول (كما في الحقيقة) فان في الحقيقة انما يعتبر المعنى الاول ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه ذلك المعنى (ولا لصحة اطلاقه) أي المنقول (على المعنى الثاني) وهو مايدب مع خصوصية الفرس (كما في المجاز) فان في المجاز انما يعتبر المعنى الاول وهو المعنى الحقيقي ليصح اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم ذلك المعنى واللازم هو المعنى الثاني (بل لترجيح هذا الاسم على غيره) أي اعتبار المعنى الاول في الاسم المنقول انما هو لترجيح هذا الاسم على غيره من الاسماء (في تخصيصه بالمعنى الثاني) أي تخصيص هذا الاسم بالمعنى الثاني والمراد بالترجيح الاولوية فعلم بهذا ان الواضع قد لا يعتبر فيه المناسبة كالجدار والحجر وقد يعتبر فيه كالقارورة والخمر واعتبار المعنى الاول في الوضع الثاني لبيان المناسبة والاولوية لا لصحة الاطلاق والا يلزم ان يسمى الدن قارورة فلهذا السر لايجري القياس في اللغة فلا يقال ان سائر الاشربة خمر لمعنى مخامرة العقل فان معنى المخامرة ليس مراعى في الخمر لصحة اطلاق الخمر على كل مايوجد فيه المخامرة بل لاجل المناسبة والاولوية ليضع الواضع لهذا المعنى لفظا مناسبا له فاحفظ هذا البحث فانه بحث شريف بديع لم تزل اقدام من سوغ القياس في اللغة الا لغفلة عنه (فيطلق الاسد على كل من يوجد فيه الشجاعة مجازا بخلاف الدابة والصلاة) أي لما علم ان اعتبار المعنى الاول في المجاز انما هو لصحة اطلاق اللفظ على كل مايوجد فيه لازم المعنى الاول واعتبار المعنى الاول في المنقول ليس لصحة الاطلاق فيصح اطلاق الاسد على كل مايوجد فيه الشجاعة ولا يصح اطلاق الدابة في العرف على كل مايوجد فيه الدبيب ولا يصح اطلاق اسم الصلاة شرعا على كل

قلنا لفظ المجاز مقول عليه وعلى مانحن بصدده بطريق الاشتراك أو التشابه على ماذكر في المفتاح والتعريف المذكور انما هو للمجاز الذي هو صفة اللفظ باعتبار استعماله في المعنى لا للمجاز بالزيادة أو النقصان الذي هو صفة الاعراب أو صفة اللفظ باعتبار تغير حكم اعرابه لا يقال اللفظ الزائد مستعمل لا لمعنى فيكون مستعملا في غير ماوضع له ضرورة انه انما وضع للاستعمال في معنى لانا نقول لا نسلم انه مستعمل لا لمعنى بل غير مستعمل لمعنى والفرق ظاهر واضح على ان الاستعمال لا لمعنى لا يستلزم الاستعمال في معنى غير الموضوع له بل ينافيه وهو ظاهر والتحقيق ان معنى استعمال اللفظ في الموضوع له أو في غيره طلب دلالته عليه وارادته منه فمجرد الذكر لا يكون استعمالا ولو سلم فلا يصح ههنا الاشتراط العلاقة بين المعنيين ولا في عبارة فخر الاسلام لاعتباره ارادة معنى غير الموضوع فكيف في عبارة من جمع بين الامرين (قوله وأما المنقول) لما كان التقسيم المشهور وهو ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان تخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فمرتجل وان كان فان هجر المعنى الاول فمنقول والا ففي الاول حقيقة وفي الثاني مجاز موهما ان كلا من المنقول والمرتجل قسم مقابل للحقيقة والمجاز دفع ذلك ببيان ان المرتجل في المعنى الثاني حقيقة والمنقول فيه حقيقة من جهة مجاز من جهة والتقسيم المشهور مبني على تمايز الاقسام بالحيثية والاعتبار دون الحقيقة والذات فالمنقول ماغلب في غير الموضوع له بحيث يفهم بلا قرينة مع وجود العلاقة بينه وبين الموضوع له وينسب الى الناقل لان وصف المنقولية انما حصل من جهته فيقال منقول شرعي وعرفي واصطلاحي فالمعنى الثاني ان لم يكن من افراد المعنى الاول فاللفظ حقيقة في المعنى الاول مجاز في المعنى الثاني من جهة الوضع الاول ومجاز في المعنى الاول حقيقة في المعنى الثاني من جهة الوضع الثاني كالصلاة حقيقة في الدعاء مجاز في الاركان المخصوصة لغة وبالعكس شرعا وينسب حقيقته ومجازه الى ما يكون المعنى المستعمل فيه موضوعا له أو غير موضوع له باعتباره وباعتبار انقسام كل من وضعيه الى لغوي وشرعي وعرفي واصطلاحي ينقسم ستة عشر قسما حاصلة من ضرب الاربعة في الاربعة الا ان بعض الاقسام مما لا تحقق له في الوجود كالمنقول اللغوي من معنى عرفي أو اصطلاحي مثلا أو غير ذلك بل اللغة أصل والنقل طارئ عليه حتى لا يقال منقول لغوي وان كان المعنى الثاني من افراد المعنى الاول كالدابة لذي الاربع خاصة وهي في الاصل لما يدب على الارض فاطلاق اللفظ على ماهو من افراد المعنى الثاني أعني المقيد ان كان باعتبار انه من افراد المعنى الاول أعني المطلق فاللفظ حقيقة من جهة الوضع الاول مجاز من جهة الوضع الثاني وان كان باعتبار انه من افراد المعنى الثاني فحقيقة من جهة الوضع الثاني مجاز من جهة الوضع الاول مثلا لفظ الدابة في الفرس ان كان من حيث انه من افراد مايدب على الارض فحقيقة لغة مجاز عرفا وان كان من حيث انه من افراد ذوات الاربع فمجاز لغة حقيقة عرفا لان

مايوجد فيه دعاء (ويثبت أيضا ان الحقيقة اذا قل استعمالها صارت مجازا والمجاز اذا كثر استعماله صار حقيقة ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز ان كان فى نفسه بحيث لا يستتر المراد فصريح والا فكناية فالحقيقة التى لم تهجر صريح والتى هجرت وغلب معناها المجازى كناية والمجاز الغالب الاستعمال صريح وغير الغالب كناية) اعلم ان الصريح والكناية اللذين هما قسما الحقيقة صريح وكناية فى المعنى الحقيقى واللذين هما قسما المجاز صريح وكناية فى المعنى المجازى (وعند علماء البيان الكناية لفظ يقصد بمعناه) أى بمعناه الموضوع له (معنى ثان ملزوم له وهى لا تنافى ارادة الموضوع له فانها استعملت فيه لكن قصد بمعناه معنى ثان كما فى طويل النجاد) فانه استعمل فى الموضوع له لكن المقصود والغرض من طويل النجاد طويل القامة فطول القامة ملزوم لطول النجاد (بخلاف المجاز فانه استعمل فى غير ما وضع له فينافى ارادة الموضوع له

اللفظ لم يوضع فى اللغة للمقيد بخصوصه ولا فى العرف للمطلق باطلاقه فلفظ الدابة فى الفرس بحسب اللغة حقيقة باعتبار مجاز باعتبار وكذا بحسب العرف ولما كان ههنا مظنة سؤال وهو ان اعتبار المعنى الاول وملاحظته فى نقل اللفظ الى المعنى الثانى ان كان لصحة اطلاق المنقول على افراد المعنى الاول اعنى المنقول عنه كالحقيقة يعتبر مفهومها ليصح اطلاقها على كل مايوجد فيه ذلك المفهوم لزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح وان كان لصحة اطلاقه على افراد المعنى الثانى اعنى المنقول اليه كالمجاز يعتبر معناه الاول اعنى الحقيقى لتعرف العلاقة بينه وبين المعنى الثانى اعنى المجازى فيصح اطلاقه على افراد المعنى الثانى الذى هو لازم المعنى الاول أى ملابس له بنوع علاقة لان صحة اطلاق اللفظ على المعنى انما يكون لوضعه له أو لما هو ملابس له بنوع علاقة فهو مستغن عنه لان مجرد الوضع والتعيين للمعنى الثانى كاف فى ذلك وأيضا يلزم صحة اطلاق المنقول على كل مايوجد فيه المعنى الاول لوجود المصحح كما يصح اطلاق المجاز على كل ماتوجد فيه العلاقة بينه وبين المعنى الاول اجاب بانه قد ظهر مما سبق من ان المنقول قد هجر معناه الاول بحيث لا يطلق على افراده من حيث هى كذلك وانه قد صار موضوعا للمعنى الثانى بمنزلة الموضوعات المبتدأة التى ليس فيها اعتبار معنى سابق ان اعتبار المعنى الاول فيه ليس لصحة اطلاقه على أفراد المعنى الاول ولا لصحة اطلاقه على أفراد المعنى الثانى ليلزم ماذكرتم بل لاولوية هذا اللفظ من بين الالفاظ بالتعيين لذلك المعنى الثانى فان وضع لفظ الدابة لذوات الاربع أولى وأنسب من وضع الجدار لها لوجود معنى الدبيب فيها فالتناسب مرعى فى وضع بعض الالفاظ ولا يلزم صحة اطلاقه حقيقة على كل مايوجد فيه ذلك التناسب وهذا معنى عدم جريان القياس فى اللغة وهذا البحث مما أورده صاحب المفتاح فى وجه تسمية الحقيقة والمجاز (قوله ثم كل واحد من الحقيقة والمجاز) يعنى ان الصريح والكناية أيضا من أقسام الحقيقة والمجاز وليست الاربعة أقساما متباينة اما عند علماء الاصول فلان الصريح ما انكشف المراد منه فى نفسه أى بالنظر الى كونه لفظا مستعملا والكناية ما استتر المراد منه فى نفسه سواء كان المراد فيهما معنى حقيقيا أو معنى مجازيا واحترز بقوله فى نفسه عن استتار المراد فى الصريح بواسطة غرابة اللفظ أو ذهول السامع عن الوضع أو عن القرينة أو نحو ذلك وعن انكشاف المراد فى الكناية بواسطة التفسير والبيان فمثل المفسر والمحكم داخل فى الصريح ومثل المشكل والمجمل فى الكناية لما عرفت من ان هذه أقسام متمايزة بالحيثيات والاعتبارات دون الحقيقة والذات ومايقال من ان المراد الاستتار والانكشاف بحسب الاستعمال بان يستعملوه قاصدين الاستتار وان كان واضحا فى اللغة أو الانكشاف وان كان خفيا فى اللغة احترازا عن امثال ذلك فلا يخفى مافيه من التكلف وأما عند علماء البيان فلان الكناية لفظ قصد بمعناه معنى ثان ملزوم له أى لفظ استعمل فى معناه الموضوع له لكن لا ليتعلق به الاثبات والنفى و يرجع اليه الصدق والكذب بل لينتقل منه الى ملزومه فيكون هو مناط الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب كما يقال فلان طويل النجاد قصدا بطول النجاد الى طول القامة فيصح الكلام وان لم يكن له نجاد قط بل وان استحال المعنى الحقيقى كما فى قوله تعالى والسموات مطويات بيمينه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وأمثال ذلك فان هذه كلها كنايات عند المحققين من غير لزوم كذب لان استعمال اللفظ فى معناه الحقيقى وطلب دلالته عليه انما هو لقصد الانتقال منه الى ملزومه وحينئذ لا حاجة الى ماقيل ان الكناية مستعملة فى المعنى الثانى لكن مع جواز ارادة المعنى الاول ولو فى محل آخر و باستعمال آخر بخلاف المجاز فانه من حيث انه مجاز مشروط بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له وميل صاحب الكشاف الى انه يشترط فى الكناية امكان المعنى الحقيقى لانه ذكر فى قوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة انه مجاز عن الاهانة والسخط وان النظر الى فلان بمعنى الاعتداد به والاحسان اليه كناية اذا اسند الى من يجوز عليه النظر ومجاز اذا أسند الى من لا يجوز عليه النظر و بالجملة كون الكناية من قبيل

الحقيقة صريح في المفتاح وغيره فان قيل قد ذكر في المفتاح ان الكلمة المستعملة اما ان يراد معناها وحده أو
غير معناها وحده أو معناها وغير معناها معا والاول الحقيقة في المفرد والثاني المجاز في المفرد والثالث الكناية
وهذا مشعر بكون الكناية قسيما للحقيقة والمجاز مباينا لهما قلنا أراد بالحقيقة ههنا الصريح منها بقرينة جعلها
في مقابلة الكناية وتصريحه عقيب ذلك بان الحقيقة والكناية يشتركان في كونهما حقيقتين و يفترقان
بالتصريح وعدمه لا يقال فاذا أريد بالكلمة معناها وغير معناها معا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اذ لا معنى له
لارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا الا انا نقول الممتنع انما هو ارادتهما بالذات وفي الكناية انما أريد المعنى
الحقيقي للانتقال منه الى المعنى المجازي وهذا بخلاف المجاز فانه مستعمل في غير ما وضع له على انه مراد به قصدا
و بالذات اذ لا معنى لاستعمال اللفظ في غير معناه لينتقل منه الى معناه فينافي ارادة الموضوع له لان ارادته
حينئذ لا تكون للانتقال الى المعنى المجازي الداخل تحت الارادة قصدا من غير تبعية لكونه مقصودا
بالذات فيلزم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا بالذات وهو ممتنع و بهذا يندفع ما يقال لو كان الاستعمال في
غير ما وضع له منافيا لارادة الموضوع له لامتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لكان استعماله فيما وضع له أيضا منافيا
لارادة غير الموضوع له لذلك (قوله ثم كل من الحقيقة والمجاز) يريد ان لفظ الحقيقة والمجاز مقول على
النوعين بالاشتراك المذكور بما يقيدان في المفرد باللغويين وفي الجملة بالعقليين أو الحكميين وميل المصنف الى
أنهما من صفات الكلام كما هو اصطلاح الاكثرين دون الاسناد ولذا وصف النسبة بالحقيقية والمجازية دون
الحقيقة والمجاز الا ان اتصاف الكلام بهما انما هو باعتبار الاسناد فلهذا اعتبر في التقسيم النسبة فصار الحاصل
ان الحقيقة العقلية جملة أسند فيها الفعل الى ما هو فاعل عند المتكلم كقول المؤمن أنبت الله البقل والمجاز
العقلي جملة أسند فيها الفعل الى غير ما هو فاعل عند المتكلم لملابسة بين الفعل وذلك الغير نحو أنبت الربيع
البقل لما بين الانبات والربيع من الملابسة لكونه زمانا له وأراد بالفعل المصطلح وما في معناه من المصادر
والصفات و بالفاعل عند المتكلم ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده بمعنى ان الفعل حاصل له وهو موصوف
به سواء قام به في الخارج كضرب أولا كمات وسواء صدر عنه باختياره أولا وسواء كان فاعلا عند المتكلم في
نفس الامر أولا فيدخل في تعريف الحقيقة ما يطابق الواقع والاعتقاد جميعا أو لا يطابق شيأ منهما أو يطابق
أحدهما فقط فلو قال الفاعل عند العقل لخرج ما يطابق الاعتقاد فقط مثل قول الدهري أنبت الربيع البقل
اللهم الا أن يقال المراد عقل المتكلم أو السامع وقد احترز به عن الفاعل في اللفظ فان المنسوب اليه في المجاز
العقلي أيضا فاعل في اللفظ ولو أراد بالفاعل عند المتكلم ما يكون الفعل حاصلا له في اعتقاد المتكلم بحسب
التحقيق لخرج الاقوال الكاذبة التي لا تطابق الواقع ولا الاعتقاد مثل قول القائل جاء زيد مع علمه بانه
لم يجئ لانه لم يوصف بالمجيء لا في الواقع ولا عند المتكلم بحسب التحقيق لكن بحسب ما يفهم من ظاهر
كلامه فصار الحاصل ان الفاعل عند المتكلم عبارة عما يكون الفعل حاصلا له عند المتكلم في الظاهر
فيشمل نحو ضرب عمرو على لفظ المبني للمفعول لان المضروبية صفة عمرو فهو فاعل ثم الضمير في غيره راجع
الى الفاعل عند المتكلم بالمعنى المذكور فيدخل في تعريف المجاز مثل أفعم السيل على لفظ المبني للمفعول لان
فاعله الوادي لا السيل ومثل هو في عيشة راضية لان الفاعل انما هو صاحب العيشة و يخرج مثل قول
الدهري والاقوال الكاذبة لان الفعل فيها منسوب الى نفس الفاعل عند المتكلم في الظاهر لا الى غيره فلا
يحتاج الى قيد التأويل ويكون قوله للملابسة احترازا عن مثل أنبت الخريف البقل فانه ليس بحقيقة وهو ظاهر
ولا مجاز لان الغير لا بد أن يكون من ملابسات الفعل (قوله فصل) قد سبق انه لا بد في المجاز من العلاقة وهو
اتصال المعنى المستعمل فيه بالمعنى الموضوع له والعمدة فيها الاستقراء و يرتقي ما ذكره القوم الى خمسة
وعشرين وضبطه ابن الحاجب في خمسة الشكل والوصف والكون عليه والاول اليه والمجاورة وأراد بالمجاورة

ثم كل من الحقيقة والمجاز اما في المفرد وقدم تعريفهما واما في الجملة فان نسب المتكلم الفعل الى ما هو فاعل عنده فالنسبة حقيقية فيه وان نسب الى غيره للملابسة بين الفعل والمنسوب اليه فالنسبة مجازية نحو أنبت الربيع البقل) فقوله عنده أي عند المتكلم اعلم ان بعض العلماء قالوا الى ما هو فاعل في العقل لكن صاحب المفتاح قال الى ما هو فاعل عنده حتى لو قال الموحد أنبت الربيع البقل يكون الاسناد مجازيا لان الفاعل عنده هو الله تعالى وان قال الدهري أنبت الربيع البقل فقد أسند الفعل الى ما هو فاعل عنده فالاسناد حقيقي مع ان الربيع ليس بفاعل في العقل وهو كاذب في هذا الكلام كما اذا قال رجل جاءني زيد نفسه مريدا معناه الحقيقي والحال انه لم يجئ فكلامه حقيقة مع انه كاذب فالمراد من الفاعل عنده ما يريد افهام المخاطب انه فاعل عنده حتى يشمل الخبر الصادق والكاذب

(فصل) هذا الفصل في أنواع علاقات المجاز وهي مذكورة في الكتب غير مضبوطة لكني أوردتها على سبيل الحصر والتقسيم العقلي

(اذا أطلقت لفظا على مسمى) هذا يشمل اطلاق اللفظ على المعنى سواء كان المعنى حقيقيا أو غير حقيقي واطلاق اللفظ على افراد ما يصدق عليها المعنى وكان ينبغي أن يقول فان أردت عين الموضوع له فحقيقة لكن لم يذكر هذا القسم وذكر ما هو بصدده وهو أنواع المجازات فقال (وأردت غير الموضوع له فالمعنى الحقيقي ان حصل له) أي لذلك المسمى (بالفعل في بعض الازمان فمجاز باعتبار ما كان أو باعتبار ما يؤول) المراد ببعض الازمان الزمان المغاير للزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه وانما لم يقيد في المتن بعض الازمان بهذا القيد لان التقدير تقدير استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع ان المعنى الحقيقي حاصل لذلك المسمى فان كان زمان الحصول عين زمان وضع اللفظ للحصول فيه كان اللفظ مستعملا فيما وضع له والمقدر خلافه فهذا القيد مفروغ عنه (أو بالقوة فمجاز بالقوة كالمسكر للخمر اريقت وان لم يحصل له أصلا) أي لا بالفعل ولا بالقوة

ما يعم كون أحدهما في الآخر بالجزئية أو الحلول وكونهما في محل وكونهما متلازمين في الوجود أو العقل أو الخيال وغير ذلك والمصنف في تسعة الكون والاول والاستعداد والمقابلة والجزئية والحلول والسببية والشرطية والوصفية لان المعنى الحقيقي اما أن يكون حاصلا بالفعل للمعنى المجازي في بعض الازمان خاصة أولا فعلى الاول ان تقدم ذلك الزمان على زمان تعلق الحكم بالمعنى المجازي فهو الكون عليه وان تأخر فهو الاول اليه اذ لو كان حاصلا في ذلك الزمان أو في جميع الازمنة لم يكن مجازا بل حقيقة وعلى الثاني ان كان حاصلا له بالقوة فهو الاستعداد والا فان لم يكن بينهما لزوم واتصال في العقل بوجه ما فلا علاقة وان كان فاما أن يكون لزوما في مجرد الذهن وهو المقابلة أو منضما الى الخارج وحينئذ ان كان أحدهما جزأ للآخر فهو الجزئية والكلية والا فان كان اللازم صفة للملزوم فهو الوصفية أعني المشابهة والا فاللزوم اما أن يكون أحدهما حاصلا في الآخر وهو الحالية والمحلية أو سببا له وهو السببية والمسببية أو شرطا له وهو الشرطية ولا يخفى ان هذا أيضا ضبط وتقسيم عرفي لا حصر وتقسيم عقلي ولو جعلناه دائرا بين النفي والاثبات بانه اذا لم يكن اللازم صفة للملزوم فان كان أحدهما حاصلا في الآخر فهو الحلول والا فان كان سببا له فهو السببية والا فهو الشرطية ورد المنع على الاخير وستسمع في أثناء الكلام ما على التقسيم من الابحاث (قوله اذا أطلقت لفظا على مسمى) مدلول اللفظ من حيث يقصد باللفظ يسمى معنى ومن حيث يحصل منه مفهوما ومن حيث وضع له اسم مسمى الا أن المعنى قد يخص بنفس المفهوم دون الافراد والمسمى يعمهما فيقال لكل من زيد وعمرو وبكر مسمى الرجل ولا يقال انه معناه فلذا قال على مسمى ولم يقل على معنى وأورده بلفظ التنكير لئلا يتوهم أن المراد مسمى ذلك اللفظ فلا يتناول المجاز مع انه المقصود بالنظر (قوله في بعض الازمان) اعلم ان المعتبر في المجاز باعتبار ما كان حصول المعنى الحقيقي للمسمى المجازي في الزمان السابق على حال اعتبار الحكم أي زمان وقوع النسبة وفي المجاز باعتبار ما يؤول اليه حصوله له في الزمان اللاحق ويمتنع فيهما حصوله له في زمان اعتبار الحكم والا لكان المسمى من افراد الموضوع له فيكون اللفظ فيه حقيقة لا مجازا والتقدير بخلافه ويلزم من هذا امتناع حصوله له في جميع الازمان وهو ظاهر ولا يمتنع حصوله له في حال الحكم أي زمان ايقاع النسبة والتكلم بالجملة للقطع بان الاسم في مثل قتلت قتيلا وعصرت خمرا مجاز وان صار المسمى في زمان الاخبار قتيلا أو خمرا حقيقة وكذا في مثل وآتوا اليتامى أموالهم وقت البلوغ هو مجاز وان كانوا يتامى حقيقة حال التكلم بالامر بخلاف قولنا لا تشرب العصير اذا صار خمرا أو أكرم الرجل الذي خلفه أبوه يتيما فانه حقيقة لكونه خمرا عند المصير ويتيما عند التخليف فلذا قيد حصول المعنى الحقيقي للمسمى ببعض الازمان يعني البعض خاصة ثم قيد ذلك البعض في الشرح بكونه مغايرا الزمان الذي وضع اللفظ للحصول فيه أي كان بناء الكلام ووضعه على حصول المعنى الحقيقي للمسمى في ذلك الزمان وشرح هذا الكلام على ما نقل عن المصنف أن المجاز باعتبار ما كان أو ما يؤول اليه ان كان في الاسم فالمراد باللفظ نفس الجملة وبالزمان زمان وقوع النسبة والمعنى ان وضع الجملة ودلالتها على أن يكون المعنى الحقيقي حاصلا للمسمى في حال تعلق الحكم به ففي مثل وآتوا اليتامى أموالهم وأعصر خمرا وضع الكلام على أن تكون حقيقة اليتيم حاصلة لهم وقت ايتاء الاموال اياهم وحقيقة الخمر حاصلة له حال العصر فلو حصل المعنى الحقيقي في هذه الحالة كما هو مقتضى وضع الكلام لم يكن اللفظ مجازا بل حقيقة فيجب أن يكون الحصول في زمان سابق ليكون مجازا باعتبار ما كان أو لاحق ليكون مجازا باعتبار ما يؤول وان كان في الفعل فالمراد باللفظ نفس الفعل وبالزمان ما يدل عليه الفعل بهيئته فاذا قلنا يكتب زيد مجازا عن كتب زيد باعتبار ما كان فمعنى حصول معنى الحقيقي للمسمى ان معنى جوهر الحروف وهو الحدث حاصل للمسمى في زمان سابق على الزمان الذي هو مدلول الفعل أعني الحال أو الاستقبال اذ لو كان

فلابدوان تريدمعنى لازمالمعناه الوضعى ذهنا) أى ينتقل الذهن من الوضعى اليه والمراد الانتقال فى الجملة ولا يشترط أن يلزم من تصوره تصوره كالبصير إذا أطلق على الاعمى وكالغائط اذا أطلق على الحدث (وهو) أى اللازم الذهنى (اماذهنى محض) ان لم يكن بينهمالزوم فى الخارج (كتسمية الشئ باسم مقابله) كمايطلق البصير على الاعمى (أومنضم الى العرفى) ان كان بينهمالزوم فى الخارج أيضا لكن بحسب عادات الناس كالغائط فانه لماوقع فى العرف قضاء الحاجة فى المكان المطمئن حصل بينهما ملازمة عرفية فبناء على هذا العرف ينتقل الذهن من المحل الى الحال فيكون ذهنيا منضما الى العرفى (أو الخارجى) أى يكون الذهنى منضما الى الخارجى ان كان بينهمالزوم فى الخارج لا بحسب عادات الناس بل بحسب الخلقة فصار اللزوم الخارجى قسمين عرفيا وخلقيافسمى الاول عرفيا والثانى خارجيا (وحينئذ) أى اذا كان اللزوم الذهنى منضما الى العرفى أوالخارجى (اماأن يكون أحدهماجزأللآخر كاطلاق اسم الكل على الجزء وبالعكس كالجمع للواحد) وهو نظير اطلاق اسم الكل على الجزء (والرقبة للعبد) وهو نظير اطلاق اسم الجزء على الكل (أوخارجاعنه) عطف على قوله جزأ للآخر (وحينئذ اماأن لايكون اللازم صفة للملزوم وهو) أى اللزوم (امابحصول أحدهما فى الآخر كاطلاق اسم المحل على الحال أو بالعكس واما بالسببية كاطلاق اسم السبب على المسبب نحو رعينا الغيث) أى النبت (أو بالعكس كقوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا وهذا يحتمل العكس أيضا) أى قوله تعالى وينزل لكم من السماء رزقا يحتمل اطلاق اسم السبب على المسبب (لان الرزق سبب غائى للمطر واما بالشرطية كقوله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم) هذا نظير اطلاق اسم الشرط على المشروط (وكالعلم على المعلوم) هذا نظير اطلاق اسم المشروط على الشرط (أو يكون صفته وهو الاستعارة وشرطها أن يكون الوصف بينا كالاسد يراد به لازمه وهو الشجاع فيطلق على زيد باعتبار أنه شجاع واذا عرفت ان مبنى المجاز على اطلاق اسم الملزوم على اللازم والملزوم أصل واللازم فرع فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجرى المجاز من الطرفين كالعلة مع المعلول الذى هو علة غائية لها وكالجزء مع الكل فان الجزء تبع للكل) أى بالنسبة الى اللفظ الموضوع للكل فان الجزء يفهم من هذا اللفظ بتبعية الكل فيصح أن يطلق هذا اللفظ ويراد به جزء الموضوع له (والكل محتاج الى الجزء) فيكون الجزء أصلا فيصح أن يراد الكل باللفظ الموضوع للجزء

حاصلا له فى ذلك الزمان لكان الفعل حقيقة لامجازا واذا قلنا كتب زيد مجازا عن يكتب باعتبار مايؤول فمعنى حصول المعنى الحقيقى للمسمى ان الحدث حاصل له فى زمان لاحق متأخر عن الزمان الماضى الذى يدل عليه الفعل بهيئته اذ لو كان حاصلا له فى الزمان الماضى لكان الفعل حقيقة لامجازا فالزمان الذى يحصل فيه المعنى الحقيقى للمسمى فى الصورتين مغاير للزمان الذى وضع لفظ الفعل لحصول الحدث فيه هذا خلاصة كلامه ولايخفى مافيه فانه أراد بالمعنى الحقيقى فى الاسم نفس الموضوع له وفى الفعل جزأه أعنى الحدث وبالمسمى فى الاسم ماأطلق عليه اللفظ من المدلول المجازى وفى الفعل الفاعل اذ هو الذى يحصل له الحدث فى زمان سابق أولاحق مع انه ليس المسمى الذى أطلق عليه المجاز الذى هو لفظ الفعل وانما المدلول المجازى هو الحدث المقارن بزمان سابق أولاحق ولامعنى لحصول الحدث له فى حال دون حال والاحسن أن يقال التعبير عن الماضى بالمضارع وعكسه من باب الاستعارة على تشبيه غير الحاصل بالحاصل فى تحقق وقوعه وتشبيه الماضى بالحاضر فى كونه نصب العين واجب المشاهدة ثم استعارة لفظ أحدهما للآخر ثم فى كلامه نظر من وجهين الاول ان حصول المعنى الحقيقى للمسمى فى زمان اعتبار الحكم بل فى جميع الازمنة لايوجب كونه حقيقة لجواز أن لايكون اطلاق اللفظ من جهة كونه من افراد الموضوع له كمافى اطلاق الدابة على الفرس مجازا مع دوام كونه ممايدب على الارض الثانى ان الحصول بالفعل ليس بلازم فى المجاز باعتبار مايؤول بل يكفى توهم الحصول كمافى عصرت خمرا فار يقت فى الحال فانه مجاز باعتبار مايؤول مع عدم حصول حقيقة الخمر للمسمى بالفعل أصلا (قوله فلابدوان تريدمعنى لازما) لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم والمراد كون المعنى الوضعى بحيث ينتقل منه الذهن الى المعنى المجازى فى الجملة ولايشترط اللزوم بمعنى امتناع الانفكاك فى التصور كالبصير يطلق على الاعمى مع انه لايلزم من تصور البصير تصور الاعمى بل بالعكس لكن قد ينتقل الذهن منه الى الاعمى باعتبار المقابلة وكذا عن الغائط الى الفضلات باعتبار المجاورة ففى الاول لزوم ذهنى محض وفى الثانى مع الخارجى والتحقيق ان العلاقة فى اطلاق اسم أحد المتقابلين على الآخر ليس هو اللزوم الذهنى للاتفاق على امتناع اطلاق الاب على الابن بل هو من قبيل الاستعارة بتنزيل التقابل منزلة التناسب بواسطة تمليح أوتهكم كمافى اطلاق الشجاع على الجبان أوتفاؤل كمافى اطلاق البصير على الاعمى أومشاكلة كمافى اطلاق السيئة على جزاء السيئة وماأشبه ذلك (قوله أوخارجاعنه) معناه أو يكون كل واحد منهما خارجا عن الآخر اذ لوحمل على ظاهره وهو أن يكون أحدهما خارجا عن الآخر لم ينافِ كون أحدهما جزأ للآخر ولم يقابله ضرورة انه اذا كان أحدهما جزأ للآخر كان أحدهما وهو الكل خارجا عن الآخر وهو الجزء (قوله أو يكون صفته) أى اللازم صفة الملزوم وهذا عطف على قوله اماأن

لا يكون اللازم صفة للملزوم وهذا النوع من المجاز يسمى استعارة فان قلت قد جعل أنواع العلاقات متقابلة متباينة حتى اشترط فى الاستعارة مثلا أن لا يكون أحد المعنيين جزأ للآخر وفى المجاز باعتبار السببية ونحوها أن لا يكون وصفا له الى غير ذلك مما يشعر به التقسيم وأنت خبير بانه لا امتناع فى اجتماع العلاقات بعضها مع بعض مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان يجوز أن يكون استعارة على قصد التشبيه فى الغلظ وان يكون مجازا مرسلا من اطلاق الكل على الجزء أعنى المقيد على المطلق وهو أكثر من ان يحصى قلت كانه قصد تمايز الاقسام بحسب الاعتبار وأراد انه اما أن يعتبر كون أحدهما جزأ للآخر أو وصفا له الى غير ذلك فان قلت فالاستعارة قد تكون باعتبار جامع داخل فى الطرفين أو شكل لهما فكيف حصر الجامع فى الوصفية قلت أراد ان اللازم وهو ما حصل له الجامع وصف للملزوم أعنى المعنى الحقيقى وهذا لا ينافى كون الجامع جزأ من الطرفين أو شكلا لهما فان قيل فاللازم أعنى المعنى المجازى الذى أطلق عليه اللفظ فى مثل رأيت فى الحمام أسدا هو زيد الشجاع مثلا وهو ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد الحقيقى فالجواب ان المراد بالاسد لازمه الذى هو الشجاع وهو وصف له وانما وقع الاطلاق على زيد باعتبار انه من افراد الشجاع كما اذا قلت رأيت شجاعا وههنا بحث وهو ان اللازم الذى استعمل فيه لفظ الاسد مجازا ان كان هو الانسان الشجاع فظاهر انه ليس بوصف للملزوم أعنى الاسد وان كان هو الشجاع مطلقا أعم من الانسان والاسد وغيرهما فظاهر انه ليس بمشبه بالاسد وانما المشبه هو الانسان الشجاع خاصة فحينئذ لا يكون المجاز باعتبار اطلاق اسم المشبه به على المشبه وأيضا لا يصح ان المعنى الحقيقى لا يحصل للمعنى المجازى أصلا ضرورة ان معنى الاسد حاصل لذات لها الشجاعة فى الجملة وتحقيق هذه المباحث يطلب من شرحنا للتلخيص (قوله واذا عرفت) يريد ان بعض أنواع العلاقة بين الشيئين مما يصحح المجاز من الجانبين و بعضها من جانب واحد وذلك لان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم وقد عرفت ان معنى اللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك فالملزوم أصل ومتبوع من جهة أن منه الانتقال واللازم فرع وتابع من جهة ان اليه الانتقال فان كان اتصال الشيئين بحيث يكون كل منهما أصلا من وجه فرعا من وجه جاز استعمال اسم كل منهما فى الآخر مجازا والا جاز استعمال اسم الاصل فى الفرع دون العكس فالعلة أصل من جهة احتياج المعلول اليه وابتنائه عليه والمعلول المقصود أصل من جهة كونه بمنزلة العلة الغائية والغاية وان كانت معلولة للفاعل متأخرة عنه فى الخارج الا أنها فى الذهن علة لفاعليته متقدمة عليها ولهذا قالوا الاحكام علل مآلية والاسباب علل آلية وذلك لان احتياج الناس بالذات انما هو الى الاحكام دون الاسباب وانما قال كالعلة مع المعلول دون السبب مع المسبب كما فى بيان أنواع العلاقة لان من السبب ما هو سبب محض ليس فى معنى العلة والمسبب لا يطلق عليه مجازا كما سيجىء والكل أصل يبتنى عليه الجزء فى الحصول من اللفظ بمعنى انه انما يفهم من اسم الكل بواسطة ان فهم الكل موقوف على فهمه وهذا معنى قولهم التضمن تابع للمطابقة والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كون فهم الجزء سابقا على فهم الكل والجزء أصل باعتبار احتياج الكل اليه فى الوجود والتعقل وفى هذا تسليم ما منعه فى صدر الكتاب من اطراد تعريف الاصل بالمحتاج اليه فان قلت لما كان فهم الجزء سابقا على فهم الكل لم يكن الانتقال من الكل الى الجزء بل بالعكس فلا يكون الكل ملزوما والجزء لازما على ما مر من التفسير قلت ليس معنى الانتقال من الملزوم الى اللازم أن يكون تصور اللازم متأخرا عنه فى الوجود البتة بل أن يكون اللازم بحيث يحصل عند حصول الملزوم فى الذهن فى الجملة وهذا المعنى فى الجزء متحقق بصفة الدوام والوجوب فان قيل احتياج الكل الى الجزء ضرورى مطرد والمجموع الذى يكون اليد أو الرجل جزأ منه لا يتحقق بدونهما ضرورة انتفاء الكل بانتفاء الجزء فما معنى اشتراط جواز اطلاق الجزء على الكل بان يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس فان الانسان لا يوجد بدونهما

فاطلاق اسم الكل على الجزء مطرد وعكسه غير مطرد بل يجوز فى صورة يستلزم الجزء الكل كالرقبة والرأس مثلا فان الانسان لا يوجد بدون الرأس والرقبة وأما اطلاق اليد وارادة الانسان فلا يجوز (وكالمحل فانه أصل بالنسبة الى الحال) لاحتياج الحال الى المحل (وأيضا على العكس اذا كان المقصود هو الحال) كالماء والكوز فان المقصود من الكوز الماء

والمراد بالحلول الحصول فيه وهو أعم من حلول العرض فى الجوهر (واعلم أن الاتصالات المذكورة اذا وجدت من حيث الشرع تصلح علاقة للمجاز ايضا كالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع يصلح علاقة للاستعارة) أى ينظر فى التصرفات المشروعة كالبيع والاجارة والوصية وغيرها ان هذه التصرفات على أى وجه شرعت فالبيع عقد شرع لتمليك المال بالمال

والاجارة شرعت لتمليك المنفعة بالمال فاذا حصل اشتراك التصرفين فى هذا المعنى تصح استعارة أحدهما للآخر (كالوصية والارث) فان كلا منهما استخلاف بعد الموت اذا حصل الفراغ من حوائج الميت كالتجهيز والدين فالحاصل انه كما يشترط للاستعارة فى غير الشرعيات اللازم البين فكذلك فى الشرعيات واللازم البين للتصرفات الشرعية هو المعنى الخارج عن مفهومها الصادق عليها الذى يلزم من تصورها تصوره (وكالسببية) عطف على قوله كالاتصال فى المعنى المشروع (كنكاحه عليه السلام انعقد بلفظ الهبة فان الهبة وضعت لملك الرقبة والنكاح لملك المتعة وذلك) أى ملك الرقبة (سبب لهذا) أى لملك المتعة فاطلق اللفظ الذى وضع لملك الرقبة وأريد به ملك المتعة (وكذا نكاح غيره عندنا) أى نكاح غير النبى صلى الله عليه وسلم ينعقد بلفظ الهبة عندنا اذا كانت المنكوحة حرة حتى لو كانت أمة تثبت الهبة عندنا (وعند الشافعى رحمه الله لا ينعقد الا بلفظ النكاح والتزويج لقوله تعالى خالصة لك ولانه عقد شرع لمصالح لا تحصى) كالنسب وعدم انقطاع النسل والاجتناب عن السفاح وتحصيل الاحصان والائتلاف بينهما واستمداد كل منهما فى المعيشة بالآخر الى غير ذلك مما يطول تعداده (وغير هذين اللفظين) أى غير لفظ النكاح والتزويج (قاصر فى الدلالة عليها) أى على المصالح المذكورة (قلنا الخلوص فى الحكم وهو عدم وجوب المهر) أى صحة النكاح بلفظ

بخلاف اليد والرجل قلنا هذا مبنى على العرف حيث يقال للشخص الذى قطعت يداه أو رجله هو ذلك الشخص بعينه لا غيره فاعتبر الجزء الذى لا يبقى الانسان موجودا بدونه وأما اطلاق العين على الرقيب فانما هو من جهة ان الانسان بوصف كونه رقيبا لا يوجد بدونه كاطلاق اللسان على الترجمان فان قيل معنى استلزام الجزء الكل يقتضى كون الجزء ملزوما والكل لازما وعدم وجدان الانسان بدون الرأس أو الرقبة انما يدل على ان الجزء لازم والكل ملزوم اذ الملزوم هو الذى لا يوجد بدون اللازم قلنا ذكر المصنف انا لا نريد بالمستلزم واللازم مصطلح أهل الجدل بل مصطلح أهل الحكمة والبيان وهم يعنون بالمستلزم المستتبع وباللازم ما يتبعه فالحكماء يجعلون خواص الماهية لوازمها لا ملزوماتها مع انها لا توجد بدون الماهية والماهية قد توجد بدونها وعلماء البيان يجعلون مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم ومبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ويعنون باللازم ما هو بمنزلة التابع والرديف فكل من الرقبة والرأس ملزوم وأصل يفتقر اليه الانسان ويتبعه فى الوجود وفى كون ما ذكر مصطلح أهل الحكمة نظر فانهم يقسمون الخاصة الى لازمة وغير لازمة وانما يطلقون اللوازم على ما يكون مقتضى الماهية ويمتنع انفكاكه عنها لا يقال كل ملزوم فهو محتاج الى لازمه فيكون اللازم اصلا له وملزوما بمعنى كونه محتاجا اليه ويلزم منه جريان الاصالة والتبعية فى جميع أقسام المجاز ضرورة انه مبنى على الانتقال من الملزوم الى اللازم لانا نقول انما يلزم ذلك لو أريد باللازم ما يمتنع انفكاكه عن الشئ حتى يحتاج الشئ اليه وقد عرفت انه ليس بمراد (قوله والمراد بالحلول) المتعارف عند الحكماء فى حلول الشئ فى الشئ اختصاصه به بحيث يصير الاول ناعتا والثانى منعوتا كحلول العرض فى الجوهر والصورة فى المادة فاشار المصنف الى انا لا نعنى بالحال والمحل هذا المعنى بل معنى الحلول حصول الشئ فى الشئ سواء كان حصول العرض فى الجوهر أو الصورة فى المادة أو الجسم فى المكان أو غير ذلك كحصول الرحمة فى الجنة (قوله واعلم ان الاتصالات) يعنى كما يجوز المجاز فى الاسماء اللغوية اذا وجدت العلاقات المذكورة بين معانيها فكذلك يجوز فى الاسماء الشرعية اذا وجد بين معانيها نوع من العلاقات المذكورة بحسب الشرع بان يكون تصرفان شرعيان يشتركان فى وصف لازم بين أو يكون معنى أحدهما سببا للمعنى الآخر وذلك لما سيجئ من أن المعتبر فى المجاز وجود العلاقة ولا يشترط السماع فى أفراد المجازات فيجوز المجاز سواء كان وجود العلاقة بحسب اللغة أو الشرع وسواء كان الكلام خبرا أو انشاء وفى التمثيل بالاتصال فى المعنى المشروع وبالسببية اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره من ضبط أنواع العلاقات بانها اتصال صورة كما بين السماء والمطر أو معنى كما بين الاسد والرجل الشجاع فانهما لا يتصلان من جهة الذات والصورة بل من جهة الاشتراك فى معنى الشجاعة وعبر عن علاقة المشابهة بالاتصال فى المعنى المشروع كيف شرع لان المشابهة اتفاق فى الكيفية والصفة (قوله فان الهبة وضعت لملك الرقبة) يعنى انها عقد موضوع فى الشرع لاجل حصول ملك الرقبة (قوله حتى لو كانت أمة تثبت الهبة) فيتفرع عليها أحكام الهبة لا أحكام النكاح ويشترط فى انعقاد النكاح بلفظ الهبة ان يطلب الزوج منها الهبة اذ لو طلب منها التمكين من الوطء فقالت وهبت نفسى منك وقبل الزوج لا يكون نكاحا وأما النية فلا حاجة اليها لان المحل متعين لهذا المجاز لنبوه عن قبول الحقيقة بخلاف الطلاق بالفاظ العتق فانه يحتاج الى النية لصلاحية المحل للوصف بالحقيقة (قوله الى غير ذلك) أى منضما الى مصالح أخر غير ما ذكر مثل وجوب النفقة والمهر

الهبة مع عدم وجوب المهر مخصوصة لك أما فى غير النبى عليه السلام فالمهر واجب وأيضا يحتمل ان يكون المراد والله أعلم انا أحللنا لك أزواجك
حال كونها خالصة لك أى لا تحل أزواج النبى عليه السلام لاحد غيره كما قال الله تعالى وأزواجه أمهاتهم (لا فى اللفظ فان المجاز لا يختص بحضرة
الرسالة وأيضا تلك الامور) أى المصالح المذكورة (ثمرات وفروع ومبنى النكاح للملك له عليها) أى للزوج على الزوجة (حتى يلزم المهر عليه
عوضا عن ملك النكاح والطلاق بيده اذ هو المالك) أى لو كان وضعه لتلك المصالح وهى مشتركة بينهما لما كان المهر واجبا للزوجة على
الزوج وما كان الطلاق بيد الزوج خاصة فاذا كان المهر عليه والطلاق بيده علم أن وضع النكاح للملك له عليها (واذا صح بلفظين لا يدلان على
الملك لغة فاولى ان يصح بلفظ يدل عليه وانما يصح بهما) أى بلفظ النكاح والتزويج (لانهما صارا علمين لهذا العقد) جواب اشكال وهو
أن يقال لما قلت ان النكاح والتزويج لا يدلان على الملك لغة ينبغى ان لا يصح النكاح بهما فاجاب بانه انما يصح بهما

لانهما صارا علمين لهذا العقد أى بمنزلة العلم فى كونهما لفظين موضوعين لهذا العقد ولا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى (وكذا ينعقد) أى النكاح (بلفظ البيع لما قلنا) من طريق المجاز فان البيع وضع لملك الرقبة فيراد به المسبب وهو ملك المتعة والجملة عطف على قوله وكذا نكاح غيره عندنا (فان قيل ينبغى أن يثبت العكس أيضا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب) أى ينبغى أن يصح اطلاق اسم النكاح وارادة البيع أو الهبة بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب فان النكاح وضع لملك المتعة فيذكر ويراد به ملك الرقبة (قلنا انما كان كذلك) أى انما يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (اذا كان) أى السبب (علة شرعت للحكم) أى لذلك المسبب أى يكون المقصود من شرعية السبب ذلك المسبب (كالبيع للملك مثلا
فان الملك يصير كالعلة الغائية له فان قال ان ملكت عبدا فهو حر أو قال ان اشتريت فشراه متفرقا يعتق فى الثانى لا فى الاول) رجل قال ان ملكت
عبدا فهو حر فاشترى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر لا يعتق هذا النصف لعدم تحقق الشرط وهو ملك العبد فانه بعد اشتراء النصف
الآخر لا يوصف بملك العبد وان قال ان اشتريت عبدا فهو حر فشرى نصف عبد ثم باعه ثم اشترى النصف الآخر يعتق هذا النصف لانه بعد
اشتراء النصف الآخر يوصف بشراء العبد ويقال عرفا انه مشترى العبد وهذا بناء على ان اطلاق اسم الصفات المشتقة كاسم الفاعل واسم
المفعول والصفة المشبهة على الموصوف فى حال قيام المشتق منه بذلك الموصوف انما هو بطريق الحقيقة أما بعد زوال المشتق منه فمجاز لغوى
لكن فى بعض الصور صار هذا المجاز حقيقة عرفية ولفظ المشترى من هذا القبيل فانه بعد الفراغ من الشراء يسمى مشتريا عرفا فصار منقولا
عرفيا أما لفظ المالك فلا يطلق بعد زوال الملك عرفا ففى قوله ان ملكت يراد الحقيقة اللغوية وفى قوله ان اشتريت يراد الحقيقة العرفية

وحرمة المصاهرة وجريان التوارث وتحصين الدين ولفظ النكاح والتزويج واف بالدلالة على هذه المصالح لكونه
منبئا عن الضم والاتحاد بينهما فى القيام بمصالح المعيشة وعن الازدواج والتلفيق على وجه الاتحاد كزوجى
الخف ومصراعى الباب (قوله ولا يجب) أى لا يجب فى الاعلام رعاية المعنى اللغوى حتى يلزم فى لفظ النكاح
والتزويج رعاية الخلو عن معنى الملك فيمتنع جعلهما علمين للعقد الموضوع فى الشرع لملك المتعة ولقائل ان
يقول خلو معناهما عن معنى الملك هو انه لا دلالة فيهما على الملك وليس المراد انهما يدلان على عدم الملك فعلى
تقدير وجوب رعاية المعنى اللغوى لا يلزم الا أن يكون معنى الازدواج والتلفيق معتبرا فى هذا العقد وهذا
لا ينافى اعتبار معنى الملك فى الوضع الثانى و يمكن الجواب بان معناهما التلفيق والازدواج سواء كان مع الملك
أو بدونه وهذا المعنى مما لم يعتبر فى العقد المخصوص بل اعتبر الملك قطعا وفيه نظر بل الجواب انه لا يجب فى
الاعلام رعاية المعنى اللغوى بحيث يكون هو بعينه المعنى العلمى بل يجوز أن يعتبر فيه زيادة خصوص
لا توجد فى المعنى اللغوى (قوله وكذا ينعقد بلفظ البيع) لانه مثل الهبة فى اثبات ملك الرقبة ويزيد عليها
بلزوم العوض فيكون أنسب بالنكاح ولا ينعقد بلفظ الاجارة لانها تمليك المنفعة وهى لا تكون سببا لملك
المتعة بحال وكذا الاباحة والاحلال والتمتع لانها لا توجب الملك حتى ان من أباح طعاما لغيره فهو انما يتلفه
على ملك المبيح وكذا الوصية لانها لا توجب الملك بنفسها بل توجب الخلافة مضافة الى ما بعد الموت والهبة
توجب اضافة الملك لكن لضعف السبب باعتبار تعريه عن العوض يتأخر الملك الى أن يتقوى بالقبض
ولا يبقى ذلك الضعف اذا استعملت فى النكاح لان العوض يجب بنفسه فيصير بمنزلة هبة عين فى يد الموهوب
له فتوجب الملك بنفسها واعلم ان ما ذكره المصنف من الاتصال بين حكمى الهبة والنكاح بكون أحدهما
سببا للآخر كاف فى المجاز ولا حاجة الى ما اعتبره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من الاتصال بين السببين أيضا
أعنى ألفاظ التمليك وألفاظ النكاح بأن كلا منهما يوجب ملك المتعة لكن أحدهما بواسطة والآخر بغير
واسطة (قوله فان قال) تفريع وتمثيل لصحة اطلاق المسبب على السبب اذا كان السبب علة مشروعة
للحكم والمسبب حكما مقصودا منه بمنزلة العلة الغائية وانما وضع المسئلة فى عبد منكر لانه لو قال ان ملكت هذا
العبد أو اشتريته يعتق النصف الآخر فى فصل الملك أيضا لان الاجتماع صفة مرغوبة فيعتبر فى غير المعين ويلغو
فى المعين لانه يعرف بالاشارة اليه (قوله وهذا بناء) يعنى ان قوله ان ملكت أو اشتريت عبدا فى معنى ان

اتصف

والمسئلة المذكورة غير مقصودة في هذا الموضع بل المقصود المسئلة التي تأتي وهي قوله (فان قال عنيت باحدهما الآخر صدق ديانة لا قضاء فيما فيه تخفيف) يعني في صورة ان ملكت عبدا فهو حر ان قال عنيت بالملك الشراء بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب صدق ديانة وقضاء لأن العبد لا يعتق في قوله ان ملكت ويعتق في قوله ان اشتريت فقد عنى ما هو أغلظ عليه وفي قوله ان اشتريت ان قال عنيت بالشراء الملك بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب صدق ديانة لا قضاء لانه أراد تخفيفا (أما اذا كان سببا محضا) هذا الكلام يتعلق بقوله انما كان كذلك اذا كان علة (فلا ينعكس) أي لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (على ما قلنا) وهو قوله فاذا كانت الاصلية والفرعية من الطرفين يجري المجاز من الطرفين الخ فانه قد فهم منه انه اذا لم تكن الاصلية والفرعية من الطرفين لا يجري المجاز من الطرفين والمراد بالسبب المحض ما يفضي اليه في الجملة ولا يكون شرعيته لاجله كملك الرقبة اذ ليس شرعيته لاجل حصول ملك المتعة لان ملك الرقبة مشروع مع امتناع ملك المتعة كما في العبد والاخت من الرضاعة ونحوهما (فيقع الطلاق بلفظ العتق) أي بناء على الاصل الذي نحن فيه (فان العتق وضع لازالة ملك الرقبة والطلاق لازالة ملك المتعة وتلك الازالة سبب لهذه) أي ازالة ملك الرقبة سبب لازالة ملك المتعة (اذ هي تفضي اليها وليست هذه) أي ازالة ملك المتعة (مقصودة منها) أي من ازالة ملك الرقبة (فلا يثبت العتق بلفظ الطلاق خلافا للشافعي رحمه الله تعالى) لما قلنا انه اذا لم يكن المسبب مقصودا من السبب لا يصح اطلاق اسم المسبب على السبب (ولا يثبت العتق أيضا بطريق الاستعارة)

(٧٩)

جواب اشكال وهو ان يقال سلمنا انه لا يثبت العتق بلفظ الطلاق بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن ينبغي ان يثبت بطريق الاستعارة ولا بد في الاستعارة من وصف مشترك فبينه بقوله (اذ كل منهما اسقاط بني على السراية واللزوم) اعلم ان التصرفات اما اثباتات كالبيع والاجارة والهبة ونحوها واما اسقاطات كالطلاق والعتاق والعفو عن القصاص ونحوها فان فيها اسقاط الحق والمراد بالسراية ثبوت الحكم في الكل بسبب ثبوته في البعض وباللزوم عدم قبوله الفسخ وانما لا يثبت بطريق الاستعارة أيضا لما قلنا (لانها لا تصح بكل وصف بل بمعنى المشروع كيف شرع ولا اتصال بينهما فيه) أي بين الاعتاق والطلاق في معنى المشروع كيف شرع (لان الطلاق رفع قيد النكاح والاعتاق اثبات القوة الشرعية) فان في المنقولات اعتبرت المعاني اللغوية ومعنى العتق لغة القوة يقال عتق الطائر اذا قوي وطار عن وكره ومنه عتاق الطير ويقال عتقت البكر اذا أدركت وقويت فنقله الشرع الى القوة المخصوصة (فان قيل الاعتاق ازالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى) على ما عرف في مسئلة تجزي الاعتاق (والطلاق ازالة القيد فوجدت المناسبة) المجوزة للاستعارة بينهما (قلنا نعم) يعني ان الاعتاق ازالة الملك عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة تجزي الاعتاق (لكن بمعنى ان التصرف الصادر من المالك هي) أي ازالة الملك (لا بمعنى ان الشارع وضع الاعتاق لازالة الملك فالمراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة) أي يراد بالاعتاق اثبات القوة المخصوصة لان الشارع وضعه له فيرد على هذا ان الاعتاق في الشرع اذا كان موضوعا لاثبات القوة المخصوصة ينبغي ان لا يسند الى المالك فانه ما أثبت قوة فاجاب بقوله (فيسند الى المالك مجازا لانه صدر منه سببه وهو ازالة الملك) فيكون المجاز في الاسناد كما في أنبت الربيع البقل (أو يطلق) أي الاعتاق (عليها) أي على ازالة الملك (مجازا) فقوله أعتق فلان عبده معناه أزال ملكه بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب وحينئذ يكون المجاز في المفرد فقوله أو يطلق عطف على قوله فيسند (فان قيل ليس مجازا) هذا اشكال على قوله أو يطلق عليها مجازا أي ليس اطلاق الاعتاق على

اتصف بكوني مالكا أو مشتريا لمجموع عبد واسم الفاعل ونحوه من الصفات المشتقة حقيقة حال قيام معنى المشتق منه بالموصوف كالضارب لمن هو في صدد الضرب مجاز بعد انقضائه وزواله عن الموصوف كالضارب لمن صدر عنه الضرب وانقضى وقيل بل حقيقة وقيل ان كان الفعل مما لا يمكن بقاؤه كالمتحرك والمتكلم ونحو ذلك فحقيقة والافمجاز وأما قبل قيام المعنى به كالضارب لمن لم يضرب ولا يضرب في الحال لكنه سيضرب فمجاز اتفاقا فاذا أزال ملكه للنصف الاول عند قيام ملك النصف الثاني لم يكن مالكا للعبد الذي هو اسم للمجموع وكذا لم يكن مشتريا لغة على الاصح الا انه غلب في المعنى المجازي أعني من قام به الشراء حالا أو ماضيا فصار حقيقة عرفية (قوله صدق ديانة) أي لو استفتى المفتي يجيبه على وفق ما نوى لا قضاء أي لو رفع الى القاضي يحكم عليه بموجب كلامه ولا يلتفت الى ما نوى لمكان التهمة لا لعدم جواز المجاز (قوله بناء على الاصل الذي نحن فيه) وهو ان السبب اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب ولا يصح اطلاق المسبب عليه (قوله فان العتق) أي هذا التصرف الذي هو الاعتاق موضوع في الشرع لغرض ازالة ملك الرقبة فلا يكون هذا منافيا لما سيجيء من ان الاعتاق اثبات القوة لا ازالة الملك فان قيل فالمعتبر في المجاز هو السببية والمسببية بين المعنى الحقيقي والمجازي ليكون اطلاقا لاسم السبب على المسبب مثلا وههنا ليس كذلك قلنا قد يقام الغرض من المعنى الحقيقي مقامه ويجعل كأنه نفس الموضوع له فيستعمل اللفظ الموضوع لاجل هذا الغرض في مسببه مجازا كالبيع والهبة الموضوعين لغرض اثبات ملك الرقبة في اثبات ملك المتعة (قوله لانها) أي الاستعارة لا تصح بكل وصف للقطع بامتناع استعارة السماء للارض مع

ازالة الملك بطريق المجاز (بل هو اسم منقول) أى منقول شرعى والمنقول الشرعى حقيقة شرعية (قلنا منقول فى اثبات القوة المخصوصة) لا فى ازالة الملك (ثم يطلق مجازا على سببه) وهو ازالة الملك (يرد عليه) أى على ماسبق ان الطلاق رفع القيد والاعتاق اثبات القوة الشرعية (انا نستعير الطلاق وهو ازالة القيد لازالة الملك) لا للفظ الاعتاق حتى يقولوا الاعتاق ماهو فالاتصال المجوز للاستعارة موجود بين ازالة الملك وازالة القيد (ولا يتعلق ببحثنا أن الاعتاق ماهو فالجواب) اعلم أن هذا الجواب ليس لابطال هذا الايراد فان هذا الايراد حق بل يبطل الاستعارة بوجه آخر وهو (أن ازالة الملك أقوى من ازالة القيد وليست) أى ازالة الملك (لازمة لها) أى لازالة القيد (فلا تصح استعارة هذه) أى ازالة القيد (لتلك) أى لازالة الملك (بل على العكس فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) كالاسد للشجاع

اشتراكهما فى الوجود والحدوث وغير ذلك بل لابد من وصف مشهور له زيادة اختصاص بالمستعار منه وهذا غير متحقق بين الطلاق والعتاق لانهما لفظان منقولان عن المعنى اللغوى الواجب رعايته عند استعارة الالفاظ المنقولة والمعنى اللغوى للطلاق منبئ عن ازالة الحبس ورفع القيد يقال أطلق المسجون خليته وأطلقت البعير عن عقاله والاسير عن اساره فنقل الى رفع قيد النكاح فان المرأة به قد صارت محبوسة بحق الزوج مقيدة شرعا لا يحل لها الخروج والبروز بلا اذنه والمعنى اللغوى للعتاق منبئ عن القوة والغلبة يقال عتق الفرخ اذا قوى وطار عن وكره وعتاق الطير كواسبها جمع عتيق لزيادة قوة فيها فنقل فى الشرع الى اثبات القوة المخصوصة من المالكية والولاية والشهادة ونحو ذلك فلا تشابه بين المعنيين فى الوجه الذى شرعا عليه فان قيل لو كان معنى الاعتاق اثبات القوة المخصوصة لما صح اسناده الى المالك فى مثل أعتق فلان عبده اذ ليس فى وسعه اثبات تلك القوة بل مجرد ازالة الملك فجوابه من وجهين الاول انه مجاز فى الاسناد حيث أسند الفعل الى السبب البعيد كما فى قوله تعالى ينزع عنهما لباسهما فان المالك سبب فاعلى لازالة الملك وهى سبب لاثبات القوة لا يقال لم يصدر من المالك سبب غير هذا اللفظ الموضوع فى الشرع لانشاء العتق لانا نقول هو ثابت بطريق الاقتضاء لان الانشا آت الشرعية غير معزولة بالكلية عن المعانى الاخبارية فلابد من صدور ازالة الملك عن المتكلم قبل التكلم تصحيحا لكلامه على ماسيجيء فى فصل الاقتضاء والثانى انه مجاز فى المسند حيث أطلق الاعتاق الموضوع لاثبات القوة على سببه الذى هو ازالة الملك وكلا الوجهين ضعيف اذ لا يفهم من الاعتاق لغة وعرفا وشرعا الا ازالة الملك والتخليص عن الرق ولا يصح اسناده حقيقة الا الى المالك وما ذكره من معنى اثبات القوة انما يعرفه الافراد من الفقهاء فكون اللفظ منقولا اليه لا الى ازالة الملك ممنوع لابد من اثباته بنقل أو سماع لانه العمدة فى اثبات وضع الالفاظ وكون اثبات القوة أنسب بمأخذ الاشتقاق لا يصلح دليلا على ذلك لجواز ان ينقل اللفظ الى معنى غيره أنسب بالمعنى الحقيقى منه على انا لا نسلم ان الاعتاق منقول بل هو حقيقة لغوية لم يطرأ عليها ما نقل شرعى (قوله يرد عليه) قد يجاب عن هذا الايراد بان العتق تصرف شرعى معناه اثبات القوة المخصوصة على مامر فلابد له من لفظ يدل على هذا المعنى حقيقة أو مجازا ليحصل العتق شرعا واستعارة الطلاق لازالة الملك ليست استعارة لهذا المعنى فلا يوجب ثبوته شرعا بخلاف ما اذا قال أزلت عنك الملك أو رفعت عنك قيد الرق فانه مجاز عن اثبات القوة بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب كما كان الاعتاق فى مثل أعتق فلان عبده مجازا عن ازالة الملك بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ولا مساغ لذلك فيما نحن فيه لانه اذا جعل الطلاق مستعارا لازالة الملك فليس هناك لفظ يجعل مجازا عن اثبات العتق فليتأمل ويمكن دفعه بان العتق يثبت بدلالة الالتزام لكونه لازما للمعنى المجازى الذى هو ازالة الملك (قوله لا للفظ الاعتاق) على حذف المضاف أى لا للمفهوم لفظ الاعتاق فليتأمل (قوله فالجواب) يعنى لا يجوز استعارة ازالة القيد لازالة الملك لانه يجب فى الاستعارة أن يكون المستعار منه أقوى فى وجه الشبه كالاسد فى الشجاعة وأن يكون المستعار له لازما له كالشجاع للاسد وكلا الشرطين منتف ههنا وللخصم أن يمنع ذلك بناء على ان فى ازالة الملك يبقى نوع تعلق هو حق الولاء وان المراد باللزوم ههنا الانتقال فى الجملة لا امتناع الانفكاك ثم لقائل أن يقول لو سلم امتناع اطلاق الطلاق على ازالة الملك بطريق الاستعارة أو بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لكن لم لا يجوز اطلاقه عليه بطريق اطلاق المقيد وهو ازالة قيد مخصوص على المطلق وهو ازالة مطلق القيد والملك كاطلاق المشفر على شفة الانسان والذوق على الادراك باللمس ونحوه (قوله فان الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد) لامتناع كون كل من الطرفين أقوى من الآخر فى وجه الشبه وفوات المبالغة فى التشبيه عند تساوى الطرفين ولقائل أن يقول قد تكون الاستعارة مبنية على التشابه كاستعارة الصبح بغرة

وكذا اجارة الحر) عطف على قوله فيقع الطلاق بلفظ العتق وانما قيد بالحر حتى لو كان عبدا يثبت البيع (تنعقد بلفظ البيع دون العكس لان ملك الرقبة سبب لملك المنفعة) وهذه المسألة مبنية أيضا على الاصل المذكور أن الشئ اذا كان سببا محضا يصح اطلاقه على المسبب دون العكس (ولا يلزم عدم الصحة فيما أضافه الى المنفعة) جواب اشكال وهو أن يقال اذا صح استعارة البيع للاجارة ينبغى أن يصح عقد الاجارة بقوله بعت منافع هذه الدار فى هذا الشهر بكذا لكنه لا يصح بهذا اللفظ فقوله (لان ذلك ليس لفساد المجاز) دليل على قوله ولا يلزم وقوله ذلك اشارة الى عدم الصحة باللفظ المذكور (بل لان المنفعة المعدومة لا تصلح محلا للاضافة حتى لو أضاف الاجارة اليها لا تصح فكذا المجاز عنها) فالاجارة انما تصح اذا أضيف العقد الى العين فان العين تقوم مقام المنفعة فى اضافة العقد ثم اعلم أن فى الامثلة المذكورة وهى النكاح بلفظ الهبة والبيع والطلاق بلفظ العتق والاجارة بلفظ البيع الحق ان جميع ذلك بطريق الاستعارة لا بطريق اطلاق اسم السبب على المسبب لان الهبة ليست سببا لملك المتعة الذى ثبت بالنكاح بل اطلاق اللفظ على مباين معناه للاشتراك بينهما فى اللازم وهو الاستعارة ثم انما يثبت العكس لما ذكرت أن الاستعارة لا تجرى الا من طرف واحد واما مثال البيع والملك فصحيح (واعلم انه يعتبر السماع فى أنواع العلاقات لا فى أفرادها فان ابداع الاستعارات اللطيفة من فنون البلاغة وعند البعض لابد من

الفرس وبالعكس وتحصل المبالغة باطلاق اسم أحد المتشابهين على الآخر وجعله هو هو وكون المشبه به أقوى فى وجه الشبه انما يشترط فى بعض أقسام التشبيه على ما تقرر فى علم البيان (قوله وكذا اجارة الحر) يعنى لو قال بعت نفسى منك شهرا بدرهم لعمل كذا ينعقد اجارة ولو ترك واحدا من القيود يفسد العقد ولو قال بعت عبدى أو دارى منك بكذا فان لم يذكر المدة ينعقد بيعا لامكان العمل بالحقيقة مع تعذر شرط المجاز وهو بيان المدة وان ذكر المدة فان لم يسم جنس العمل فلا رواية فيه وان سماه مثل بعت عبدى منك شهرا بعشرة لعمل كذا انعقد اجارة لان اطلاق البيع على الاجارة متعارف عند أهل المدينة فيجوز عند غيرهم اذا اتفق المتعاقدان عليه كذا فى الاسرار وقيل ينعقد بيعا صحيحا بحمل المدة على تأجيل الثمن أو بيعا فاسدا اعمالا بالحقيقة القاصرة * (قوله ولا يلزم) أى لا يرد علينا عدم صحة الاجارة بلفظ البيع المضاف الى المنفعة مثل بعت منك منافع هذا العبد شهرا بكذا لعمل كذا ولا يلزمنا هذا اشكالا والا فعدم الصحة لازم قطعا (قوله ثم اعلم ان فى الامثلة المذكورة) يريد ان ما ذكروا من اطلاق اسم السبب على المسبب انما يصح فى البيع والملك لان الملك مسبب عنه ثابت به ولا يصح فى غيره لانه ليس البيع والهبة سببين لملك المتعة الثابت بالنكاح لاختصاصه بثبوت ملك الطلاق والايلاء والظهار ولا الاعتاق سببا لازالة الملك الثابت بالطلاق لاختصاصها بقبول الرجعة أو بينونة لا تحتمل الملك بالنكاح الا بعد التحليل ولا البيع سببا لملك المنفعة الثابت بالاجارة لاختصاصه بالخلو عن ملك الرقبة واسم السبب انما يطلق مجازا على ما هو مسبب عنه فالحق ان هذه الاطلاقات من قبيل الاستعارة وهى اطلاق اسم أحد المتباينين على الآخر لاشتراكهما فى لازم مشهور هو فى أحدهما أقوى وأعرف كاطلاق اسم الاسد على الرجل الشجاع فههنا معنى النكاح مباين لمعنى الهبة والبيع لكنهما يشتركان فى اثبات الملك وهو فى البيع أقوى وكذا الطلاق والعتاق أمران متباينان يشتركان فى ازالة الملك وهى فى العتاق أقوى وكذا الاجارة والبيع عقدان مخصوصان متباينان يشتركان فى اثبات ملك المنفعة واباحتها وهو فى البيع أقوى فاستعير اسم أحدهما للآخر ولم يجز العكس لما عرفت من أن الاستعارة انما تجرى من طرف واحد لئلا تفوت المبالغة المطلوبة من الاستعارة فان قيل قد سبق أن الاستعارة هى اطلاق اللفظ على اللازم الخارجى الذى هو صفة للملزوم فكيف يكون مباينا قلنا ليس الاستعارة فى الاطلاق على اللازم بل على المباين لارادة اللازم كاطلاق الاسد على الانسان لكونه شجاعا واطلاق الهبة على النكاح لكونه مثبتا للملك والمثبت للملك لازم خارجى صفة للهبة كذا نقل عن المصنف وقد يجاب عن أصل الاعتراض بانا لا نسلم أنه يجب فى المجاز باعتبار السببية أن يكون المعنى الحقيقى سببا للمعنى المجازى بعينه بل بجنسه حتى يراد بالغيث جنس النبات سواء حصل بالمطر أو غيره فعلى هذا لو قال ان اشتريت عبدا فهو حر واراد الملك فلكه هبة أو ارثا يعتق وعلى ما ذكره المصنف لا يعتق وهذا الاعتراض مما أورده صاحب الكشف وأجاب بان ملك المتعة عبارة عن ملك الانتفاع والوطء وهو لا يختلف فى ملك النكاح واليمين لكن تغاير الاحكام لتغايرهما صفة لا ذاتا فانه يثبت فى باب النكاح مقصودا وفى ملك اليمين تبعا ونحن انما اعتبرنا اللفظ لاثبات ملك المتعة فى المحل فيثبت على حسب ما يحتمله المحل فاذا جعلنا لفظ الهبة مجازا أثبتنا به ملك المتعة قصدا لا تبعا فتثبت فيه أحكام النكاح لا أحكام ملك اليمين واعلم انه اذا وجد بين المعنيين نوعان من العلاقة فلك ان تعتبر ايهما شئت ويتنوع المجاز بحسب ذلك مثلا اطلاق المشفر على شفة الانسان ان كان باعتبار تشبيهها به فى الغلظ فاستعارة وان كان باعتبار استعمال المقيد فى المطلق فمجاز مرسل نص عليه الشيخ عبد القاهر رحمه الله تعالى (قوله واعلم انه قد يعتبر) يعنى ان المعتبر فى المجاز وجود العلاقة المعلوم اعتبار

السماع فان النخلة تطلق على الانسان الطويل دون غيره قلنا لاشتراط المشابهة في أخص الصفات * مسئلة المجاز خلف عن الحقيقة في حق التكلم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما في حق الحكم فعنده التكلم بهذا ابني للاكبر سنا منه في اثبات الحرية خلف عن التكلم به في اثبات البنوة والتكلم بالاصل صحيح من حيث انه مبتدأ وخبر وعندهما ثبوت الحرية بهذا اللفظ خلف عن ثبوت البنوة به والاصل ممتنع ومن شرط الخلف امكان الاصل وعدم ثبوته لعارض فيعتق عنده لا عندهما) اتفق العلماء في أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها ثم اختلفوا في أن الخلفية في حق التكلم أو في حق الحكم فعندهما في حق الحكم أى الحكم الذى ثبت بهذا اللفظ بطريق المجاز كثبوت الحرية مثلا بلفظ هذا ابني خلف عن الحكم الذى يثبت بهذا اللفظ بطريق الحقيقة كثبوت البنوة مثلا وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في حق التكلم فبعض الشارحين فسروه بان لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا حر فيكون التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق المجاز خلفا عن التكلم باللفظ الذى يفيد عين ذلك المعنى بطريق الحقيقة و بعضهم فسروه بان لفظ هذا ابني اذا أريد به الحرية خلف عن لفظ هذا ابني اذا أريد به البنوة والوجه الاول صحيح في هذا المعنى مفيد للغرض فان لفظ هذا ابني خلف عن لفظ هذا حر أى قائم مقامه والاصل وهو هذا حر صحيح لفظا وحكما فيصح الخلف لكن الوجه الثاني أليق بهذا المقام لامرين أحدهما أن المجاز خلف عن الحقيقة بالاتفاق ولم يذكروا الخلاف الا في جهة الخلفية فقط فيجب أن لا يكون الخلاف فيما هو الاصل وفيما هو الخلف بل الخلاف يكون في جهة الخلفية فقط فعندهما هذا ابني اذا كان مجازا خلف عن هذا ابني اذا كان حقيقة في حق الحكم أى حكمه المجازى خلف عن حكمه الحقيقى وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هذا اللفظ خلف عن عين هذا اللفظ لكن بالجهتين فعلى كلا المذهبين الاصل هذا ابني والخلاف في الجهة فقط فعندهما من حيث الحكم وعنده من حيث اللفظ ولو كان المراد ان هذا ابني خلف عن هذا حر فالخلاف يكون في الاصل والخلف لا في جهة الخلفية فقط والامر الثاني ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى قال انه يشترط صحة الاصل من حيث انه مبتدأ وخبر موضوع للايجاب بصيغته وقد وجد ذلك فاذا وجد وتعذر العمل بحقيقته أى بالمعنى الحقيقى فصحة الاصل من حيث الشرط

نوعها في استعمالات العرب ولا يشترط اعتبارها بشخصها حتى يلزم في آحاد المجازات ان تنقل باعيانها عن أهل اللغة وذلك لاجماعهم على ان اختراع الاستعارات الغريبة البديعة التي لم تسمع باعيانها من أهل اللغة هو من طرق البلاغة وشعبها التي بها ترتفع طبقة الكلام فلو لم يصح لما كان كذلك ولهذا لم يدونوا المجازات تدوينهم الحقائق وتمسك المخالف بانه لو جاز التجوز بمجرد وجود العلاقة لجاز اطلاق نخلة لطويل غير انسان للمشابهة وشبكة للصيد للمجاورة والأب للابن للسببية والابن للاب للمسببية واللازم باطل اتفاقا وأجيب بمنع الملازمة فان العلاقة مقتضية للصحة والتخلف عن المقتضى ليس بقادح لجواز أن يكون لمانع مخصوص فان عدم المانع ليس جزأ من المقتضى وذهب المصنف الى انه لم تجز استعارة نخلة لطويل غير انسان لانتفاء شرط الاستعارة وهو المشابهة في أخص الاوصاف أى فيما له مزيد اختصاص بالمشبه به كالشجاعة للاسد فان قيل الطول للنخلة كذلك والالما جاز استعارتها لانسان طويل قلنا العل الجامع ليس مجرد الطول بل مع فروع وأغصان في أعاليها وطراوة وتمايل فيها (**قوله** مسئلة) لا خلاف في أن المجاز خلف عن الحقيقة أى فرع لها بمعنى أن الحقيقة هي الاصل الراجح المقدم في الاعتبار وانما الخلاف في جهة الخلفية فعندهما هي الحكم حتى يشترط في المجاز امكان المعنى الحقيقى لهذا اللفظ وعنده التكلم حتى يكفى صحة اللفظ من حيث العربية سواء صح معناه أولا فقول القائل هذا ابني لعبد معروف النسب مجاز اتفاقا ان كان أصغر منه سنا وان كان أكبر منه فعنده مجاز يثبت به العتق لصحة اللفظ وعندهما لغو لاستحالة المعنى الحقيقى وهو أن يكون الاكبر مخلوقا من نطفة الاصغر (**قوله** فالخلاف) يعنى عندهما الاصل هذا ابني لاثبات البنوة والخلف هذا ابني لاثبات الحرية وكذا على التفسير الثاني لكلام الامام أفلا يقع الخلاف الا في جهة الخلفية وأما على التفصيل الاول فالاصل عنده هذا حر فيقع الخلاف في تعيين الحقيقة التي هي الاصل أيضا ولا يقتصر على جهة الخلفية وهذا معنى قوله فالخلاف يكون في الاصل والخلف أى في تعيين مجموعهما الا في كل واحد منهما اذ المجاز الذى هو الخلف انما هو هذا ابني لاثبات الحرية بلا خلاف على كلا التفسيرين لا يقال قد سبق ان معنى الخلفية في الحكم ان الحكم المجازى خلف عن الحكم الحقيقى فعندهما الاصل ثبوت البنوة والخلف ثبوت الحرية وعنده الاصل هذا حر والخلف هذا ابني مجازا فيقع الخلاف في كل واحد من الاصل والفرع لانا نقول هذا لازم على التفسير الثاني أيضا لان الاصل عنده ليس هذا ابني حقيقة بل التكلم به وهو مخالف لثبوت البنوة والتحقيق ان الاصل والخلف هما اللفظان أعنى الحقيقة والمجاز والنزاع في ان هذا خلف عن ذاك في حكمه أو في التكلم به وما ذكروه من ان حكم هذا خلف عن حكم ذاك أخذ بالحاصل وتوضيح للمقصود فعلى التفسير الاول تكون الحقيقة التي هي الاصل عنده مغايرة لما هي الاصل عندهما بخلاف التفسير الثاني فانه لفظ واحد عندهم جميعا كالخلف على التفسيرين (**قوله** فصحة الاصل) من كلام المصنف ولم ينقل جواب

أ: مبتدأ وخبر وتعذر العمل بالمعنى الحقيقي مخصوص بهذا ابني فاما هذا حر فانه صحيح مطلقا والعمل بحقيقته غير متعذر فعلم ان الاصل هذا ابني مراد به البنوة فحاصل الخلاف انه اذا استعمل لفظ وأريد به المعنى المجازي هل يشترط امكان المعنى الحقيقي بهذا اللفظ أم لا فعندهما يشترط فحيث يمتنع المعنى الحقيقي لا يصح المجاز وعنده لا بل يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (ولهما ان في المجاز ينتقل الذهن من الموضوع له الى لازمه فالثاني) أي اللازم (موقوف على الاول) أي الموضوع له فيكون اللازم خلفا وفرعا للموضوع له وهذا هو المراد بالخلفية في حق الحكم (فلابد من امكانه) أي امكان الاول وهو المعنى الموضوع له لتوقف المعنى المجازي عليه وأيضا بناء على ان الاصل المتفق عليه ان من شرط صحة الخلف امكان الاصل (كما في مسئلة مس السماء) فان امكان الاصل فيها شرط لصحة الخلف وصورة المسئلة أن يحلف بقوله والله لامس السماء تجب الكفارة لان الكفارة خلف عن البر ففي كل موضع يمكن البر ينعقد اليمين وتجب الكفارة وفي كل موضع لا يمكن البر لا ينعقد اليمين ولا تجب الكفارة ففي مسئلة مس السماء البر وهو مس السماء ممكن في حق البشر كما كان للنبي عليه السلام وان حلف لاشربن الماء الذي في هذا الكوز ولا ماء فيه لا تجب الكفارة لان الاصل وهو البر غير ممكن فالمستشهد هاتان المسئلتان والفرق الذي بينهما وانما لم نذكر في المتن مسئلة الكوز لان المعتاد في كتبنا ذكرهما معا فكل منهما ينبئ عن الآخر (قلنا موقوف على فهم الاول لا على ارادته اذ لا جمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز والمراد المعنى الحقيقي والمجازي فيها أي في الارادة فاذا لم يتوقف على ارادة الاول لا يجب امكان الاول وحيث توقف على فهم الاول وفهم الاول مبني على صحة اللفظ من حيث العربية يكفي صحة اللفظ من حيث العربية (فاذا فهم الاول وامتنع ارادته علم ان المراد لازمه وهو عتقه من حين ملكه) فان هذا المعنى لازم للبنوة (فيجعل

الشرط الواقع في كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو قوله وجب المصير الى خلفه احترازا عن الغاء الكلام لحصول المقصود بدونه وهو انه جعل الاصل ما صح تكلما وتعذر العمل بحقيقته وظاهر انه انما يصدق على هذا ابني لا على هذا حر (قوله لهما) المشهور في استدلالهما ان الحكم هو المقصود لا نفس اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في المقصود أولى وفي استدلاله ان الحقيقة والمجاز من أوصاف اللفظ فاعتبار الاصالة والخلفية في التكلم الذي هو استخراج اللفظ من العدم الى الوجود أولى وذكر المصنف في استدلالهما ما يلائم كلام أهل العربية من ان مبنى المجاز على الانتقال من الملزوم الى اللازم فلابد من امكان الملزوم ليتحقق الانتقال منه وأجاب بان الانتقال منه يتوقف على فهمه لا على ارادته والفهم انما يتوقف على صحة اللفظ وكونه بحيث يدل على المعنى لا على امكان معناه وصحته في نفسه ثم لا يخفى ان المجاز الذي لا يمكن صحة معناه الحقيقي في كلام البلغاء أكثر من أن يحصى بل في كلام الله تعالى أيضا (قوله لان الاصل وهو البر غير ممكن) فان قيل هذا ظاهر فيما اذا لم يكن في الكوز ماء وأما اذا كان فيه ماء فاريق فاعادة الماء في الكوز ممكن فينبغي أن تبقى اليمين منعقدة كما اذا حلف ليقتلن فلانا وهو ميت وقت الحلف لامكان اعادة حياته وكما اذا حلف ليقلبن هذا الحجر ذهبا قلنا ابتداء اليمين في الكوز انعقدت على الممكن في الظاهر وعند الاراقة ما بقي ذلك الممكن ممكنا فلا يبقى اليمين على خلاف ما انعقدت أما في مسئلة قتل الميت وقلب الحجر فاليمين قد انعقدت ابتداء على القدرة في الجملة لا على الامكان في الظاهر ولم تنعقد اليمين على ماء يخلقه الله تعالى في الكوز كما انعقدت على حياة يحدثها الله في الشخص بعد ما حلف مع العلم بموته لانه على تقدير الخلق لا يكون الماء الذي في الكوز وقت اليمين ولا يقدر لاشربن الماء الذي في الكوز ان خلقه الله فيه كما يقدر لاقتلن الشخص ان أحياه الله تعالى لان الماء الذي في الكوز اشارة الى موجود ذلك كونه مشارا اليه وتقدير الشرط يقتضي عدمه فيلزم اتصاف الشئ بالوجود والعدم وهو محال (قوله فاذا فهم الاول) أي كون المشار اليه ابناله وامتنع ارادته للقرينة المانعة عن ذلك وهي كونه معروف النسب أو أكبر سنا من القائل علم ان المراد لازمه أي لازم كونه ابناله وهو العتق من حين الملك على انه استعارة حيث أطلق الابن على من ليس بابن لاشتراكهما في لازم مشهور وهو العتق من حين الملك وهو في الابن أقوى وأشهر وذهب بعضهم الى انه من اطلاق السبب على المسبب لان البنوة من أسباب العتق وهي ههنا متأخرة عن الملك لان الملك كان ثابتا ولا نسب ثم ادعاه فثبتت البنوة فيعتق والحكم في علة ذات وصفين يضاف الى آخرهما وجودا الا أن المصنف رحمه الله تعالى عدل عن ذلك لان العتق ههنا لاسيما في الاكبر سنا لم يثبت بالبنوة فلا يكون مسببا عنها والسبب انما يطلق على مسببه كما مر (قوله فيجعل اقرارا) جواب لسؤال مقدر تقديره انه لا وجه لتصحيح هذا الكلام في هذا المعنى لانه ان جعل مجازا لانشاء الحرية فالمعنى المذكور وهو أنه عتق على من حين ملكته اقرار لا انشاء ولهذا يبطل بالكره والهزل ولا يقبل التعليق بالشرط وان جعل مجازا للاقرار فهو كذب محض بيقين لان عتقه بالبنوة أمر مستحيل ولم يوجد من جهة السيد اعتاق والاقرار يبطل اذا اتصل به دليل الكذب فكيف اذا كان كذبا بيقين فاجاب بانه مجاز للاقرار والمستحيل انما هو البنوة لا الحرية من حين الملك حتى لو قال اعتق على من حين ملكته كان صحيحا فان قيل الاعتاق لم يوجد فكيف يصح هذا الاقرار فالجواب انه ان

كان صادقا بان سبق منه اعتاق فقد عتق العبد قضاء وديانة وان كان كاذبا يعتق قضاء مؤاخذة له باقراره ولا يعتق ديانة فالعتق قضاء لازم على كل تقدير فان قيل يحتمل ان يكون مجازا عن الشفقة ونحوها فلا بد من النية كما اذا قال هذا أخي يحتمل الاخوة في الدين والاتحاد في القبيلة والاخوة في النسب فلا يعتق مالم يبين انه أراد الاخوة أبا وأما قلنا احتمال بعيد غير ناشئ عن دليل لان السابق الى الفهم عند تعذر المعنى الحقيقي هو العتق لا غير فيكون مجازا متعينا فلا يحتاج الى النية بخلاف هذا أخي وفيه نظر فان قيل فيجب ثبوت الحرمة فيما اذا قال لزوجته وهي أصغر منه سنا هذه بنتي قلنا لم يعتبر لانه اقرار على الغير لان حكم النسب ليس ازالة الملك بعد ثبوته بل انتفاء حل المحلية من الاصل وذلك حقها لا حقه فلا يصدق في ابطال حق الغير بخلاف هذا ابني فانه اقرار على نفسه لان من حكم البنوة بطلان الملك بعد ثبوته فانه يملك ابنه بالشراء ثم يبطل ذلك بالعتق فان قيل اذا قال لعبده يا ابني يجب ان يعتق لتعذر العمل بالحقيقة وتعين المجاز قلنا وضع النداء لاستحضار المنادى وطلب اقباله بصورة الاسم من غير قصد الى معناه فلا يفتقر الى تصحيح الكلام باثبات موجبه الحقيقي أو المجازي بخلاف الخبر فانه لتحقيق المخبر به فلا بد من تصحيحه بما أمكن فان قيل فينبغي ان لا يعتق بمثل يا حر قلنا لفظ الحر موضوع للعتق وعلم لاسقاط الرق فيقوم عينه مقام معناه حتى لو قصد التسبيح فجرى على لسانه عبدي حر يعتق (قوله فان الاستعارة تقع أولا في المعنى) ميل الى المذهب المرجوح في تحقيق الاستعارة وهو انه ليس بمجاز لغوي بل مجاز عقلي بمعنى ان التصرف في أمر عقلي حيث جعل ما ليس باسد أسدا أي استعير الهيكل المخصوص للرجل الشجاع ثم استعمل فيه لفظ الاسد على انه استعمال فيما وضع له والمذهب المنصور انه مجاز لغوي مستعمل في غير ما وضع له وان جعل الرجل الشجاع أسدا ليس معناه استعارة الهيكل المخصوص له بل معناه انه جعل افراد الاسد قسمين متعارفا وهو ماله تلك الشجاعة في ذلك الهيكل وتلك الصورة المخصوصة وغير متعارف وهو ماله تلك الشجاعة لكن لا في ذلك الهيكل وتلك الصورة والرجل الشجاع من هذا القبيل الا أن لفظ الاسد لم يوضع بالتحقيق الا للقسم الاول فيكون استعمالا في القسم الثاني استعمالا في غير ما وضع له وأما عدم جريان الاستعارة في الاعلام فبني على انه يجب في الاستعارة ادخال المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف والعلمية تنافي الجنسية واعتبار الافراد الا اذا تضمن نوع وصفية اشتهر بها كحاتم في الجود فيجعل قسمين متعارفا وهو ماله غاية الجود في ذلك الشخص المعهود وغير متعارف وهو ماله غاية الجود لا في ذلك الشخص فيجعل زيد من قبيل الثاني ويستعار له لفظ حاتم وماذكره المصنف من انها لا تجري في الاعلام لان العلم لا يدل على معنى ليستعار أولا معناه ثم لفظه ففيه نظر لان العلم دال على معناه العلمي بالضرورة فلم لا يجوز استعارته لشخص آخر ادعاء وتخييلا كما جاز استعارة الهيكل المخصوص بالاسد للانسان الشجاع لا يقال المراد انه لا يدل على معنى مشترك بينه وبين المشبه لانا نقول المعنى الذي يستعار أولا للمشبه هو المعنى الحقيقي للمشبه به كالهيكل المخصوص على ما صرح به المصنف لا الوصف المشترك كالشجاع مثلا فانه ثابت للمشبه حقيقة والتحقيق ان الاستعارة تقتضي وجود لازم مشهور له نوع اختصاص بالمشبه به فان وجد ذلك في مدلول الاسم سواء كان علما أو غير علم جاز استعارته والا فلا (قوله فان قيل) حاصل السؤال ان هذا ابني من قبيل زيد أسد وهو ليس باستعارة عند المحققين بل تشبيه بحذف الاداة أي زيد مثل الاسد وهذا مثل ابني وهو لا يوجب العتق بالاتفاق وحاصل الجواب انه ليس من قبيل زيد أسد بل من قبيل الحال ناطقة وهو استعارة بالاتفاق وذلك لان ابني معناه مولود مني ومخلوق من مائي فيكون مشتقا مثل ناطقة ثم أدرج فيه سؤالا آخر وهو أن اتفاق المحققين على أن مثل زيد أسد ليس باستعارة لما فيه من دعوى أمر مستحيل اجماع على أنه يشترط في الاستعارة امكان المعنى الحقيقي كما هو مذهب أبي يوسف ومحمد ولا قائل

اقرارا فيعتق قضاء من غير نية لانه متعين ولا يعتق بقوله يا ابني لانه لاستحضار المنادى بصورة الاسم بلا قصد المعنى فلا تجري الاستعارة لتصحيح المعنى (فان الاستعارة تقع أولا في المعنى وبواسطته في اللفظ) فيستعار أولا الهيكل المخصوص للشجاع ثم بتوسط هذه الاستعارة يستعار لفظ الاسد للشجاع ولاجل ان الاستعارة تقع أولا في المعنى لا تجري الاستعارة في الاعلام الا في اعلام تدل على المعنى كحاتم ونحوه (ويعتق بقوله يا حر لانه موضوع له فان قيل قد ذكر في علم البيان ان زيد أسد ليس باستعارة بل هو تشبيه بغير آلة لانه دعوى أمر مستحيل قصدا لان التصديق والتكذيب يتوجهان الى الخبر وانما يكون استعارة اذا حذف المشبه نحو رأيت أسدا يرمي وان كان هذا مستحيلا أيضا بواسطة القرينة لكن غير مقصود فان القصد الى الرؤية هنا فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة)

اعلم أن الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء لاجل المبالغة في التشبيه مع حذف المشبه لفظا ومعنى فالاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ عندهم فقولهم زيد أسد ليس باستعارة بل تشبيه بغير آلة بناء على الدليل الذي ذكر في المتن فعلى هذا لا يكون هذا ابني استعارة بل يكون تشبيها وفي التشبيه لا يعتق فعلم من هذا انهم لا يجوزون الاستعارة اذا كانت مستلزمة لدعوى أمر مستحيل قصدا فهذا عين مذهبهما الان شرط صحة المجاز امكان المعنى الحقيقي (قلنا هذا في الاستعارة في أسماء الاجناس وتسمى استعارة أصلية لانه يلزم حينئذ قلب الحقائق لا في الاستعارة في المشتقات وتسمى استعارة تبعية نحو نطقت الحال أو الحال ناطقة فان هذا استعارة بالاتفاق ولا يلزم هنا قلب الحقائق وهذا ابني من هذا القبيل) هذا الذي ذكروه وان زيدا أسد ليس باستعارة بناء على أن الاستعارة لا تقع في خبر المبتدأ انما هو مخصوص بالاستعارة في أسماء الاجناس أما الاستعارة في المشتقات فانها تجرى في خبر المبتدأ عند علماء البيان كما يقال الحال ناطقة أي دالة استعير الناطقة للدالة وهذه الاستعارة في خبر المبتدأ لكن ليست في أسماء الاجناس بل في الاسم المشتق فيجوزون هذا في خبر المبتدأ وفرقهم ان الاستعارة في خبر المبتدأ تستلزم قلب الحقائق اذا كان خبر المبتدأ اسم جنس أما اذا كان اسما مشتقا فلا تستلزم قلب الحقائق نحو الحال ناطقة فلا تجوز في أسماء الاجناس وتجوز في المشتقات وهنا خبر المبتدأ وهو ابني اسم مشتق لان معناه مولود مني فتجوز فيه الاستعارة فانه من قبيل قولنا الحال ناطقة واعلم انهم يسمون الاستعارة في أسماء الاجناس استعارة أصلية والاستعارة في الافعال والاسماء المشتقة استعارة تبعية لان الاستعارة انما تقع فيها بتبعية وقوعها في المشتق منه وسيأتي قريبا ويجب أن يعلم ان الجواب الذي أوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان وترك المناقشة على دلائلهم الواهية وذلك ان قولهم زيد أسد ليس باستعارة مع ان قولهم رأيت أسدا يرمي استعارة ليس بقوي والفرق الذي ذكرته في المتن ان زيد أسد دعوى أمر مستحيل قصدا بخلاف رأيت أسدا يرمي لا شك انه فرق واه وما ذكر بعد ذلك أن في أسماء الاجناس لا تجرى الاستعارة في خبر المبتدأ وتجرى في الاسماء المشتقة أضعف من الاول وفرقهم ان الاول يفضي الى قلب الحقائق دون الثاني أوهن من نسج العنكبوت لان قولهم الحال ناطقة ليس في الاستحالة أدنى من قولهم زيد أسد فما الذي أوجب ان أحدهما استعارة والآخر ليس باستعارة وانما لم أذكر هذه الاعتراضات في المتن لعدم الاحتياج اليها فان قولهم الحال ناطقة لما كانت استعارة بالاتفاق علم أن امكان المعنى الحقيقي لا يشترط لصحة المجاز وعلى تقدير تسليم الفرق بين المشتقات وأسماء الاجناس قولهم هذا ابني من قبيل المشتقات فتصح فيه الاستعارة بلا اشتراط امكان

بالفرق بين الاستعارة والمجاز المرسل فيكون المجاز خلفا في الحكم لا في التكلم وأشار الى الجواب بانهم متفقون على ان مثل الحال ناطقة استعارة مع استحالة المعنى الحقيقي وهو ثبوت النطق للحال فعلم أن امكان المعنى الحقيقي ليس بشرط في المجاز على الاطلاق وهذا يمكن أن يجعل معارضة وأن يجعل منعا مع السند (قوله اعلم ان الاستعارة عند علماء البيان ادعاء معنى الحقيقة في الشيء) ميل الى المذهب المرجوح كما بينا والمحققون على انها عبارة عن ذكر المشبه به وارادة المشبه مدعيا دخول المشبه في جنس المشبه به بجعل افراده قسمين متعارفا وغير متعارف مع نصب قرينة مانعة عن ارادة المتعارف ولا يخفى أن ادعاء معنى الحقيقة مع نصب القرينة المانعة عن ارادة معنى الحقيقة أمران متدافعان (قوله فهذا عين مذهبهما) فيه بحث لان الشرط على هذا عدم القصد الى دعوى أمر مستحيل وعندهما عدم الاستحالة فاين أحدهما عن الآخر (قوله ويجب أن يعلم ان الجواب الذي أوردته في المتن انما هو على تقدير تسليم زعم علماء البيان) قد تقرر في علم البيان ان نحو رأيت أسدا يرمي من باب الاستعارة بخلاف زيد أسد فان المحققين على انه تشبيه بليغ لا استعارة وان نحو الحال ناطقة بكذا من باب الاستعارة بالاتفاق ففهم المصنف من ذلك أن الاستعارة لا تجرى في خبر المبتدأ الا اذا كان مشتقا وبين الفرق بين نحو زيد أسد ونحو رأيت أسدا يرمي بان الاول يشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا اذ التصديق والتكذيب انما يتوجهان الى الخبر الذي قصد المتكلم اثباته أو نفيه لان التصديق هو الحكم بمطابقة الخبر للواقع والتكذيب بخلافه فيتصف الخبر بكونه محالا أو مستقيما فيفتقر نحو زيد أسد الى تقدير أداة التشبيه ليخرج عن الاستحالة الى الاستقامة بخلاف نحو رأيت أسدا يرمي فانه وان اشتمل على اثبات الاسدية لزيد لكنه لم يقع قصدا بل القصد انما هو الى اثبات الرؤية فلا يفتقر الى تقدير أداة التشبيه للتصحيح وبين الفرق بين ما اذا كان الخبر جامدا او بين ما اذا كان مشتقا بان الاول يشتمل على قلب الحقائق وهو جعل حقيقة الانسان حقيقة الاسد بخلاف الثاني فانه لا يشتمل الا على اثبات وصف للحقيقة التي ليس بثابت لها ثم اعترض بان الفرق الاول ضعيف لان الكلام المشتمل على المحال باطل سواء قصد أولم يقصد فلا بد من التأويل ولان الاستعارة ربما تشتمل على دعوى أمر مستحيل قصدا مثل رمى أسد وتكلم بدر ولان المحال ربما يجوز ادعاؤه لاغراض واعتبارات لطيفة مع نصب القرينة المانعة على عدم ارادة ثبوته في الواقع و بان الفرق

بين الجامد والمشتق أضعف من الفرق الاول لانه ربما يفرق بين مايثبت ضمنا و بين مايثبت قصدا لكن اثبات المحال باطل قطعا من غير فرق بين الجامد والمشتق وماذكر من لزوم قلب الحقائق فى الاول دون الثانى فى غاية الضعف لظهور ان استحالة نطق الحال ليست أدنى من استحالة أسدية الانسان سواء سمى قلب الحقائق أولم يسم على ان انقلاب الحقائق معناه عند المحققين انقلاب واحد من الواجب والممكن والممتنع الى الآخر ولاشك ان نطق الحال ممتنع فاثباته يكون جعل الممتنع ممكنا هذا تقرير كلام المصنف وأنا أطلعك على حقيقة الحال بان أحكى لك كلام علماء البيان فى هذا المقام اعلم ان الاستعارة عندهم انما تطلق حيث يستعمل المشبه به فى المشبه و يجعل الكلام خلواعن المشبه صالحا لان يراد به المشبه به لولا القرينة حتى لو كان المشبه مذكورا لفظا كما فى زيد أسد ولقينى منه أسد أولقيت به أسدا أوتقديرا مثل أسد فى مقام الاخبار عن زيد لم يسم استعارة ولااعتبار بكونه خبرمبتدأ أوغيرذلك حتى ذهبوا الى ان قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر بواسطة قوله من الفجر خرج من باب الاستعارة الى باب التشبيه ففى مثل زيد أسد يجب أن يحمل على حذف أداة التشبيه لامتناع حمل الاسد على زيد وأمانحو قولهم الحال ناطقة ونطقت الحال بكذا فاستعارة قطعا لان المشبه متروك بالكلية وهو الدلالة التى شبهت بنطق الناطق فلا تعلق له بمثل زيد أسد ثم لايخفى ان هذا ابنى من قبيل زيد أسد لامن قبيل الحال ناطقة لانه لاحاجة الى تأويل الابن بالمشتق ولان مبناه على تشبيه العبد بالابن فى ثبوت العتق له لاعلى تشبيه العتق بالبنوة لتكون استعارة تبعية الاان علماء الاصول يسمون مثله مجازا كما هو مصطلح بعض أهل البيان ونحن نقول هواستعارة بتفسير الجمهور أيضا لكونه مستعملا فى المشبه المتروك وهو الرجل الشجاع لافى معناه الحقيقى ليفتقر الى تقدير أداة التشبيه بدليل قولهم زيد أسد على أى مجترئ صائل والطير أغربة عليه أى باكية ونحن قد لخصنا ذلك فى شرح التلخيص فهذا ابنى معناه هو معتق من حين ملكته كالابن فترك المشبه وأطلق عليه اسم المشبه به (قوله مسئلة) المجاز المقترن بشئ من أدلة العموم كالمعرف باللام ونحوه لاخلاف فى انه لايعم جميع مايصلح له اللفظ من أنواع المجاز كالحلول والسببية والجزئية ونحو ذلك أما اذا استعمل باعتبار أحد الانواع كلفظ الصاع المستعمل فيما يحله فالصحيح انه يعم جميع أفراد ذلك المعنى لماسبق من أن هذه الصيغ لعمومه من غير تفرقة بين كونها مستعملة فى المعانى الحقيقية أو المجازية وقد يستدل بان عموم اللفظ انما هو لما يلحق به من الدلائل لالكونه حقيقة والالكان كل حقيقة عاما والجواب انه يجوز أن يكون المؤثر هو المجموع ولايلزم من عدم تأثير الحقيقة وحدها أن لايكون لها دخل فى التأثير ولوسلم فيجوز أن يكون القابل هو الحقيقة دون المجاز أو يكون المجاز مانعا ونقل عن بعض الشافعية انه لايعم حتى اذا أريد المطعوم اتفاقا لايثبت غيره من المكيلات لان المجاز ضرورى والضرورة تندفع بارادة بعض الافراد فلايثبت الكل كالمقتضى وأجيب بانه ان أريد الضرورة من جهة المتكلم فى الاستعمال بمعنى انه لم يجد طريقا لتأدية المعنى سواه فممنوع لجواز أن يعدل الى المجاز لاغراض سيذكرها مع القدرة على الحقيقة ولان للمتكلم فى أداء المعنى طريقين أحدهما حقيقة والآخر مجاز يختار أيهما شاء بل فى طريق المجاز من لطائف الاعتبارات ومحاسن الاستعارات الموجبة لزيادة البلاغة فى الكلام أى علو درجته وارتفاع طبقته ماليس فى الحقيقة ولان المجاز واقع فى كلام من يستحيل عليه العجز عن استعمال الحقيقة والاضطرار الى استعمال المجاز وان أريد الضرورة من جهة الكلام والسامع بمعنى انه لما تعذر العمل بالحقيقة وجب الحمل على المجاز ضرورة لئلا يلزم الغاء الكلام واخلاء اللفظ عن المرام فلانسلم ان الضرورة بهذا المعنى تنافى العموم فانه يتعلق بدلالة اللفظ وارادة المتكلم فعند الضرورة الى حمل اللفظ على معناه المجازى يجب أن يحمل على ماقصده المتكلم واحتمله اللفظ بحسب القرينة ان عاما فعام وان خاصا

المعنى الحقيقى (*مسئلة قال بعض الشافعية لاعموم للمجاز لانه ضرورى يصار اليه توسعة فيقدر بقدر الضرورة قلنا لاضرورة فى استعماله) لانه انما يستعمل لاجل الداعى الذى يأتى من بعد واذا لم تكن الضرورة التردد فى استعماله بل يكون معنى الضرورة انه اذا استعمل اللفظ يجب ان يحمل على المعنى الحقيقى فاذا لم يمكن فعلى المجازى فهذه الضرورة لاتنافى العموم بل العموم انما يثبت ان استعمله المتكلم وأراد به المعنى العام ولامانع لهذا لانه ماوجد فى الاستعمال ضرورة (وهو أحد نوعى الكلام بل فيه من البلاغة ماليس فى الحقيقة وهوفى كلام الله تعالى كثير كقوله تعالى يريد أن ينقض فاقامه وقوله تعالى لماطغى الماء والله متعال عن العجز والضرورات نظيره قوله عليه السلام لاتبيعوا الدرهم بالدرهمين ولا الصاع بالصاعين وقد أريد به الطعام اجماعا فلايشمل غيره عنده) ذكر الصاع وأراد به مافيه من الطعام بطريق اطلاق اسم المحل على الحال

خاص بخلاف المقتضى فانه لازم عقلي غير ملفوظ فيقتصر منه على مايحصل به صحة الكلام من غير اثبات للعموم الذي هو من صفات اللفظ خاصة فان قيل قد سبق ان العموم انما هو بحسب الوضع دون الاستعمال والمجاز بالنسبة الى المعنى المجازي ليس بموضوع قلنا المراد بالوضع أعم من الشخصي والنوعي بدليل عموم النكرة المنفية ونحوها والمجاز موضوع بالنوع واعلم ان القول بعدم عموم المجاز مما لم نجده في كتب الشافعية ولا يتصور من أحد نزاع في صحة قولنا جاءني الاسود الرماة الا زيدا وتخصيصهم الصاع بالمطعوم مبني على ماثبت عندهم من علية الطعم في باب الربا لاعلى عدم عموم المجاز ومع ذلك فالتعليل بكونه ضروريا من جهة المتكلم على ماهو المسطور في كتب القوم مما لا يعقل أصلا لجواز أن لا يجد المتكلم لفظا يدل على جميع افراد مراده بالحقيقة فيضطر الى المجاز فكما يتصور الاضطرار الى المجاز لاجل المعنى الخاص فكذا لاجل المعنى العام وانما يلائمه بعض الملاءمة الضرورة من جانب السامع لتصحيح الكلام على مامر (قوله مسئلة) لانزاع في جواز استعمال اللفظ في معنى مجازي يكون المعنى الحقيقي من أفراده كاستعمال الدابة في مايدب على الارض ووضع القدم في الدخول ولا في امتناع استعماله في المعنى الحقيقي والمجازي بحيث يكون اللفظ بحسب هذا الاستعمال حقيقة ومجازا أما اذا اشترط في المجاز قرينة مانعة من ارادة الموضوع له فظاهر وأما اذا لم يشترط فلان اللفظ موضوع للمعنى الحقيقي وحده فاستعماله في المعنيين استعمال في غير ماوضع له فعلى تقدير صحة هذا الاستعمال فهو مجاز بالاتفاق وانما النزاع في أن يستعمل اللفظ ويراد في اطلاق واحد معناه الحقيقي والمجازي معا بان يكون كل منهما متعلق الحكم مثل أن تقول لاتقتل الاسد أو الاسدين أو الاسود وتريد السبع والرجل الشجاع أحدهما من حيث انه نفس الموضوع له والآخر من حيث انه متعلق به بنوع علاقة وان كان اللفظ بالنظر الى هذا الاستعمال مجازا والتحقيق انه فرع استعمال المشترك في معنييه فان اللفظ موضوع للمعنى المجازي بالنوع فهو بالنظر الى الوضعين بمنزلة المشترك فمن جوز ذلك جوز هذا ومن لا فلا وأما ارادة المعنيين في الكناية على ماصرح به في المفتاح فليست من هذا القبيل لما عرفت ان مناط الحكم انما هو المعنى الثاني لايقال المعنى الحقيقي جزء من مجموع المعنى الحقيقي والمجازي فيجوز ذلك في جميع الصور باعتبار اطلاق اسم البعض على الكل لانا نقول هو مشروط بان يكون الكل موجودا متحققا له اسم واحد لازما للجزء بمعنى انتقال الذهن من الجزء اليه كالانسان المركب من الرقبة وغيرها والمجموع المركب من الانسان والاسد ليس كذلك بل هو اعتباري محض وبالجملة لم يثبت في اللغة اطلاق لفظ الارض على مجموع السماء والارض ولفظ الانسان على الآدمي والسبع ثم الحق ان امتناع استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي انما هو من جهة اللغة اذ لم يثبت ذلك والقوم يستدلون على امتناعه عقلا بوجوه الاول أن المعنى الحقيقي متبوع والمجازي تابع على مامر والتابع مرجوح بالنسبة الى المتبوع فلا يعتد به ولا يدخل تحت الارادة مع وجود الراجح الثاني ان المعنى الموضوع له بمنزلة المحل للفظ والشيء الواحد في حالة واحدة لايكون مستقرا في محل ومتجاوزا اياه الثالث انه يلزم ارادة الموضوع له لمكان المعنى الحقيقي وعدم ارادته للعدول عنه الى المعنى المجازي وهو محال والرابع أن الحقيقة توجب الاستغناء عن القرينة والمجاز يوجب الاحتياج اليها وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات الخامس أن اللفظ للمعنى بمنزلة اللباس للشخص فيمتنع استعماله لمعنيين هو حقيقة لاحدهما مجاز للآخر كما يمتنع استعمال الثوب الواحد بطريق الملك والعارية بل كما يمتنع اكتساء شخصين ثوبا واحدا في آن واحد يلبسه كل واحد منهما بتمامه على انه ملك لاحدهما وعارية للآخر والكل ضعيف أما الاول فلانه لانزاع في رجحان المتبوع اذا دار اللفظ بين المعنيين وانما الكلام فيما اذا قامت القرينة على ارادة التابع أيضا مثل رأيت أسدين يرمي أحدهما ويفترس الآخر ولا خفاء في جواز ارادة التابع فقط بمعونة القرينة

(مسئلة لايراد من اللفظ الواحد معناه الحقيقي والمجازي معا لرجحان المتبوع على التابع

فلا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق اذا أوصى لمواليه ولا يراد غير الخمر بقوله عليه السلام من شرب الخمر فاجلدوه ولانه اريد بها ما وضعت له ولا المس باليد بقوله تعالى أو لامستم النساء لان الوطء وهو المجاز مراد بالاجماع) اعلم أن لفظ المولى حقيقة فى المولى الاسفل وهو المعتق مجاز فى معتق المعتق فاذا أوصى لمواليه لا يستحق معتق المعتق مع وجود المعتق وكذا اذا أوصى لاولاد فلان او لابنائه وله بنون و بنو بنين فالوصية لابنائه دون بنى بنيه أما دخول بنى البنين فى الامان فى قوله آمنونا على أولادنا فلان الامان لحقن الدم فيبتنى على الشبهات وفى هذه المسئلة روايتان (ولا يجمع بينهما بالحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا فى لا يضع قدمه فى دار فلان لانه مجاز عن لا يدخل فيحنث كيف دخل فهذا من باب عموم المجاز) اعلم انه ذكر ههنا مسائل ترى أى انا جمعنا فيها بين الحقيقة والمجاز أولها اذا حلف لا يضع قدمه فى دار فلان يحنث اذا دخل حافيا أو متنعلا أو راكبا

فضلا عن ارادته مع ارادة المتبوع وأما الثانى فلانه لا معنى لاستعمال اللفظ فى المعنى الا ارادته عند اطلاق اللفظ من غير تصور استقراره وحلوله فى المعنى وأما الثالث فلانا لا نسلم ان ارادة غير الموضوع له توجب العدول عن ارادة الموضوع له لم لا يجوز أن يراد المجموع ويكون كل منهما داخلا تحت المراد واما الرابع فلان استغناء الحقيقة عن القرينة معناه ان المعنى الحقيقى يفهم بلا قرينة وهو لا ينافى نصب القرينة على ارادة المعنى المجازى أيضا وان اريد أن المجاز يفتقر الى قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فبينا فى الحقيقة فقد عرفت أن محل النزاع انما هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى لا كون اللفظ حقيقة ومجازا معا والمشروط بالقرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقى هو كون اللفظ مجازا لا ارادة المعنى المجازى أى الذى يتصل بالمعنى الحقيقى بنوع علاقة فان ذلك عين النزاع فان قيل فاللفظ فى المجموع مجاز والمجاز مشروط بالقرينة المانعة عن ارادة الموضوع له فيكون الموضوع له مرادا وغير مراد وهذا محال قلنا الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فيجب قرينة دالة على انه وحده ليس بمراد وهى لا تنافى كونه داخلا تحت المراد واما الخامس فلانه ان كان اثباتا للحكم بطريق القياس فباطل لان الامتناع فى المقيس عليه مبنى على ان استعمال الثوب الواحد فى حالة واحدة بطريق الملك والعارية محال شرعا وحصول الشخصين فى مكان واحد يشغله كل واحد منهما بتمامه محال عقلا فمن أين يلزم منه استحالة اطلاق اللفظ وارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا وان كان توضيحا وتمثيلا للمعقول بالمحسوس فلابد من الدليل على استحالة ارادة المعنيين فانها ممنوعة ودعوى الضرورة فيها غير مسموعة على أنا لا نجعل اللفظ عند ارادة المعنيين حقيقة ومجازا ليكون استعماله فيهما بمنزلة استعمال الثوب بطريق الملك والعارية بل نجعله مجازا قطعا لكونه مستعملا فى المجموع الذى هو غير الموضوع له (قوله فلا يستحق) أورد فى المتن من فروع الاصل المذكور ثلاثة لانه اما أن يتحقق ارادة المجاز فيمتنع ارادة الحقيقة كالملامسة فى قوله تعالى أو لامستم النساء أريد بها الوطء مجازا بالاجماع حتى حل للجنب التيمم فلا يراد المس باليد فان قيل لا اجماع مع مخالفة ابن مسعود رضى الله تعالى عنه فعنده المراد بها المس باليد ولا صحة لتيمم الجنب قلنا أراد اجماع من بعد الصحابة بل اجماع الائمة الاربعة وفيه بحث لان منهم من حملها على المس باليد وجوز تيمم الجنب بدليل آخر لا يقال هو مخالف لاجماع الصحابة رضى الله تعالى عنهم على أن المراد الوطء ويحل تيمم الجنب أو المس باليد ولا يحل ذلك لانا نقول لا نسلم أن مثل ذلك مخالف للاجماع وانما يكون لو رفع أمرا متفقا عليه وعدم القول بان المراد المس باليد مع جواز التيمم ليس قولا بالعدم حتى يمتنع مخالفته واما أن يتحقق ارادة الحقيقة فلا يراد المجاز وذلك اما فى مفرد كالخمر اذا أريد بها حقيقتها فلا يراد غيرها من المسكرات بعلاقة المشابهة فى مخامرة العقل وانما يجب الحد فى السكر منها بدليل آخر من اجماع أو سنة فان قيل لم لا يجوز أن يراد بالملامسة مطلق اللمس الشامل للوطء وغيره وبالخمر مطلق ما يخامر العقل فيثبت الحكم فى الجميع بطريق عموم المجاز قلنا لانه يتوقف على القرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى وحده ولا قرينة ولو سلم فخارج عن المبحث واما فى نسبة كما اذا أوصى لمواليه بشئ وله معتق ومعتق معتق يستحق الاول لان مولى زيد مثلا حقيقة فى معتقه لان اضافة المشتق تفيد اختصاص معناه بالمضاف اليه باعتبار مفهومه مثلا مكتوب زيد ما يختص به باعتبار مكتوبيته له مجاز فى معتق معتقه لوجود الملابسة وهى كون زيد سببا لعتقه فى الجملة وأما لفظ المولى فحقيقة فى المعتق سواء أعتقه حر الاصل أو غيره فهو ليس بمجاز فى معتق المعتق على ما يتوهم من ظاهر عبارة المصنف وانما سمى المعتق الاول أسفل لانه أصل والفروع أعالى للاصول كأغصان الشجرة والاظهر أنه يسمى أسفل بالنسبة الى المعتق اسم فاعل حيث سمى المولى الأعلى (قوله وكذا اذا أوصى) يريد أن لفظ الابن أو الولد المضافين الى شخص حقيقة فى أبنائه وأولاده الصلبية مجاز فى ابن الابن فلو أوصى لابنائه وله ذكور واناث يستحق الذكور

والدخول حافيا معناه الحقيقي والباقي بطريق المجاز فقوله في لايضع متعلق بقوله لاجمع بينهما وانما حملناه على المعنى المجازي لان معناه الحقيقي مهجور اذليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وفي العرف صار عبارة عن لايدخل (وكذا) أي من باب عموم المجاز قوله (لايدخل في دار فلان يراد به نسبة السكنى)

أي يراد بطريق المجاز بقوله دار فلان كون الدار منسوبة الى فلان نسبة السكنى اما حقيقة واما دلالة حتى لو كانت ملك فلان ولايكون فلان ساكنا فيها يحنث بالدخول فيها (وهي تعم الملك والاجارة والعارية لانسبة الملك حقيقة وغيرها مجازا) أي لايراد نسبة الملك بطريق الحقيقة وغيرها أي الاجارة والعارية بطريق المجاز (حتى يلزم الجمع بينهما) أي بين الحقيقة والمجاز (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث في قوله ولاجمع بينهما بالحنث (اذا قدم نهارا أو ليلا في قوله امرأته كذا يوم يقدم زيد لانه يذكر للنهار وللوقت كقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره) صورة المسئلة أنه اذا قال لامرأته أنت طالق يوم يقدم زيد يحنث ان قدم نهارا أو ليلا فاليوم حقيقة في النهار مجاز في الليل فيلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز فقوله لانه يذكر دليل على قوله ولا بالحنث والهاء في لانه يرجع الى اليوم والمراد باليوم في الآية الوقت فاليوم حقيقة في النهار وكثيرا ما يراد به الوقت مجازا فاحتجنا الى ضابط يعرف به في كل موضع ان المراد باليوم النهار أو مطلق الوقت والضابط هو قوله (فاذا تعلق بفعل ممتد فللنهار وبغير ممتد فللوقت لان الفعل اذا نسب الى ظرف الزمان بغير في يقتضي كونه) أي كون ظرف الزمان (معيارا له) أي للفعل والمراد بالمعيار ظرف لايفضل عن المظروف كاليوم للصوم وهذا البحث كله يأتي في كلمة في في فصل حروف المعاني (فان امتد الفعل امتد المعيار فيراد باليوم النهار) لان النهار أولى (وان لم يمتد) أي الفعل (كوقوع

خاصة عنده والذكور والاناث عندهما وهو أحد قولي أبي حنيفة رحمه الله تعالى وان كانت له اناث خاصة فلا شئ لهن وان كان له أبناء وبنو أبناء يستحق الابناء خاصة عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى عملا بالحقيقة وعندهما الجميع عملا بعموم المجاز حيث يطلق الابناء عرفا على الفريقين وان أوصى لاولاده فالذكور والاناث الصلبية مختلطة أو منفردة وان كان له أولاد وأولاد ابن فعنده يستحق الصلبية خاصة وعندهما الجميع وقيل الصلبيات خاصة بالاتفاق لان الاولاد لايطلق عرفا على أولاد الابن بخلاف الابناء فان قيل لو قال الكفار آمنونا على أولادنا فآمنوهم ولهم أبناء وبنو أبناء ينبغي أن لايشمل الامان بني الابناء عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما هو رواية القياس لكنه يشملهم عنده في رواية الاستحسان فالجواب أن شمول الامان اياهم ليس من جهة تناول اللفظ بل من جهة ان الامان لحقن الدم وهو مبني على التوسع اذ الانسان بنيان الرب فنبتني على الشبهات واسم الابناء قد يتناول جميع الفروع مثل بني آدم وبني هاشم فجعل مجرد صورة الاسم شبهة أثبت بها الامان لكن فيما هو تابع في الخلقة وفي اطلاق الاسم بخلاف ما اذا آمنوهم على الآباء والامهات فانه لايتناول الاجداد والجدات لانهم وان كانوا تبعا في تناول الاسم لكنهم أصول خلقة فلا يدخلون بالدليل الضعيف الذي هو ظاهر الاسم لان الاصالة الخلقية تعارضه وعلى هذا تكون حرمة نكاح الجدات بالاجماع لابان لفظ الامهات يتناولها (قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي) لان وضع الشئ في الشئ أن يجعل الثاني ظرفا له بلا واسطة كوضع الدرهم في الكيس والكيس في البيت والمعنى الحقيقي ههنا مهجور اذ لو اضطجع ووضع القدمين في الدار بحيث يكون باقي جسده خارج الدار لايقال عرفا انه وضع القدم في الدار وهذا معنى قوله اذليس المراد أن ينام ويضع القدمين في الدار وباقي الجسد يكون خارج الدار وليس معناه ان خروج باقي الجسد شرط في حقيقة وضع القدم ولفظ ينام ليس على حقيقته كما لايخفى فان قلت فالدخول غير معتبر في حقيقة وضع القدم فكيف يصح قوله والدخول حافيا معناه الحقيقي قلت أراد أنه من افراد معناه الحقيقي بمعنى أنه اذا دخل حافيا صح أن يقال حقيقة أنه وضع القدم في الدار بخلاف ما اذا دخل متنعلا أو راكبا فان قلت قد صرح في المبسوط والمحيط بان الدخول ماشيا حقيقة غير مهجورة حتى لو نواه لم يحنث بالدخول راكبا قلت كأن المراد أنه صار حقيقة عرفية في الدخول ماشيا وهي غير مهجورة بخلاف الحقيقة اللغوية أعني وضع القدم سواء كان مع الدخول أو بدونه حتى لو وضع القدم بلا دخول لم يحنث ذكره قاضيخان لكن ظاهر قوله وفي العرف صار عبارة عن لايدخل مشعر بان وضع القدم حقيقة عرفية في مطلق الدخول (قوله يراد به) أي بكون الدار مضافة الى فلان نسبة السكنى بدلالة العادة وهو ان الدار لاتعادي ولاتهجر لذاتها بل لبعض ساكنها الا أن السكنى قد تكون حقيقة وهو ظاهر وقد تكون دلالة بان تكون الدار ملكا له فيتمكن من السكنى فيها فيحنث بالدخول في دار تكون ملكا لفلان ولايكون هو ساكنا فيها سواء كان غيره ساكنا فيها أولا لقيام دليل السكنى التقديري وهو الملك صرح به في الخانية والظهيرية لكن ذكر شمس الائمة انه لو كان غيره ساكنا فيها لايحنث لانقطاع النسبة بفعل غيره (قوله فاذا تعلق بفعل ممتد) هو ما يصح تقديره بمدة مثل لبست الثوب يومين وركبت الفرس يوما بخلاف قدمت يومين ودخلت ثلاثة أيام وفيه اشارة الى ان المعتبر في

الامتداد وعدمه هو الفعل الذى تعلق به اليوم لا الفعل الذى أضيف اليه اليوم وذلك لان اليوم حقيقة فى النهار فلا يعدل عنه الا عند تعذره وذلك فيما اذا كان الفعل الذى تعلق به اليوم غير ممتد لان الفعل المنسوب الى ظرف الزمان بواسطة تقدير فى دون ذكره يقتضى كون الظرف معيارا له غير زائد عليه مثل صمت الشهر يدل على صوم جميع أيامه بخلاف صمت فى الشهر فاذا امتد الفعل امتد الظرف ليكون معيارا له فيصح حمل اليوم على حقيقته وهو ما امتد من الطلوع الى الغروب واذا لم يمتد الفعل لم يمتد الظرف لان الممتد لا يكون معيار الغير الممتد فحينئذ لا يصح حمل اليوم على النهار الممتد بل يجب ان يكون مجازا عن جزء من الزمان لا يعتبر فى العرف ممتدا وهو الآن سواء كان من النهار أو من الليل بدليل قوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره فان التولى عن الزحف حرام ليلا كان أو نهارا ولان مطلق الآن جزء من الآن اليومى وهو جزء من اليوم فيكون مطلق الآن جزأ من اليوم فتتحقق العلاقة وكلام المحيط مشعر بان اليوم مشترك بين مطلق الوقت و بين بياض النهار الا أن المتعارف استعماله فى مطلق الوقت اذا قرن بفعل لا يمتد وفى بياض النهار اذا قرن بفعل ممتد واستعمال الناس حجة يجب العمل بها فان قلت قد وقع فى كلام كثير من المشايخ ما يدل على ان المعتبر هو المضاف اليه حيث قالوا فى مثل أنت طالق يوم أتزوجك أو أكلمك ان التزوج أو التكلم لا يمتد وكذا وقع فى الجامع الصغير وايمان الهداية قلت هو من تسامحاتهم حيث لم يختلف الجواب لتوافق المتعلق به والمضاف اليه فى الامتداد وعدمه وأما اذا اختلفا فى مثل أمرك بيدك يوم يقدم زيد فقد اتفقوا على أن المعتبر هو ما تعلق به الظرف لا ما أضيف اليه حتى لو قدم ليلا لا يكون الامر بيدها الا ان كون الامر بيدها مما يمتد فان قلت التكلم مما يقبل التقدير بالمدة فكيف جعلوه غير ممتد قلت امتداد الاعراض انما هو بتجدد الامثال كالضرب والجلوس والركوب فما يكون فى المرة الثانية مثلها فى الاولى من كل وجه فجعل كالعين الممتد بخلاف الكلام فان المتحقق فى المرة الثانية لا يكون مثله فى المرة الاولى فلا يتحقق تجدد الامثال فان قلت كما ان اليوم ظرف للفعل المتعلق به كذلك هو ظرف للفعل المضاف اليه فيجب امتداده بامتداده وعدمه بعدم امتداده فيحمل على الآن عند عدم امتداد المضاف اليه قلت هو ظرف له من حيث المعنى الا أنه لم يتعلق به بتقدير فى كما فى صمت الشهر حتى يلزم كون الظرف معيارا له فيوم يقدم زيد بمنزلة اليوم الذى يقدم فيه زيد ويوم يركب زيد بمنزلة اليوم الذى يركب فيه ويكفى فى ذلك وقوع الفعل فى جزء من أجزاء اليوم وقد يجاب بان ظرفيته للعامل قصدية لا ضمنية وحاصلة لفظا ومعنى لا مقتصرة على المعنى بخلاف المضاف اليه فاعتبار العامل أولى عند اختلافهما بالامتداد وعدمه وما ذكره المصنف من الدليل يتضمن الجواب عن هذا السؤال وعما قيل سلمنا أن امتداد الفعل يقتضى امتداد الظرف وعدمه يقتضى عدمه لكن من أين يلزم فى الاول حمله على بياض النهار وفى الثانى على مطلق الوقت فان قلت كثيرا ما يمتد الفعل مع كون اليوم لمطلق الوقت مثل اركبوا يوم يأتيكم العدو وأحسنوا الظن بالله يوم يأتيكم الموت و بالعكس مثل أنت طالق يوم نصوم وأنت حر يوم تنكسف الشمس قلت الحكم المذكور انما هو عند الاطلاق والخلو عن الموانع ولا يمتنع مخالفته بمعونة القرائن كما فى الامثلة المذكورة على أنه لا امتناع فى حمل اليوم فى الاول على بياض النهار ويعلم الحكم فى غيره بدليل العقل وفى الثانى على مطلق الوقت ويحصل التقييد باليوم من الاضافة كما اذا قال أنت طالق حين يقوم أو حين تنكسف الشمس فان قيل كيف جعل التخيير والتفويض مما يمتد والطلاق والعتاق مما لا يمتد مع أنه ان أريد انشاء الامر وحدوثه فهو غير ممتد فى الكل وان أريد كونها مخيرة ومفوضة وهو ممتد فكذا كونها مطلقة وكون العبد معتقا ممتد قلنا أريد فى الطلاق والعتاق وقوعهما لانه لا فائدة فى تقييد كون الشخص مطلقا أو معتقا بالزمان لانه لا يقبل التوقيت بالمدة وفى التخيير والتفويض كونها مخيرة ومفوضة لانه يصح أن يكون يوما أو يومين أو أكثر ثم ينقطع فيفيد توقيته بالمدة

الطلاق هنا) أى فى قوله أنت طالق يوم يقدم زيد (لا يمتد المعيار فيراد به الآن) اذ لا يمكن ارادة النهار باليوم فيراد به مطلق الآن ولا يعتبر كون ذلك الآن جزأ من النهار لقوله تعالى ومن يولهم يومئذ دبره ولان العلاقة موجودة بين معناه الحقيقى ومطلق الآن سواء كان ذلك الآن جزأ من النهار أو من الليل (ولا بالحنث) عطف على قوله بالحنث الذى سبق (باكل الحنطة وما يتخذ منها عندهما فى لا يأكل من هذه الحنطة

لأنه يراد باطنها عادة فيحنث بعموم المجاز ولا يرد قول أبي حنيفة ومحمد) رحمهما الله تعالى اى على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز (فمين قال لله على صوم رجب ونوى به اليمين انه نذر و يمين) هـذا مقول القول (حتى لولم يصم يجب القضاء) لكونه نذرا (والكفارة) لكونه يمينا فهذه ثمرة الخلاف واذا كان نذرا و يمينا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز لأن هذا اللفظ حقيقة فى النذر مجاز فى اليمين (لأنه نذر بصيغته يمين بموجبه) هـذا دليل عـلى قوله ولا يرد ثم أثبت انه يمين بموجبه بقوله (لأن ايجاب المباح يوجب تحريم ضده وتحريم الحـلال يمين لقوله تعالى قـد فرض الله لـكم تحلة أيمـانـكم كمان شراء القريب شراء بصيغته تحرير بموجبه) فالحاصل أن هـذا ليس جمعا بـين الحقيقة والمجاز بل الصيغة موضوعـة للنذر وموجب هذا الـكلام اليمين والمراد بالموجب اللازم المتأخر فدلالة اللفظ على لازمه لاتكون مجازا كمان لفظ الاسد اذا أريد به الهيكل المخصوص يدل على الشجاعة التى هى لازمة للاسد بطريق الالتزام ولا يكون مجازا وانمـا المجاز هو اللفظ الذى استعمـل و يراد به لازم الموضوع له من غـير ارادة الموضوع له وهنا وقع فى خاطرى اشكال وهو قوله (يرد عليه انه ان كان هـذا موجبـه يكون يمينا وان لم ينو) أى اليمين كما اذا اشـترى القريب يعتق عليه وان لم ينو (وان لم يكن موجبه يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز و يمكن أن يقال) فى جواب هـذا الاشـكال (لا جمع بينهما فى الارادة) لأنه نوى اليمين ولم ينو النذر (لـكنه يثبت النذر بصيغته واليمين بارادته) لأن الـكلام موضوع للنذر وهو انشاء فيثبت الموضوع له وان لم ينو وحقيقة هذا الجواب أنا نسلم أن اليمين هو المعنى المجازى لـكن فى الانشاآت يمكن أن يثبت للـكلام المعنى الحقيقى والمجازى فالحقيـقى لمجرد الصـيغة سواء أراد أو لم يرد والمجازى ان أراد فهذه المسئلة تنقسم أقساما فان لم ينو شيئا أو نوى النذر فقط أو نوى النذر مع نفى اليمين كان نذرا فقط عمـلا بالصـيغة وان نواهمـا أو نوى اليمين فقط

فان قلت ذكر فى الجامع الصغير أنه لو قال أمرك بيدك اليوم وغدا دخلت الليلة قلت ليس مبنيا على ان اليوم لمطلق الوقت بل على انه بمنزلة أمرك بيدك يومين وفى مثله يستتبع اسم اليوم الليلة بخـلاف ما اذا قال أمرك بيدك اليوم وبعد غد فان اليوم المنفرد لا يستتبع ما بازائه من الليل (قوله لانه يراد باطنها) أى ما فى الحنطة من الاجزاء يقال فلان يأكل الحنطة أى طعامه من أجزاء الحنطة وأكل ما فى الحنطة يعم أكل عينها وأكل ما يتخـذ منها من الخبز ونحوه دون السويق فانه عنـدهما جنس دون جنس الدقيق وقيل يحنث به عنـد محمد رحمه الله تعالى وأما حقيقة أكل الحنطة فهو ان يقع الاكل على نفس الحنطة بان يضعها فى الفم فيمضغها (قوله لله على صوم رجب) وقع فى عبارة فخر الاسـلام رحمه الله تعالى غير منون للعلمية والعدل عن الرجب لان المراد رجب بعينه أى الذى يأتى عقيب اليمين والمسئلة على ستة أوجه لان القائل اما ان لا ينوى شيئا أو ينوى النذر مع نفى اليمـين أو بدونه أو ينوى اليمـين مع نفى النذر أو بدونه أو ينوى النذر واليمين جميعا فالثـلاثة الاول نذر بالاتفاق والرابع يمين بالاتفاق وفى الاخيرين خـلاف واليهما الاشارة فى أول هـذه المسئلة بقوله ونوى اليمـين أى مع نية النذر أو من غـير تعرض له بالنفى والاثبات فعند أبى يوسف رحمه الله تعـالى الخامس يمين والسادس نذر وعندهمـا كلاهما نذر و يمين وهما معنيان مختلفان فوجب الاول الوفاء بالملتزم والقضاء عنـد الفوت لا الـكفارة وموجب الثانى المحافظة على البر والـكفارة عند الفوت لا القضاء واللفظ حقيقـة فى النذر لانه المفهوم عرفا ولغـة ولهذا لا يتوقف على النية بخـلاف اليمين فارادتهـما معا جمع بين الحقيقة والمجاز وتقرير الجواب ان هذا الـكلام نذر بصـيغته لـكونها موضوعة لذلك يمين بموجبه أى لازمـه المتأخر يمين لان النذر ايجاب للمباح الذى هو صوم رجب مثـلا وايجاب المباح يوجب تحريم ضـده الذى هو مباح أيضا كترك الصوم مثلا لان ايجاب الشئ يوجب المنع عن ضده وتحريم المباح يمين لقوله تعالى قد فرض الله لكم تحلة أيمـانـكم أى شرع لـكم تحليلها بالـكفارة سمى تحريم النبى صلى الله تعالى عليه وسلم مارية أو العسـل على نفسه يمينا فعلى تقرير المصنف رحمه الله تعـالى الموجب هو نفس اليمين وقيل معناه ان هذا الـكلام يمـين بواسطة موجبه أى أثره الثابت به لان موجب النذر لزوم المنذور الذى هو جائز الترك فى نفسـه اذ لا نذر فى الواجب بنفسه فصار النذر تحريمـا للمباح بواسطة موجبه أى حكمه ودلالة اللفظ على لازم معناه لا تـكون بطريق المجاز ما لم تستعمل فى اللازم ولم يرد به اللازم مع قرينة مانعة عن ارادة الموضوع له لان الحقيقة أيضا تدل على جزء المعنى ولازمه بطريق التضمن والالتزام ولا يصـير بذلك مجازا ففهم الجزء أو اللازم قد يكون من حيث انه نفس المراد فاللفظ حينئـذ مجاز وقد يكون من حيث انه جزء المراد أو لازمه فاللفظ حقيقة كما اذا فهم الجدار من لفظ البيت المستعمل فى معناه وفهم الشجاعة من لفظ الاسد المستعمل فى السبع فالحاصل ان الصيغة حقيقة لا تجوز فيها واليمين لازم لهـا فلا جمع وفيه نظر لمـا سبق غير مرة من ان معنى الجمع بين الحقيقة والمجاز هو ارادة المعنى الحقيقى والمجازى معا لا كون اللفظ حقيقة ومجازا وكيف يتصور ذلك والمجاز مشروط بعدم ارادة الموضوع له ولهذا عدل المصنف رحمه الله تعالى فى تحرير المبحث عن عبارة القوم الى قوله لا يراد من اللفظ معناه الحقيقى والمجازى معا فاذا أريد المعنى الحقيقى للصيغة ولازمـه المتأخر كان جمعا بين الحقيقة والمجاز سواء سميت الصيغة مجازا أو لا (قوله و يمكن ان يقال فى جواب هذا الاشكال) يعنى أصل الاشكال

فقط وهذا الذي أورده اشكالا وهو قوله (فان قيل يلزم أن يثبت النذر أيضا اذا نوى أنه يمين وليس بنذر) لأن النذر يثبت بالصيغة فيجب أن يثبت مع أنه نوى أنه ليس بنذر فاجاب بقوله (قلنا المانوى مجازه ونفي حقيقته يصدق ديانة) لان هذا حكم ثابت بينه و بين الله تعالى فاذا نفى النذر يصدق ديانة بينه و بين الله تعالى ولا مدخل للقضاء فيه حتى يوجبه القاضي ولا يصدقه في نفيه بخلاف الطلاق والعتاق فانه اذا قال أردت المعنى المجازي ونفيت الحقيقي لا يصدق في القضاء لأن هذا حكم فيما بين العباد فقضاء القاضي أصل فيه (مسئلة لابد للمجاز من قرينة تمنع ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا وهي اما خارجة عن المتكلم والكلام كدلالة الحال نحو يمين الفور أو معنى من المتكلم كقوله تعالى واستفزز من استطعت منهم فانه تعالى لا يأمر بالمعصية أو لفظ خارج عن هذا الكلام كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر فان سياق الكلام وهو قوله تعالى انا أعتدنا يخرجه من أن يكون للتخيير ونحو طلق امرأتي ان كنت رجلا لا يكون توكيلا أو غير خارج فاما أن يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا في التخصيص

المتوهم على مسئلة امتناع الجمع بين الحقيقة والمجاز لا الاشكال الوارد على جواب القوم فانه لا يندفع بهذا المقال لكن هذا الجواب انما يصح فيما اذا نوى اليمين فقط وأما اذا نواهما جميعا فقد تحقق ارادة المعنى الحقيقي والمجازي معا ولا معنى للجمع الا هذا فان قلت لا عبرة بارادة النذر لانه ثابت بنفس الصيغة من غير تأثير للارادة فكانه لم يرد الا المعنى المجازي قلت فلا يمتنع الجمع في شيء من الصور لان المعنى الحقيقي يثبت باللفظ فلا عبرة بارادته ولا تأثيرلها واعلم أن الاشكال المذكور انما وقع في خاطر المصنف رحمه الله تعالى على سبيل التوارد والا فقد نقله صاحب الكشف عن الامام السرخسي مع الجواب بوجهين الاول انه لما استعملت الصيغة في محل آخر خرجت اليمين من أن تكون مرادة فصارت كالحقيقة المهجورة فلا تثبت من غير نية والثاني ان تحريم ترك المنذور يثبت بموجب النذر ولا يتوقف على القصد الا أن كونه يمينا يتوقف على القصد لأن الشرع لم يجعله يمينا الا عند القصد بخلاف شراء القريب فان الشرع جعله اعتاقا قصد أو لم يقصد ومن بديع الكلام في هذا المقام ماذكره شمس الائمة السرخسي رحمه الله تعالى ان كلمة لله قسم بمنزلة بالله كما في قول ابن عباس رضي الله تعالى عنهما دخل آدم الجنة فلله ما غربت الشمس حتى خرج وكلمة على نذر الا أن هذا الكلام غلب عند الاطلاق في معنى النذر عادة فحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى بكل لفظ ما هو من محتملاته فيعمل بنيته ولا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين (قوله مسئلة لابد للمجاز من قرينة) مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي سواء جعلت داخلة في مفهوم المجاز كما هو رأي علماء البيان أو شرطا لصحته واعتباره كما هو رأي أئمة الاصول (قوله أو عادة) يشمل العرف العام والخاص وقد يفرق بينهما باستعمال العادة في الافعال والعرف في الاقوال (قوله نحو يمين الفور) هو في الاصل مصدر فارت القدر اذا غلت استعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل رجع فلان من فوره أي من ساعته ومن قبل ان يسكن (قوله كقوله تعالى واستفزز) أي استزل أو حرك من استطعت منهم بوسوستك ودعائك الى الشر فههنا قرينة مانعة عن ارادة حقيقة الطلب والايجاب عقلا وهي كون الآمر تعالى وتقدس حكيما لا يأمر ابليس باغواء عباده فهو مجاز عن تمكينه من ذلك واقداره عليه لعلاقة ان الايجاب يقتضي تمكن المأمور من الفعل وقدرته عليه لسلامة الآلات والاسباب (قوله كقوله تعالى فمن شاء فليؤمن) مثل هذا الكلام حقيقة في التخيير والاذن لكل أحد أن يختار أي الامرين شاء لكن قوله انا أعتدنا قرينة مانعة عن ارادة ذلك عقلا اذ لا عذاب على الاتيان بما خير فيه وأذن وهذه القرينة لفظ خارج عن هذا الكلام الموضوع للتخيير وكذا كل من الامرين مجاز للتوبيخ والانكار لا حقيقة أما الاول فبقرينة من شاء اذ لا يختص الايمان شرعا بمن شاء وأما الثاني فبدلالة العقل وقوله انا أعتدنا الآية فان قيل كيف يصح جعل القرينة التي هي لفظ خارج عن هذا الكلام قسيما للقرينة التي هي خارجة عن المتكلم والكلام قلنا باعتبار انها لفظ فتكون من جنس الكلام فلا تكون خارجة عن الكلام على الاطلاق فالحاصل أن القرينة اما أن تكون معنى من المتكلم أولا والثاني اما أن تكون لفظا أولا والاول اللفظ اما أن يكون خارجا عن الكلام الذي وقع فيه المجاز أولا وغير الخارج قسمان الاول ما يكون دلالته على المنع عن ارادة الحقيقة باعتبار أولوية بعض افراد مفهومه بالارادة من اللفظ لاختصاص البعض الآخر بنقصان كالمكاتب من أفراد المملوك أو بزيادة كالعنب من أفراد الفاكهة فيصير اللفظ مجازا باعتبار اختصاصه بالبعض الاولى وهذا الذي يسميه فخر الاسلام رحمه الله تعالى حقيقة قاصرة وذهب المصنف رحمه الله تعالى فيما سبق الى أنه حقيقة من وجه مجاز من وجه ولم يبين ههنا انه مانع عن ارادة الحقيقة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا والظاهر انه مانع عادة وقد جعله فيما سبق قسيما لدلالة العادة أيضا لأنه أراد بالعادة ثمة ما يختص بالافعال دون الأقوال والثاني ما لا يكون ذلك باعتبار أولوية بعض الأفراد وذكر له ثمانية أمثلة تمنع القرينة عن ارادة الحقيقة في

الاولين عقلا وفى الثالث والرابع والخامس حسا مع العرف فى الخامس وفى السادس عرفا وفى الثامن شرعا فلذا اعاد لفظ نحو وفى السابع اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا من غير تعيين فلذا خالف به غيره وذكره بلفظ الكاف (قوله الاعمال بالنيات) روى مصدرا بانما ومجردا عنها وكلاهما يفيد الحصر والمراد بالنية قصد الاطاعة والتقرب الى الله تعالى فى ايجاد الفعل فلو سقط فى الماء فاغتسل أو غسل اعضاءه للتبرد لم يكن ناويا ونفس هذا الكلام يدل عقلا على عدم ارادة حقيقته اذ قد يحصل العمل من غير نية بل المراد بالاعمال حكمها باعتبار اطلاق الشئ على اثره وموجبه والحكم نوعان نوع يتعلق بالآخرة وهو الثواب فى الاعمال المفتقرة الى النية والاثم فى الافعال المحرمة ونوع يتعلق بالدنيا وهو الجواز والفساد والكراهة والاساءة ونحو ذلك والنوعان مختلفان بدليل ان مبنى الاول على صدق العزيمة وخلوص النية فان وجد وجد الثواب والافلا ومبنى الثانى على وجود الاركان والشرائط المعتبرة فى الشرع حتى لو وجدت صح والافلا سواء اشتمل على صدق العزيمة أولا واذا صار اللفظ مجازا عن النوعين المختلفين كان مشتركا بينهما بحسب الوضع النوعى فلا يجوز ارادتهما جميعا اما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عند الشافعى رحمه الله تعالى فلان المجاز لا عموم له بل يجب حمله على احد النوعين فحمله الشافعى رحمه الله تعالى على النوع الثانى بناء على ان المقصود الاهم من بعثة النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بيان الحل والحرمة والصحة والفساد ونحو ذلك فهو اقرب الى الفهم فيكون المعنى ان صحة الاعمال لا تكون الا بالنية فلا يجوز الوضوء بدون النية وحمله أبو حنيفة رضى الله تعالى عنه على النوع الاول أى ثواب الاعمال لا يكون الا بالنية وذلك لوجهين الاول ان الثواب ثابت اتفاقا اذ لا ثواب بدون النية فلو أريد الصحة أيضا يلزم عموم المشترك أو المجاز الثانى انه لو حمل على الثواب لكان باقيا على عمومه اذ لا ثواب بدون النية أصلا بخلاف الصحة فانها قد تكون بدون النية كالبيع والنكاح ثم على تقدير حمله على الثواب يدل الحديث على عدم صحة العبادات بدون النية لان المقصود منها الثواب فعند تخلف الثواب لا تبقى الصحة فالوضوء فى كونه عبادة يفتقر الى النية وفى كونه مفتاحا للصلاة لا يفتقر كذا ذكره المصنف رحمه الله وفيه نظر اما أولا فلانا لا نسلم ان الثواب مراد بالاتفاق وعدم الثواب بدون النية اتفاقا لا يقتضى ذلك لان موافقة الحكم للدليل لا تقتضى ارادته منه وثبوته به ليلزم عموم المشترك بمعنى ارادة معنييه مثلا قولنا العين جسم ليس من عموم المشترك فى شئ وان كان الحكم بالجسمية ثابتا لمعانيه واما ثانيا فلان القول بعدم عموم المجاز مما لم يثبت من الشافعى رحمه الله تعالى على ما سبق ولو سلم فله ان يقول هذا الحديث من قبيل المحذوف لا المجاز أى حكم الاعمال بالنية وأما ثالثا فلان عدم بقاء الاعمال على العموم مشترك الالزام اذ لا بد عندكم من تخصيصها بالاعمال التى هى محل الثواب فيخص عنده أيضا بغير البيع والنكاح وامثال ذلك مما لا تفتقر صحته الى النية بالاجماع واما رابعا فلان انتفاء الثواب انما يستلزم انتفاء الصحة لو كانت الصحة عبارة عن ترتب الغرض والغرض هو الثواب اما لو كانت الصحة عبارة عن الاجزاء أو دفع وجوب القضاء أو كان الغرض هو الامتثال أو موافقة الشرع فلا وأما خامسا فلورود الاشكال المشهور وهو انا لا نسلم ان الحكم مشترك بين النوعين اشترا كالفظيا بان يوضع بازاء كل واحد منهما وضعا على حدة بل هو موضوع لاثر الشئ ولازمه فيعم الجواز والفساد والثواب والاثم وغير ذلك كما يعم الحيوان الانسان والفرس وغيرهما واللون السواد والبياض ونحوهما فارادة النوعين لا تكون من عموم المشترك فى شئ واجاب المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك بانا لا نعنى بقولنا الاعمال مجاز عن الحكم ان هذا الكلام قائم مقام قولنا حكم الاعمال بالنيات لان كون الحكم بمعنى الاثر الثابت بالشئ انما هو من أوضاع الفقهاء واصطلاحات المتأخرين ولم يكن فى عهد النبى صلى الله تعالى عليه وسلم بل المراد ان العمل مجاز عما يصدق عليه انه اثر العمل ولازمه وذلك معان متباينة هى الثواب والمأثم والجواز والفساد ونحو

أولم يكن نحو الاعمال بالنيات ورفع عن امتى الخطأ والنسيان لان عين فعل الجوارح لا يكون بالنية وعين الخطأ والنسيان غير مرفوع بل المراد الحكم وهو نوعان الاول الثواب والاثم والثانى الجواز والفساد ونحوهما والاول بناء على صدق عزيمته والثانى بناء على ركنه وشرطه فان من توضأ بماء نجس جاهلا وصلى لم يجز فى الحكم لفقد شرطه ويثاب عليه لصدق عزيمته ولما اختلف الحكمان صار الاسم بعد كونه مجازا مشتركا فلا يعم أما عندنا فلان المشترك لا عموم له واما عنده فلان المجاز لا عموم له فاذا ثبت احدهما) وهو النوع الاول من الحكم (وهو الثواب اتفاقا لم يثبت الآخر) أى النوع الآخر وهو الجواز

(ونحو لا يأكل من هذه النخلة ولا يأكل من هذا الدقيق ولا يشرب من هذه البئر حتى اذا استف أو كرع لا يحنث ونحو لا يضع قدمه فى دار فلان وكالاسماء المنقولة ونحو التوكيل بالخصومة فانه ينصرف الى الجواب لان معناه الحقيقى مهجور شرعا وهو كالمهجور عادة فيتناول الاقرار والانكار) اعلم ان القرينة اما خارجة عن المتكلم والكلام أى لا تكون معنى فى المتكلم أى صفة له ولا تكون من جنس الكلام أو تكون معنى فى المتكلم أو تكون من جنس الكلام ثم هذه القرينة التى هى من جنس الكلام اما لفظ خارج عن هذا الكلام الذى يكون المجاز فيه بل يكون فى كلام آخر أى يكون ذلك اللفظ الخارج دالا على عدم ارادة الحقيقة أو غير خارج عن هذا الكلام بل عين هذا الكلام أو شىء منه يكون دالا على عدم ارادة الحقيقة ثم هذا القسم على نوعين اما ان يكون بعض الافراد أولى كما ذكرنا فى التخصيص ان المخصص قد يكون كون بعض الافراد ناقصا أو زائدا فيكون اللفظ أولى بالبعض الآخر فاذا قال كل مملوك لى حر لا يقع على المكاتب مع ان المكاتب مملوك حقيقة فيكون هذا اللفظ مجازا من حيث انه مقصور على بعض الافراد وهو غير المكاتب أو لم يكن بعض

الافراد أولى فانحصرت القرينة فى هذه الاقسام فان قيل قد جعل فى فصل التخصيص كون بعض الافراد أولى من قسم المخصص غير الكلامى وهنا جعل من قسم القرينة اللفظية فما الفرق بينهما قلنا المراد بالمخصص الكلامى ان الكلام بصريحه يوجب فى بعض الافراد حكما مناقضا لحكم يوجبه العام وكل مخصص ليس كذلك لا يكون كلاميا فيكون بعض الافراد أولى بكونه مخصصا غير كلامى بهذا التفسير وههنا نعنى بالقرينة اللفظية ان يفهم من اللفظ باى طريق كان ان الحقيقة غير مرادة وفى كل مملوك لى حر يفهم من اللفظ عدم

تناوله المكاتب فتكون القرينة لفظية جئنا الى الامثلة المذكورة فى المتن فكل قسم من الاقسام فنظيره مذكور عقيب كان
ذلك القسم لكن لم نذكر فى كل مثال ان القرينة المانعة من ارادة الحقيقة مانعة عقلا أو حسا أو عادة أو شرعا فنبين هنا هذا المعنى ففى يمين الفور كما اذا أرادت المرأة الخروج فقال ان خرجت فانت طالق يحمل على الفور فالقرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عرفا والمعنى الحقيقى الخروج مطلقا وفى قوله تعالى واستفزز من استطعت منهم القرينة تمنع الحقيقة عقلا وكذا فى قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر لان التخيير وهو الاباحة مع العذاب المستفاد من قوله انا أعتدنا للظالمين نارا ممتنع عقلا وفى قوله طلق امرأتى ان كنت رجلا الحقيقة ممتنعة عرفا وفى قوله عليه السلام الاعمال بالنيات الحقيقة غير مرادة عقلا وفى لا يأكل من هذه النخلة أو الدقيق حسا وفى لا يشرب من هذه البئر حسا وعرفا وفى لا يضع قدمه عرفا وفى الاسماء المنقولة اما عرفا عاما أو خاصا أو شرعا وفى التوكيل بالخصومة شرعا فان قيل لا نسلم ان المعنى الحقيقى ممتنع فى قوله لا يأكل من هذه النخلة حسا لان المحلوف عليه عدم أكلها وهو غير ممتنع حسا بل أكلها كذلك قلنا اليمين اذا دخلت على النفى كانت للمنع فموجب اليمين أن يصير ممنوعا باليمين وما لا يكون مأكولا حسا أو عادة لا يكون ممنوعا باليمين ثم عطف على أول المسئلة وهو انه لا بد للمجاز

ذلك والاعمال بالنسبة اليها بمنزلة المشترك اللفظى لكونها موضوعة لكل منها وضعا نوعيا على حدة فلا يراد الجميع وفيه نظر لان الاشتراك انما يلزم عند تعدد أنواع المجاز كاللفظ بالنسبة الى سبب معناه الحقيقى ومسببه ومحله وحاله ونحو ذلك لا بالنسبة الى افراد نوع واحد ولا شك ان الملابس بحقيقة العمل ليس هو الثواب أو الصحة مثلا بخصوصه بل أثره ولازمه ونحو ذلك وهذا يشمل الصحة والثواب من حيث ان كلا منهما من افراد المعنى المجازى فالمراد بكونه مجازا عن الحكم انه مجاز عن المعنى الذى وضع الحكم بازائه سواء تقدم هذا الوضع أو تأخر أو لم يوضع قط أو لم يكن لفظ الحكم متحققا فان اللفظ مجاز عن المعنى لا عن اللفظ **(قوله ونحو لا يأكل)** حلف لا يأكل من هذه الشجرة فان نوى ما يحتمله الكلام فعلى ما نوى والا فان كانت الشجرة مما يؤكل كالريباس فعلى الحقيقة والا فان كانت مثمرة كالنخلة فعلى ثمرتها والا فعلى ثمنها كشجرة الخلاف ولو حلف لا يشرب من هذه البئر فان كانت ملأى فعلى الاغتراف عندهما وعلى الكرع عنده والا فعلى الاغتراف حتى لا يحنث بالكرع وهو ان يتناول الماء بفيه من موضعه يقال كرع فى الماء اذا أدخل فيه أكارعه بالخوض فيه ليشرب وأصل ذلك فى الدابة لانها لا تكاد تشرب الماء الا بادخال أكارعها فيه ثم قيل للانسان كرع فى الماء اذا شرب الماء بفيه خاض أو لم يخض * **(قوله وكالاسماء المنقولة)** فان نفس اللفظ قرينة مانعة عن ارادة حقيقته اللغوية عرفا عاما كالدابة أو خاصا كالفاعل أو شرعا كالصلاة **(قوله ونحو التوكيل بالخصومة)** فان نفس اللفظ قرينة مانعة شرعا عن ارادة حقيقة الخصومة الدالة على ان الخصومة مجاز عن مطلق الجواب اقرارا كان أو انكارا بطريق استعمال المقيد فى المطلق أو الكل فى الجزء بناء على عموم الجواب لان الانكار الذى ينشأ منه الخصومة بعض الجواب حتى يصح اقراره على موكله فى مجلس القاضى لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه وهو لا يملك الخصومة والانكار عند ما يعرف المدعى محقا فيكون مهجورا شرعا وهو بمنزلة المهجور عادة فلا يعتد به كما لا يعتد بالحقيقة فى مسائل أكل النخلة والدقيق والشرب من البئر لا يقال فينبغى ان يتعين الاقرار ولا يصح الانكار أصلا لانا نقول انما صح من جهة دخوله فى عموم المجاز وانما المهجور هو الانكار بالتعيين محقا

من قرينة قوله (فاما اذا كانت الحقيقة مستعملة والمجاز متعارفا فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى المعنى الحقيقي أولى لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما المعنى المجازي أولى ونظيره لا يأ كل من هذه الحنطة يصرف الى القضم عنده وعندهما الى أ كل ما فيها * مسئلة وقد يتعذر المعنى الحقيقي والمجازي معا كقوله لامرأته وهي أ كبر منه سنا أو معروفة النسب هذه بنتي اما الحقيقة) أي المعنى الحقيقي (وهو النسب في الفصل الاول) أي في الا كبر سنا منه (فظاهر وفي الثاني فلانها) أي الحقيقة والمراد المعنى الحقيقي (اما أن تثبت مطلقا أي في حقه وفي حق من اشتهر النسب منه) أي تكون دعوته معتبرة في حقهما بان يثبت النسب منه وينتفي عمن اشتهر منه (ولا يمكن هذا)

أي ثبوت النسب من المدعي وانتفاؤه عمن اشتهر منه (لانه يثبت عمن اشتهر منه أو في حق نفسه فقط) أي يثبت المعنى الحقيقي وهو النسب في حق نفسه فقط بان يثبت منه من غير ان ينتفي عمن اشتهر منه (وذا متعذر) أي الثبوت في حق نفسه فقط (لان الشرع يكذبه لاشتهاره من الغير فلا يكون) أي تكذيب الشرع المدعي (أقل من تكذيبه نفسه والنسب مما يحتمل التكذيب والرجوع بخلاف العتق) في انه لا يحتمل التكذيب والرجوع (واما المجاز) عطف على قوله اما الحقيقة والمراد ان المعنى المجازي متعذر (وهو التحريم فلان التحريم الذي يثبت بهذا) أي بلفظ هذه بنتي (مناف لملك النكاح فلا يكون حقا من حقوقه) بيانه انه ان ثبت التحريم بهذا اللفظ لا يخلو اما ان يثبت

كان المدعي أو غير محق لا يقال الواجب عند تعذر الحقيقة العدول الى أقرب المجازات كالبحث والمدافعة لا الى أبعدها كالاقرار لانا نقول المدافعة هي عين الخصومة وكذا البحث اذا أريد به المجادلة وان أريد به التفحص عن حقيقة الحال ثم العمل بموجبها فهو عين الجواب والخصومة لم تجعل مجازا عن الاقرار الذي هو ضدها بل عما دلت عليه القرينة كما هو الواجب (قوله فاما اذا كانت) عطف هذا البحث على ما سبق من اشتراط القرينة في المجاز ليتبين ان تعارف المجاز هل يكون قرينة مانعة عن ارادة الحقيقة عند اطلاق اللفظ أم لا فنقول ان الحقيقة اذا كانت مهجورة فالعمل بالمجاز اتفاقا والا فان لم يصر المجاز متعارفا أي غالبا في التعامل عند بعض المشايخ وفي التفاهم عند البعض فالعمل بالحقيقة اتفاقا وان صار متعارفا فعنده العبرة بالحقيقة لان الاصل لا يترك الا لضرورة وعندهما العبرة بالمجاز لان المرجوح في مقابلة الراجح ساقط بمنزلة المهجور فيترك ضرورة وجوابه ان غلبة استعمال المجاز لا تجعل الحقيقة مرجوحة لان العلة لا تترجح بالزيادة من جنسها فيكون الاستعمال في حد التعارض وهذا مشعر بترجح المجاز المتعارف عندهما سواء كان عاما متناولا للحقيقة أم لا وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ما يدل على أنه انما يترجح عندهما اذا تناول الحقيقة بعمومه كما في مسئلة أ كل الحنطة حيث قالوا ان هذا الاختلاف مبني على اختلافهم في جهة خلفية المجاز فعندهما لما كانت الخلفية في الحكم كان حكم المجاز لعمومه حكم الحقيقة أولى وعنده لما كان في التكلم كان جعل الكلام عاملا في معناه الحقيقي اولى (قوله أو معروفة النسب) قيد الاصغر بذلك لان تعذر الحقيقة فيها أظهر والا ففي الاصغر المجهولة النسب أيضا لا يثبت التحريم الا انه اذا أصر على ذلك فرق بينهما كذا في الاسرار والمبسوط (قوله بخلاف العتق) كان الانسب ذكره عقيب بيان تعذر المجاز أيضا والحاصل ان موجب البنوة بعد الثبوت عتق قاطع للملك كانشاء العتق ولهذا يقع عن الكفارة ويثبت به الولاء لا عتق مناف للملك ولهذا يصح شراء امه وبنته فاثبات العتق القاطع للملك متصور منه وثابت في وسعه فيجعل هذا ابني للا كبر سنا منه مجازا عن ذلك واما التحريم الثابت بهذه بنتي أعني التحريم الذي هو من لوازم البنتية فهو مناف لملك النكاح فالزوج لا يملك اثباته اذ ليس له تبديل محل الحل وانما يملك التحريم القاطع للحل الثابت بالنكاح وهو ليس من لوازم هذا الكلام بل من منافياته فلا تصح استعارته له والحاصل ان التحريم الذي هو في وسعه لا يصلح اللفظ له والذي يصلح اللفظ له ليس في وسعه فلا يصح منه اثبات التحريم بهذا اللفظ فان قيل فاللازم لقولنا رأيت أسدا هو شجاعة السبع فكيف صح جعله مجازا عن الرجل الشجاع قلنا الشجاعة فيهما معنى واحد فصح للمتكلم الاخبار بهذا الكلام عن رؤية من اتصف به بخلاف التحريم على ما بيناه (قوله واعلم أن) الاستدراك المذكور انما هو على ما اورده المصنف رحمه الله تعالى من تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى لا على عبارته في كتابه المشهور لانه قال

التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق أو التحريم الذي لا يقتضيها والثاني منتف لانه لو قال لاجنبية معروفة النسب هذه بنتي يكون لغوا فعلم انه ان ثبت التحريم يثبت التحريم الذي يقتضي صحة النكاح السابق ويكون حقا من حقوق النكاح كالطلاق وذلك أيضا محال لان هذا اللفظ يدل على التحريم الذي يقتضي بطلان النكاح السابق فكيف يثبت به التحريم الذي هو حق من حقوق النكاح واعلم ان تقرير فخر الاسلام رحمه الله تعالى على هذا الوجه ان الحقيقة اما ان تثبت في حقه وحق من اشتهر منه وذا غير ممكن أو في حق نفسه فقط ثم هذا اما ان يثبت في حق النسب وذا متعذر لان الشرع يكذبه أو في حق التحريم وذا لا يمكن أيضا لان التحريم الذي يثبت بهذا مناف لملك النكاح كما ذكرنا واما المجاز وهو التحريم فلتلك المنافاة أيضا

والفرق بين التحريم الاول والثانى ان المراد بالتحريم الاول ماثبت بدلالة الالتزام فان ثبوت النسب موجب للتحريم والمراد بالتحريم الثانى ماثبت بطريق المجاز فان لفظ السقف اذا أريد به الموضوع له دال على الجدار بطريق الالتزام ولايكون هذا مجازا بل انمايكون مجازا اذا أطلق السقف وأريد به الجدار فاقول لاحاجة الى قوله اما أن يثبت فى حق النسب أو فى حق التحريم لان الموضوع له ثبوت النسب فان لم يثبت النسب لايمكن ثبوت التحريم بطريق الالتزام لعدم ثبوت الاصل فهذا الترديد يكون قبيحا فالدليل النافى لهذا التحريم المدلول التزاما ليس كونه منافيا للملك النكاح بل الدليل النافى هو عدم ثبوت الموضوع له فعلم أنه ان ثبت التحريم لايثبت الابطريق المجاز وذا متعذر أيضا للمنافاة المذكورة ولوردد بهذا الوجه وهو أنه ان ثبت التحريم فاما أن يثبت بطريق الالتزام وهو محال لعدم ثبوت الموضوع له وهو النسب أو بطريق المجاز وهو ايضا محال للمنافاة المذكورة لكان أحسن

(مسئلة الداعى الى المجاز) اعلم أن المجاز يحتاج الى عدة أشياء المستعار منه وهو الهيكل المخصوص والمستعار له وهو الانسان الشجاع والمستعار وهو لفظ الاسد والعلاقة وهى الشجاعة والقرينة الصارفة عن ارادة المعنى الحقيقى الى ارادة المعنى المجازى وهو يرمى فى رأيت أسدا يرمى والامر الداعى الى استعمال المجاز فانك اذا حاولت أن تخبر عن رؤية شجاع فالاصل ان تقول رأيت شجاعا فاذا قلت رأيت أسدا فلا بد ان يوجد أمر يدعو الى ترك استعمال ماهو الاصل فى المعنى المطلوب واستعمال ماهو خلاف الاصل أن وهو المجاز وذلك الداعى اما لفظى واما معنوى فاللفظى (اختصاص لفظه) أى لفظ المجاز (بالعذوبة) فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا كلفظ الخنفقيق مثلا ولفظ المجاز يكون أعذب منه (أو صلاحيته للشعر) أى اذا استعمل لفظ الحقيقة لايكون الكلام موزونا وان استعمل لفظ المجاز يكون موزونا (أو السجع) فاذا كان السجع داليا مثل الاحد والعدد فلفظ الاسد يستقيم فى السجع لا لفظ الشجاع

وفى الاصغر سنا منه تعذر اثبات الحقيقة مطلقا لانه مستحق ممن اشتهر نسبها منه وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فلم يصلح حقا من حقوق الملك وكذلك العمل بالمجاز وهو التحريم فى الفصلين متعذر لهذا العذر الذى أبليناه أى بيناه يعنى أن الحقيقة فى المعروفة النسب اما ان تجعل ثابتة مطلقا أى بالنسبة الى جميع الناس ليثبت النسب من المقر وينتفى من غيره وهو باطل لان النسب مشتهر من الغير ولا تأثير لاقراره فى ابطال حق الغير واما أن تجعل ثابتة بالنسبة الى المقر وحده ليظهر الاثر فى حق التحريم لكونه لازما للمدلول الحقيقى وهو باطل أيضا لانه لاصحة لمعنى هذا الكلام ولا ثبوت لموجبه بناء على اشتهار النسب فلا يثبت مدلوله الحقيقى ليثبت اللازم بتبعيته وعلى تقدير صحة معنى الكلام وثبوت موجبه فالتحريم اللازم له مناف لملك النكاح فيتعذر اثباته من الزوج وهذا معنى قوله لان التحريم الثابت بهذا الكلام لو صح معناه مناف للملك فليس فى بيان تعذر الحقيقة فى حق المقر فقط ما أورده المصنف رحمه الله تعالى من الترديد القبيح وأيضا لم يجعل دليل تعذر التحريم بطريق الالتزام وهو منافاته للملك ابتداء بل اشار الى ان دليل تعذره عدم ثبوت المدلول الحقيقى وعلى تقدير ثبوته لايثبت التحريم أيضا للمنافاة فبين تعذر التحريم بطريق الالتزام على أبلغ وجه وأوكده وانما وقع للمصنف رحمه الله تعالى ذلك لانه ذهل عن قوله لو صح معناه وخرج من قوله وفى حق المقر متعذر أيضا فى حكم التحريم قسما آخر مقابلا لحكم التحريم وقد سكت عنه فخر الاسلام رحمه الله تعالى احترازا عن الترديد القبيح لايقال قوله أيضا مشعر بذلك أى تعذر فى حكم التحريم أيضا كما تعذر فى حكم اثبات النسب لانا نقول بل معناه انه فى حق المقر وحده متعذر أيضا كما تعذر مطلقا (قوله والفرق) يريد ان فهم اللازم من اللفظ الموضوع للملزوم قد يكون من حيث انه تمام المراد فيكون اللفظ مجازا كما اذا استعمل لفظ الاسد فى الشجاع وقد يكون من حيث انه لازم للمراد فيكون اللفظ حقيقة كما اذا اطلق لفظ الاسد على السبع وفهم الشجاع بتبعيته على انه مدلول التزامى فمثل هذه بنتى اذا أريد به انها محرمة على كان ثبوت الحرمة مدلولا مجازيا واذا أريد به ثبوت البنتية كان ثبوت الحرمة مدلولا التزاميا وهذا مشير الى ان اللفظ اذا استعمل فى جزء المعنى أو لازمه مجازا فدلالته مطابقة لانها دلالة اللفظ على تمام ماوضع له بالنوع من حيث هو كذلك وانما يتحقق التضمن والالتزام اذا استعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى وفهم الجزء واللازم فى ضمن ذلك وبتبعيته فان قيل هذه أيضا دلالة على تمام ماوضع له بالنوع قلنا نعم لكن لا من حيث هو كذلك لتحقق فهم الجزء واللازم فى ضمن الكل والملزوم سواء ثبت الوضع النوعى أو لم يثبت بخلاف فهمهما على انهما تمام المراد كما فى المجاز فانه يتوقف على الوضع النوعى وجواز استعمال لفظ الكل فى الجزء والملزوم فى اللازم هذا هو اختيار المصنف رحمه الله تعالى والاكثرون على ان دلالة المجاز على معناه تضمن أو التزام لا مطابقة (قوله اعلم أن المجاز) أورد البيان فى نوع الاستعارة تمثيلا وتوضيحا (قوله فربما يكون لفظ الحقيقة لفظا ركيكا) قابل العذب بالركيك وانما يقابله الوحشى الذى يتنفر الطبع عنه الا انه لامشاحة فى الاصطلاح لكن اسم التفضيل فى قوله ولفظ المجاز يكون أعذب منه يقتضى وجود العذوبة فى اللفظ الركيك الحقيقى كالخنفقيق فيجب

(أو أصناف البديع) كالتجنيسات ونحوها فر بما يحصل التجنيس بلفظ المجاز لا الحقيقة نحو البدعة شرك الشرك فان الشرك هنا مجاز استعمل ليجانس الشرك فان بينهما شبه الاشتقاق (أو معناه) أي اختصاص معناه فمن هنا شرع في الداعي المعنوي (بالتعظيم) كاستعارة اسم أبي حنيفة رحمه الله تعالى لرجل عالم فقيه متق (أو التحقير) كاستعارة الهمج وهو الذباب الصغير للجاهل (أو الترغيب أو الترهيب) أي اختصاص المعنى المجازي بالترغيب أو الترهيب كاستعارة ماء الحياة لبعض المشروبات ليرغب السامع واستعارة السم لبعض المطعومات لينتفر السامع (أو زيادة البيان) أي اختصاص المعنى المجازي بزيادة البيان فان قولك رأيت أسدا يرمي أبين في الدلالة على الشجاعة من قولك رأيت شجاعا (فان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم) وفي المجاز أطلق اسم الملزوم على اللازم فاستعمال المجاز يكون دعوى الشيء بالبينة واستعمال الحقيقة يكون دعوى بلا بينة (أو تلطف الكلام) بالرفع عطف على قوله واختصاص لفظه أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون تلطف الكلام كاستعارة بحر من المسك موجه الذهب لفحم فيه جمر موقد (فيفيد لذة تخييلية وزيادة شوق الى ادراك معناه فيوجب سرعة التفهم أو مطابقة تمام المراد) بالرفع عطف على قوله أو تلطف الكلام أي الداعي الى استعمال المجاز قد يكون مطابقة تمام المراد فيمكن ان يكون معناه مطابقة تمام المراد في زيادة وضوح الدلالة أو نقصان وضوح الدلالة فان دلالة الالفاظ الموضوعة على معانيها تكون على نهج واحد فاذا حاولت ان تؤدي المعنى بدلالة أوضح من لفظ الحقيقة أو أخفى منه فلابد أن تستعمل ألفاظ المجاز فان المجازات متكثرة فبعضها أوضح في الدلالة وبعضها أخفى فان قيل كيف يكون دلالة لفظ المجاز أوضح من دلالة لفظ الحقيقة بل المجاز مخل بالفهم قلنا لما كانت القرينة مذكورة ارتفع الاخلال بالفهم ثم اذا كان المستعار منه أمرا محسوسا ويكون أشهر المحسوسات المتصفة بالمعنى المطلوب والمستعار له معقولا كان المجاز أوضح من الحقيقة وأيضا ما ذكرنا ان ذكر الملزوم بينة على وجود اللازم وان المجاز يوجب سرعة التفهم يؤيد هذا المعنى ويمكن ان يكون معناه ان يؤدي بعبارة لسانه كنه ما في قلبه فانك اذا أردت وصف الشيء بالسواد على مقدار مخصوص فاصل المراد ان تصفه بالسواد وتمام المراد ان تصفه بالسواد المخصوص فاللفظ الموضوع يدل على أصل المراد لكن لا يدل على تمام المراد وهو بيان كمية السواد فلابد ان يذكر شيء يعرف به السامع كمية سواده فيشبه به أو يستعار له ليتبين للسامع تمام المراد (أو غير ذلك) بالرفع أيضا أي يكون الداعي الى المجاز غير ما ذكرنا في هذه المواضع (بما ذكرنا في مقدمة كتاب الوشاح وفي فصلي التشبيه والمجاز) فاني قد ذكرت في مقدمته وفي فصل التشبيه ان الغرض من التشبيه ما هو فانه يكون غرضا للاستعارة أيضا وفي فصل المجاز ان المجاز ربما لا يكون مفيدا وربما يكون مفيدا ولا يكون فيه مبالغة في التشبيه وربما يكون مفيدا ويكون فيه مبالغة في التشبيه كالاستعارة ✽ (فصل وقد تجري الاستعارة التبعية في الحروف) ذكر علماء البيان ان الاستعارة على قسمين استعارة أصلية

ان يجعل من قبيل قولهم الشتاء أبرد من الصيف والعسل أحلى من الخل (قوله أو أصناف البديع) أي المحسنات البديعية من المقابلة والمطابقة والتجنيس والترصيع وغير ذلك فانه ربما يتأتى بالمجاز ويفوت بالحقيقة ويدخل فيها السجع أيضا وقد أفرده بالذكر (قوله أو مطابقة تمام المراد) هذا وتلطف الكلام أيضا من الداعي المعنوي والعطف على اختصاص لفظه لا ينافي ذلك ذكر في المفتاح ان علم البيان هو معرفة ايراد المعنى الواحد في طرق مختلفة بالزيادة في وضوح الدلالة عليه وبالنقصان ليتحرز بالوقوف على ذلك عن الخطأ في مطابقة الكلام تمام المراد وفسروه بان المراد هو أداء المعنى بكلام مطابق لمقتضى الحال وتمام المراد ايراده بتراكيب مختلفة الدلالة عليه وضوحا وخفاء ولا خفاء في انه لا يمكن بالدلالات الوضعية والالفاظ الحقيقية لتساويها في الدلالة عند العلم بالوضع وعدمها عند عدمه وانما يمكن بالدلالات العقلية والالفاظ المجازية لاختلاف مراتب اللزوم في الوضوح والخفاء فاذا قصد مطابقة تمام المراد وتأدية المعنى بالعبارات المختلفة في الوضوح والخفاء يعدل عن الحقيقة الى المجاز ليتيسر ذلك فعلى هذا لا حاجة الى اثبات كون بعض المجازات أوضح دلالة من الحقيقة كما التزمه المصنف رحمه الله تعالى وبينه بانه اذا كان المعنى الحقيقي للفظ محسوسا مشهورا كالشمس والنور والمعنى المجازي معقولا كالحجة والعلم كان المجاز أوضح دلالة على المطلوب من الحقيقة على ان فيه بحثا وهو انه ان أراد بالمعنى ما يقصد باللفظ حقيقة أو مجازا كالحجة أو العلم مثلا فلا خفاء في ان دلالة اللفظ الموضوع له عليه أوضح عند العلم بالوضع من دلالة لفظ الشمس والنور ولو مع ألف قرينة وان أراد المعنى الجامع المشترك بين المستعار منه والمستعار له مثلا فليس لفظ المستعار منه حقيقة فيه ولا لفظ المستعار له وهو في المستعار منه أوضح وأشهر فلا معنى لاستبعاد كون دلالة المجاز عليه أوضح فلا حاجة في اثباته الى اعتبار كون المستعار منه محسوسا والمستعار له معقولا (قوله فصل) قد سبق ان الاستعارة في الافعال والصفات المشتقة تسمى تبعية لانها تجري أولا في المصدر ثم بتبعيته في الفعل وما يشتق منه مثلا يقدر في نطقت الحال أو الحال ناطقة بكذا تشبيه دلالة الحال بنطق الناطق فيستعار النطق للدلالة ثم يؤخذ منه نطقت بمعنى دلت وناطقة بمعنى دالة وغير ذلك واستدلوا على ذلك بان كلا من المشبه والمشبه به

وهي في أسماء الاجناس
واستعارة تبعية وهي في
المشتقات والحروف وانما
قالوا هي تبعية لان الاستعارة
في المشتقات لا تقع الا بتبعية
وقوعها في المشتق منه كما
تقول الحال ناطقة أي دالة
فاستعير الناطقة للدالة بتبعية
استعارة النطق للدلالة وكذا
الاستعارة في الحروف
(فان الاستعارة تقع أولا في
متعلق معنى الحرف ثم فيه)
أي في الحرف (كاللام
مثلا فيستعار أولا التعليل
للتعقيب) فان التعقيب
لازم للتعليل فان المعلول
يكون عقيب العلة فيراد
بالتعليل التعقيب وهو أعم
من أن يكون تعقيب العلة
المعلول أو غيره (ثم بواسطتها)
أي بواسطة استعارة
التعليل للتعقيب (يستعار
اللام له) أي للتعقيب نحو
(لدوا للموت وابنوا
للخراب) لما كان الموت
عقيب الولادة جعل كان
الولادة علة للموت فاستعمل
لام التعليل وأريد أن
الموت واقع بعد الولادة
قطعا بلا تخلف كوقوع المعلول
عقيب العلة وهذا بناء على
أن اللام تدخل في العلة
الغائية وهي الغرض ولا شك
أنه معلول للعلة الفاعلية فعلم
أن اللام الداخلة في الغرض
داخلة حقيقة على المعلول
(وههنا نذكر حروفا تشتد
الحاجة اليها وتسمى حروف
المعاني منها حروف العطف

يجب ان يكون موصوفا بوجه الشبه والصالح للموصوفية هو الحقائق دون الافعال والصفات المشتقة منها
ولنا فيه كلام يطلب من شرح التلخيص فعقد هذا الفصل لبيان ان الاستعارة التبعية لا تختص بالافعال
والصفات بل تجري في الحروف أيضا فيعتبر التشبيه أولا في متعلق معنى الحرف وتجري فيه الاستعارة ثم
بتبعية ذلك في الحرف نفسه والمراد بمتعلق معنى الحرف ما يعبر به عند تفسير معاني الحروف حيث يقال
من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية وفي للظرفية واللام للتعليل الى غير ذلك فهذه ليست معانيها والا لكانت
أسماء لا حروفا وانما هي متعلقات معانيها بمعنى ان معاني تلك الحروف راجعة الى هذه بنوع استلزام كذا في
المفتاح مثال ذلك قوله تعالى فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وقول الشاعر * لدوا للموت
وابنوا للخراب * شبه ترتب العداوة على الالتقاط وترتب الموت على الولادة بترتب العلة الغائية للفعل
عليه ثم استعمل في المشبه اللام الموضوعة للدلالة على ترتب العلة الغائية التي هي المشبه به فجرت الاستعارة
أولا في العلية والغرضية وبتبعيتها في اللام وصارت اللام بواسطة استعارتها لما يشبه العلية بمنزلة الأسد
المستعار لما يشبه الهيكل المخصوص وهذا أوضح الا ان المصنف رحمه الله تعالى اعتبر زيادة تدقيق وهو ان
التعليل يستعار أولا للتعقيب لكونه لازما للتعليل فيراد بالتعليل التعقيب أعم من ان يكون تعقيب المعلول
للعلة أو غيره ثم بواسطة ذلك يستعار لام التعليل للتعقيب كما يستعار لفظ الأسد للشجاع أعم من ان يكون
سبعا أو انسانا ويقع على تعقيب غير المعلول للعلة كتعقيب الموت للولادة بناء على انه تعقيب كما يقع أسد
على زيد بناء على كونه شجاعا فيكون تعقيب الموت للولادة مشبها بتعقيب المعلول لعلته وهذا معنى قوله
جعل كأن الولادة علة للموت أي جعل الموت كان الولادة علة له ويكون استعمال اللام في تعقيب الموت
للولادة بمنزلة استعمال اسم المشبه به في المشبه ولما كان ههنا اعتراض ظاهر وهو ان ما بعد اللام يكون
علة لا معلولا والعلة تكون متقدمة لا متعقبة فلا معنى لاستعارة التعليل للتعقيب واستعمال اللام فيه أجاب
بان هذا مبني على ان اللام تدخل على العلة الغائية التي هي الغرض من الفعل الذي يتعلق به اللام والعلة
الغائية وان كانت بماهيتها علة لعلية العلة الفاعلية ومتقدمة عليها في الذهن لكنها معلولة في الخارج للعلة
الفاعلية ومتأخرة عنها بحسب الوجود كالجلوس على السرير مثلا يتصور أولا فيصير علة لاقدام النجار على
ايجاد السرير لكنه في الخارج يكون متأخرا عنه محتاجا اليه فيكون ما بعد اللام معلولا بحسب الخارج
ومتعقبا في الوجود للفعل المعلل به فيصح استعمالها في تعقيب غير المعلول للعلة بطريق الاستعارة فقوله
وهو أعم من أن يكون تعقيب العلة المعلول ان كان المعلول مرفوعا فظاهر وان كان منصوبا فمعناه تعقيب
العلة الغائية فعلها المعلل بها يقال عقبته أي جئت على عقبه ولا يخفى ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تكلف
لا حاجة اليه لان معنى التعليل هو بيان العلية لا بيان المعلولية فاللام انما تدل على أن مجرورها علة سواء
كان معلولا باعتبار كما في ضربته للتأديب أولا كما في قعدت عن الحرب للجبن واذا كان معلولا باعتبار
فدخول اللام عليه انما هو من جهة عليته لا من جهة معلوليته وكونه علة غائية كاف في اعتبار الترتب على
الفعل من غير اعتبار كونه معلولا لا يقال العلة من حيث هي علة لا تقتضي الترتب على شئ وانما يقتضيه
المعلول فيجب أن يكون مراد القوم أن ترتب المعلول الذي هو غرض استعير لترتب ما ليس بمعلول وغرض
فتكون الاستعارة في المعلولية لا في العلية لانا نقول لا نسلم ذلك في العلة الغائية (قوله وهي في أسماء الاجناس)
اراد باسم الجنس ما ليس بصفة فيكون أخص مما هو مصطلح النحاة (قوله وههنا نذكر حروفا) قد جرت
العادة بالبحث عن معاني بعض الحروف والظروف عقيب بحث الحقيقة والمجاز لاشتداد الحاجة اليها
من جهة توقف شطر من مسائل الفقه عليها وكثيرا ما يسمى الجميع حروفا تغليبا وتشبيها للظروف بالحروف
في البناء وعدم الاستقلال والاول أوجه لما في الثاني من الجمع بين الحقيقة والمجاز أو اطلاقا للحرف على

مطلق الكلمة والظاهر أن المصنف رحمه الله تعالى أراد بالحروف حقيقتها ولهذا أسماها حروف المعانى ثم ذكر بعد ذلك الاسماء لاعلى أنها من الحروف وتسميتها حروف المعانى بناء على ان وضعها للمعان تميزها من حروف المبانى التى بنيت الكلمة عليها وركبت منها فالهمزة المفتوحة اذا قصد بها الاستفهام أو النداء فهى من حروف المعانى والافمن حروف المبانى (قوله الواو لمطلق الجمع) أى جمع الامرين وتشريكهما فى الثبوت مثل قام زيد وقعد عمرو أو فى حكم نحو قام زيد وعمرو أو فى ذات نحو قام وقعد زيد ولا يدل على المعية والمقارنة أى الاجتماع فى الزمان كما نقل عن مالك ونسب الى أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا على الترتيب أى تأخر ما بعدها عما قبلها فى الزمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى ونسب الى أبى حنيفة رضى الله تعالى عنه واستدل على ذلك بوجوه الاول النقل عن أئمة اللغة حتى ذكر أبو على أنه مجمع عليه وقد نص عليه سيبويه فى مواضع من كتابه الثانى استقراء موارد استعمالها فانا نجدها مستعملة فى مواضع لا يصح فيها الترتيب أو المقارنة والاصل فى الاطلاق الحقيقة ولادليل على الترتيب أو المقارنة حتى يكون ذلك معدولا عن الاصل وذلك مثل تشارك زيد وعمرو واختصم بكر وخالد والمال بين زيد وعمرو وسيان قيامك وقعودك وجاءنى زيد وعمرو قبله أو بعده الثالث أنهم ذكروا أن الواو بين الاسمين المختلفين بمنزلة الالف بين الاسمين المتحدين فكما لادلالة لمثل جاءنى رجلان على مقارنة أو ترتيب اجماعا فكذا جاءنى رجل وامرأة الا أن فى قولهم الالف بين الاسمين المتحدين تسامحا الرابع ان قولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن معناه النهى عن الجمع بينهما حتى لو شرب اللبن بعد أكل السمك جاز وتحقيقه أنه نصب تشرب باضمار أن فيكون فى معنى مصدر معطوف على مصدر مأخوذ من مضمون الجملة السابقة أى لا يكن منك أكل السمك وشرب اللبن فلو كانت الواو للترتيب لما صح فى هذا المقام كما لا تصح الفاء وثم لافادتهما النهى عن الشرب بعد الاكل لامتقدما ولا مقارنا ولا يخفى أن هذا الاستدلال لا ينفى المقارنة الا أن المقصود الاهم نفى الترتيب (قوله فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء) يحتمل أن يكون لسلب التعليل أى لا يجب الترتيب فى غسل أعضاء الوضوء بناء على تعاطفها بالواو ولما بينا من انها لا توجب الترتيب وأن يكون لتعليل السلب أى لما ثبت ان الواو لمطلق العطف من غير ترتيب لا يجب الترتيب فى الوضوء لئلا يلزم الزيادة على الكتاب من غير دليل لا يقال قوله فاغسلوا وجوهكم دليل عليه لان الفاء للوصل والتعقيب فيجب أن يكون غسل الوجه عقيب ارادة القيام الى الصلاة مقدما على غسل سائر الاعضاء وحينئذ يجب الترتيب لعدم القائل بالفصل وهو انه يجب تقديم غسل الوجه من غير ترتيب فى البواقى لانا نقول المذكور بعد الفاء هو غسل الاعضاء فلا يقتضى الا كونه عقيب القيام الى الصلاة وذلك حاصل على تقدير عدم رعاية الترتيب فيما بينها لا يقال لكل عضو غسل على حدة فيجب أن يقدر فاغسلوا وجوهكم واغسلوا أيديكم وحينئذ يلزم أن يعقب القيام الى الصلاة بغسل الوجه خاصة لانا نقول تعدد الافعال بحسب المحال لا يوجب أن يقدر فى الكلام افعال متعددة بدليل قولنا غسلت الاعضاء وضربت القوم وبدليل اجماعهم على ان قوله وايديكم من عطف المفرد دون الجملة ولهذا لو قال للعبد اذا دخلت السوق فاشتر لحما وخبزا لا يفهم منه تقديم اشتراء اللحم ولا يعد بتقديم الخبز عاصيا لا يقال فيلزم تقديم الغسل على المسح عملا بموجب الفاء ويجب الترتيب فى الكل لعدم القائل بالفصل لانا نقول الوظيفة فى الرأس الغسل والمسح رخصة اسقاط فكانه هو هو فلا يلزم عقيب ارادة القيام الى الصلاة الا الغسل على انه معارض بانه لا يجب الترتيب فى غسل الاعضاء لما ذكرنا فلا يجب فيما بين الغسل والمسح لعدم القائل بالفصل ولا يخفى ضعف هذين الوجهين والجواب القاطع لاصل السؤال منع دلالة الفاء الجزائية على لزوم تعقيب مضمون الجزاء لمضمون الشرط من غير تراخ وعلى وجوب تقديم ما بعدها على ما عطف عليه بالواو للقطع بانه لادلالة فى قوله تعالى اذا نودى للصلاة الآية على انه يجب السعى

الواو لمطلق الجمع بالنقل عن أئمة اللغة واستقراء مواضع استعمالها وهى بين الاسمين المختلفين كالالف بين المتحدين فانه يمكن جاء رجلان ولا يمكن هذا فى رجل وامرأة فادخلوا واو العطف وقولهم لاتأكل السمك وتشرب اللبن) أى لاتجمع بينهما (فلهذا لا يجب الترتيب فى الوضوء

وأما في السعي بين الصفا والمروة فوجب الترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا بالقرآن فان كونهما من الشعائر لا يحتمله) أي الترتيب وقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى لا يدل على ان بداءته تعالى موجبة لبداءتكم لكن تقديمه في القرآن لا يخلو عن مصلحة كالتعظيم أو الاهمية أو غيرهما ولا شك ان هذا يقتضي الاولوية لا الوجوب وانما الوجوب في الحقيقة بما لاح له عليه السلام من وحي غير متلو وبالنسبة الى علمنا بقوله ابدؤا (وزعم البعض انه للترتيب عند أبي حنيفة رحمه الله وللمقارنة عندهما استدلالا بوقوع الواحدة عنده والثلاث عندهما في ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق لغير المدخول بها وهذا) أي زعم ذلك البعض (باطل بل الخلاف راجع الى ان عنده كما يتعلق الثاني والثالث بالشرط بواسطة الاول يقع كذلك فان المعلق بالشرط كالمنجز عند الشرط وفي المنجز تقع واحدة لانه لا يبقى المحل للثاني والثالث وعندهما يقع جملة لان الترتيب في التكلم لا في صيرورته طلاقا) أي لا ترتيب في صيرورة هذا اللفظ تطليقا عند الشرط (كما اذا كرر ثلاث مرات مع غير المدخول بها قوله ان دخلت الدار فانت طالق فعند الشرط يقع الثلاث كذا هنا

عقيب النداء بلا تراخ وانه لا يجوز تقديم ترك البيع على السعي (قوله وأما في السعي) استدل على كون الواو للترتيب بقوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله وقال الصحابة رضي الله تعالى عنهم بأيهما نبدأ فقال صلى الله عليه وسلم ابدؤا بما بدأ الله تعالى به ففهم النبي صلى الله عليه وسلم منه الترتيب فامرهم به والجواب انا لا نسلم ثبوت وجوب الترتيب بالآية وفهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك منها بل ثبت ذلك لنا بالحديث المذكور والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما لاح له من وحي غير متلو وذلك لان الحكم في الآية هو كونهما من شعائر الله وهذا لا يحتمل الترتيب اذ لا معنى لتقدم أحدهما على الآخر في ذلك فان قلت من أين ثبت أصل وجوب السعي قلت من قوله صلى الله تعالى عليه وسلم اسعوا فان الله تعالى كتب عليكم السعي وقد يقال ان قوله تعالى فلا جناح عليه أن يطوف بهما في معنى فعليه أن يطوف بهما الا انه ذكر بطريق نفي الجناح لان الناس كانوا يتحرجون عن الطواف بهما لما كان عليهما في الجاهلية من صنمين كانوا يعبدونهما (قوله وزعم البعض) لو قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق تقع الواحدة عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه والثلاث عندهما فزعم البعض ان هذا مبني على ان الواو عنده للترتيب فتبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل كما لو ذكر بالفاء أو ثم وعندهما للمقارنة فيقع الثلاث دفعة كما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا ورد ذلك بالمنع والنقض والحل أما المنع فلانه لا يلزم من ثبوت المقارنة أو الترتيب في موارد استعمال الواو كونه مستفادا من الواو لان المطلق لا يتحقق في الخارج الا مقيدا وأما النقض فلانها لو كانت للترتيب عنده وللمقارنة عندهما لما اتفقوا على وقوع الواحدة في أنت طالق وطالق وطالق منجزا والثلاث في مثل أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار بتأخير الشرط وأما الحل فهو ان الاختلاف المذكور مبني على ان تعليق الاجزية بالشرط عنده على سبيل التعاقب لان قوله ان دخلت الدار فانت طالق جملة كاملة مستغنية عما بعدها فيحصل بها التعليق بالشرط وقوله وطالق جملة ناقصة مفتقرة في الافادة الى الاولى فيكون تعليق الثانية بعد تعليق الاولى والثالثة بعدهما واذا كان تعليق الاجزية بالشرط على سبيل التعاقب دون الاجتماع كان وقوعها أيضا كذلك لان المعلق بالشرط كالمنجز عند وجود الشرط وفي المنجز تبين بالاولى فلا تصادف الثانية والثالثة المحل وهذا بمنزلة الجواهر المنظومة تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به بخلاف ما اذا كرر الشرط فان الكل يتعلق بالشرط بلا واسطة وبخلاف ما اذا قدم الاجزية فان الكل يتعلق بالشرط دفعة لانه اذا كان في آخر الكلام ما يغير أوله يتوقف الاول على الآخر فلا يكون فيه تعاقب في التعليق حتى يلزم التعاقب في الوقوع وعندهما يقع الكل دفعة لان زمان الوقوع هو زمان وجود الشرط والتفريق انما هو في أزمنة التعليق لا في أزمنة التطليق لان الترتيب انما هو في التكلم لا في صيرورة اللفظ تطليقا وتحقيقه ان عطف الناقصة على الكاملة يوجب تقدير ما في الكاملة تكميلا للناقصة حتى لو قال هذه طالق ثلاثا وهذه يجب تثليث طلاق الثانية أيضا بخلاف هذه طالق ثلاثا وهذه طالق وفي الكاملة الشرط مذكور فيجب تقديره في كل من الاخيرين فيصير بمنزلة ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ثلاث مرات فعند الدخول يقع الثلاث فكذا ههنا لان المقدر كالملفوظ بخلاف ما اذا ذكره بالفاء أو ثم أو قال ان دخلت الدار فانت طالق ثلاثا واحدة بعد واحدة فانه صريح في تفريق أزمنة الوقوع ويقرب من ذلك ما يقال ان هذا الكلام ليس بطلاق في الحال بل له عرضية أن يصير طلاقا عند وجود الشرط فلا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف فكانت العبرة بحال الوقوع اجتماعا وافتراقا لا بحال التعليق وليس ههنا ما يوجب تفريق أزمنة الوقوع بخلاف الفاء وثم واعلم ان تأخير وجه قولهما مع عدم الجواب عنه لا يخلو عن ميل الى رجحانه على ما أشير اليه في الاسرار

وان قدم الاجزية) أى قال لغير المدخول بها أنت طالق وطالق وطالق ان دخلت الدار (يقع الثلاث) أى اتفاقا (لانه اذا قال ان دخلت الدار تعلق به الاجزية المتوقفة دفعة فان قيل اذا تزوج أمتين بغير اذن مولاهما ثم أعتقهما المولى معا صح نكاحهما او بكلامين منفصلين) أى قال أعتقت هذه ثم قال للاخرى بعد زمان أعتقت هذه (أو بحرف العطف) أى قال أعتقت هذه وهذه (بطل نكاح الثانية فجعلتموه للترتيب) هكذا وضع المسئلة فى أصول شمس الائمة وأما فخر الاسلام رحمه الله تعالى فقد وضع المسئلة هكذا زوج رجل أمتين من رجل بغير اذن مولاهما وبغير اذن الزوج *فقوله بغير اذن الزوج لاحاجة الى التقييد به وعلى تقدير أن يقيد به لابد أن يقبل النكاح فضولى آخر من قبل الزوج اذ لايجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح وقد قيد فى الحواشى كون نكاح الامتين بعقد واحد اتباعا لوضع المسئلة

(قوله وان قدم الاجزية) يصلح أن يكون جوابا عما يتوهم من كون الواو للمقارنة عندهم استدلالا بهذه المسئلة وأن يكون من تتمة كلام أبى حنيفة رحمه الله تعالى فرقا له بين تأخير الاجزية وتقديمها حيث يقتضى الاول الافتراق والثانى الاجتماع (قوله بغير اذن مولاهما) اذ لو كان باذنه نفذ نكاحهما ولا يبطل بالاعتاق (قوله فجعلتموه للترتيب) حيث جعلتم الاعتاق بالواو بمنزلة الاعتاق متعاقبا (قوله لاحاجة الى التقييد به) أى بقوله بغير اذن الزوج فى غرضنا هذا وانما قيد به فخر الاسلام رحمه الله تعالى لانه جعل الحكم توقف النكاح على رضا كل من المولى والزوج ولا يخفى انه انما يصح اذا كان بدون رضاهما جميعا (قوله اذ لايجوز ان يتولى الفضولى الواحد طرفى النكاح) فيه خلاف أبى يوسف رحمه الله وقيل الخلاف فيما اذا تكلم الفضولى بكلام واحد أما اذا قال زوجت فلانة من فلان وقبلت منه جاز اتفاقا ويتوقف (قوله وبعض تلك المسائل يختلف) ذكر فى الجامع انه لو زوج رجل أمتيه من رجل برضاهما فى عقدة واحدة وقبل عن الزوج فضولى فاعتق المولى احداهما بطل نكاح الامة حتى لا يلحقه الاجازة ويتوقف نكاح المعتقة على اذن الزوج ولو أعتقهما معا فاجاز الزوج نكاحهما أو نكاح احداهما جاز لانهما حالة العقد أمتان وحالة الاجازة حرتان فلا يتحقق الجمع بين الامة والحرة ولو أعتقهما متفرقا بكلام موصول بحرف العطف بان قال هذه حرة وهذه حرة أو مفصول بان أعتق احداهما وسكت ثم أعتق الاخرى فاجاز الزوج نكاحهما معا أو واحدة بعد أخرى جاز نكاح المعتقة أولا لان الحكم فى حقها لا يتغير باعتاق الثانية وبطل نكاح الثانية باعتاق الاولى فلا تلحقه الاجازة وهذا اذا كان النكاحان فى عقدة واحدة وأما اذا كانا فى عقدتين فان كان مولى الامتين واحدا فالحكم كما ذكر وان كان لكل أمة مولى على حدة فان أعتقت الامتان على التعاقب فالنكاحان على حالهما فايهما أجاز جاز لانهما لو أنشأ العقد واحداهما حرة والاخرى أمة توقفا لانه لا تضايق فى التوقف وأحدهما لا يملك الاجازة والرد فى ملك الآخر بخلاف ما اذا كان المولى واحدا فانه باعتاق الاولى يصير رادا نكاح الثانية وانه بسبيل من ذلك وان أجازهما جاز نكاح المعتقة الاولى لان حالة الاجازة كحالة الانشاء فيصح نكاح الحرة ويبطل نكاح الامة (قوله بطلا) أى نكاح هذه ونكاح هذه (قوله فجعلتموه للقران) حيث جعلتم العطف بالواو بمنزلة الجمع بلفظ واحد لا بمنزلة الاجازة متفرقا فان قلت هذا دليل على جعل الواو لمطلق الجمع لا للمقارنة اذ لا دلالة فى مثل جاءنى الرجلان على المقارنة قلت نعم الا أن فى الانشا آت يثبت الحكم لهما معا حتى لو قال أعتقهما اعتقا معا (قوله سوى ذلك) أى لا وارث له سوى ذلك الابن ولا مال له سوى تلك الاعبد اذ لو كان له وارث آخر لم يتحقق الحكم الا فى نصيب ذلك الابن وتجب السعاية ولو كان له مال آخر ويخرج الاعبد من الثلث يعتق الكل كما لو لم يكن فى مرض

فى الجامع الكبير ولا حاجة لنا الى التقييد به اذ البحث الذى نحن بصدده لا يختلف بكونه بعقد واحد أو بعقدين وفى الجامع الكبير قيد المسئلة بعقد واحد لانه نظم كثيرا من المسائل فى سلك واحد وبعض تلك المسائل يختلف حكمه بالعقد الواحد وبعقدين كما اذا كان نكاح الامتين برضى المولى وبرضاهما دون رضا الزوج فان هذه المسئلة تختلف بالعقد الواحد وبعقدين فلاجل هذا الغرض قيد بعقد واحد وان أردت معرفة تفاصيله فعليك بمطالعة الجامع الكبير (وان زوجه الفضولى أختين بعقدين فاجازهما متفرقا بطل نكاح الثانية وان أجازهما معا) أى قال أجزت نكاحهما أو بحرف (العطف) أى قال أجزت نكاح هذه وهذه (بطلا) أى بطل نكاح كل واحدة منهما (فجعلتموه للقران فان قال اعتق أبى فى مرض موته هذا وهذا وهذا ولا وارث له ولا مال له سوى ذلك فان أقر متصلا اعتق من كل ثلثه وان سكت فيما بين ذلك عتق الاول ونصف الثانى وثلث الثالث) لانه لما قال أعتق أبى هذا وسكت يعتق كله لانه يخرج من الثلث لان المفروض ان قيمة العبيد على السواء فاذا قال بعد السكوت وهذا وسكت فقد عطفه على الاول وموجبه ان يعتق نصف الثانى مع نصف الاول لكن لما عتق كل الاول لا يمكن الرجوع عنه ثم لما قال وهذا فموجبه عتق ثلث الثالث مع عتق ثلث كل من الاولين فيعتق ثلث الثالث ولا يمكن الرجوع عن الاولين (فجعلتموه للقران) أى جعلتم حرف العطف فيما اذا أقر متصلا للقران (بمنزلة قولهم أعتقهم أبى معا) لانه لو لم يكن للقران بل يثبت الترتيب كان كمسئلة السكوت (قلنا اما الاول فلانه لما اعتقت الاولى

لم تبق الثانية محلا ليتوقف نكاحها على عتقها) فان نكاح الامة على الحرة لايجوز فلم تبق الامة محلا للنكاح فبطل نكاحها (وأما الثاني والثالث فلان الكلام يتوقف على آخره اذا كان آخره مغيرا بمنزلة الشرط والاستثناء وههنا) اشارة الى هاتين المسئلتين (كذلك) أي آخر الكلام مغير لاوله اما في الاختين فلان اجازة نكاح الثانية توجب بطلان نكاح الاولى وأما في الاخبار بالاعتاق فلان قوله اعتق أي هذا يوجب عتق كله ثم قوله وهذا يوجب أن يكون الثلث منقسما بينهما ولا يعتق من الاول الا بعضه فيكون مغير الاول الكلام (بخلاف الامتين) أي في المسئلة الاولى ليس آخر الكلام مغيرا للاول لانه اذا قال أعتقت هذه وهذه فاعتاق الثانية لا يغير اعتاق الاولى فلا يتوقف أول الكلام على آخره وفي مسئلة الاختين آخر الكلام مغير للاول فيتوقف وقد ذكر في الجامع الحصيري قد قيل لا فرق بين مسئلة الامتين ومسئلة الاختين بل انما جاء الفرق لاختلاف وضع المسئلة وهو ان في مسئلة الامتين قال هذه حرة وهذه حرة وفي مسئلة الاختين قال أجزت نكاح هذه وهذه فانه أفرد لكل واحدة منهما تحريرا في مسئلة الامتين فلا يتوقف صدر الكلام على الآخر

وفي مسئلة الاختين لم يفرد فيتوقف حتى لو أفرد هنا صح نكاح الاولى ولو لم يفرد في الامتين بان قال أعتقت هذه وهذه عتقتا معا وصح نكاحهما (وقد تدخل بين الجلتين فلا توجب المشاركة ففي قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق تطلق الثانية واحدة وانما تجب هي) أي المشاركة (اذا افتقر الآخر الى الاول فيشارك الاول) أي آخر الكلام أوله (فيما تم به الاول بعينه) أي بعين ما تم (لا بتقدير مثله) أي مثل ما تم (ان لم يمتنع الاتحاد) أي ان لم يمتنع أن يكون ما تم به الاول متحدا في المعطوف والمعطوف عليه (نحو ان دخلت الدار فانت طالق

الموت وقيد بتساوي قيم العبيد حتى لو كان قيمة الاول أكثر مثلا لم يعتق كله لانه لا يخرج من الثلث (قوله لم تبق الثانية محلا ليتوقف) أي لم تبق محلا لتوقف النكاح بل بطل توقف نكاح الثانية عقيب عتق الاولى قبل الفراغ عن التكلم باعتاق الثانية ثم لم يصح التدارك باعتاقها لفوات المحل وانما قال ليتوقف لانها بقيت محلا لان تنكح بعد صيرورتها حرة (قوله ولا يعتق من الاول الا بعضه) الحاصل ان عند أبي حنيفة رحمه الله يتغير الاول الى الرق لانه تجب عليه السعاية والمستسعى مكاتب والمكاتب عبد ما بقي عليه درهم وعندهما يتغير من براءة الى شغل لانه بدون آخر الكلام يعتق مجانا لانه يخرج من الثلث وبعد اعتاق الاخيرين لم يبق له الا ثلث الثلث ووجب السعاية في ثلثي قيمته ثم التغيير انما يؤثر اذا كان متصلا فلذا لا يثبت فيما اذا وقع الاعتاق أو الاجازة متفرقا متراخيا مع سكوت (قوله وقد تدخل بين الجلتين) الجمل المتعاطفة بالواو ان وقعت في موضع خبر المبتدا أو جزاء الشرط أو نحو ذلك فالواو تفيد الجمع بينها في ذلك التعلق والا فالواو يفيد الجمع بينها في حصول مضمونها اذ بدون الواو يحتمل الرجوع عن الاول والاضراب وأما الزيادة على ذلك من اعتبار بعض قيود الاولى في الثانية أو بالعكس فمفوضة الى القرائن والواو لا يوجبها ولا يدل عليها (قوله وانما تجب هي اذا افتقر الآخر الى الاول) هذا الحكم في مطلق العطف بالواو لا في عطف الجمل خاصة للقطع بان مثل أنت طالق وطالق من عطف المفرد ولا حاجة الى تقدير المبتدا في الثاني (قوله لا بتقدير مثله) لانه خلاف الاصل فلا يصار اليه الا عند الضرورة (قوله أي بتقدير مثله) عطف على قوله بعينه لا على قوله لا بتقدير مثله على ما ذكره المصنف يعرف بالتأمل ولا يخفى عليك أن تقدير المثل في نحو جاءني زيد وعمرو مما لا حاجة اليه لان المجيء المستفاد من جاء معنى كلي يمكن تعلقه بالمتعددات ولهذا أجمعوا على انه من عطف المفردات دون الجمل وقد عرفت ذلك في مسئلة ترتيب الوضوء (قوله لانها) أي الزكاة عبادة محضة لكونها أحد أركان الدين ولان المزكي يجعل المال خالصا لله تعالى ثم يصرفه الى الفقير ليكون كفاية من الله ولا بد في العبادة المحضة من نية وعزيمة ممن عليه الاداء أو ممن له نيابة عنه باختياره وهذا مفقود في الصبي فلا يكون من أهل العبادات المحضة وقد يقال انه لو لم يكن اهلا لها لما صح ايمانه وصلاته وصيامه

وطالق وطالق ليس كتكرار قوله ان دخلت الدار فانت طالق فلا يقع الثلاث عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فالاولى هنا بخلاف التكرار) فانه يمكن أن يتعلق الاجزية المتكثرة بشرط متحد فيتعلق طالق وطالق وطالق بعين الشرط المذكور وهو قوله ان دخلت الدار لا بتقدير مثله أي لا يقدر شرط آخر حتى يصير كقوله ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق ان دخلت الدار فانت طالق كما زعم أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (و بتقديره) أي بتقدير مثله وهو عطف على قوله لا بتقدير مثله (ان امتنع) أي الاتحاد (نحو جاءني زيد وعمرو ولا بد ان يكون مجيء زيد غير مجيء عمرو و بعضهم أوجبوا الشركة في عطف الجمل أيضا حتى قالوا ان القران في النظم يوجب القران في الحكم فقالوا في أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة لا تجب الزكاة على الصبي كما لا تجب الصلاة عليه) يشبه ان يكون هذا الحكم عندهم بناء على انه يجب ان يكون المخاطب باحدهما عين المخاطب بالآخر ولما لم يكن الصبي مخاطبا بقوله تعالى اقيموا الصلاة لا يكون مخاطبا بقوله تعالى وآتوا الزكاة لكنا نقول انما لا تجب الزكاة على الصبي لانها عبادة محضة والصبي ليس من اهلها لا للقران في النظم والقائل بوجوب الزكاة على الصبي يقول الخطاب بالصلاة والزكاة يتناول الصبيان لكن العقل خصهم عن وجوب الصلاة اذ هي عبادة بدنية لا عن وجوب الزكاة

اذهى عبادة مالية يمكن اداء الولى عنه (وهذا فاسد عندنا) الاشارة راجعة الى ايجاب الشركة فى الجمل (لان الشركة انما تثبت اذا افتقرت الثانية ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يتعلق العتق بالشرط أيضا لان الاصل فى الواو الشركة وهذه انما تثبت اذا عطفت على الجزاء فهذه الجملة وان كانت تامة لكنها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار فعطفت على الجزاء فتكون الواو على اصلها وعطف الاسمية على مثلها بخلاف وضربتك طالق فان اظهار الخبر ههنا دليل على عدم المشاركة فى الجزاء) لما ذكرنا ان الشركة بين المعطوف والمعطوف عليه انما تثبت اذا افتقرت الثانية فقوله وعبدى حر فى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وعبدى حر يرد اشكالا لانها جملة تامة غير مفتقرة الى ماقبلها فينبغى ان لا يتعلق بالشرط بل يكون كلاما مستأنفا عطفا على المجموع فاجاب بانها فى قوة المفرد فى حكم الافتقار مع انها جملة تامة لان مناسبتها الجزاء فى كونهما جملتين اسميتين ترجح كونها معطوفة على الجزاء لا على مجموع الشرط والجزاء واذا كانت معطوفة على الجزاء تكون فى قوة المفرد لان جزاء الشرط بعض الجملة وأيضا الواو للعطف والاصل فى العطف الشركة فتحمل على الشركة ما أمكن وهذا اذا كان المعطوف مفتقرا الى ماقبله حقيقة كما فى المفرد أو حكما كما فى الجملة التى يمكن اعتبارها فى قوة المفرد فحينئذ يحمل على الشركة لتكون الواو جارية على أصلها بقدر الامكان اما اذا لم يمكن حملها على الشركة فلا تحمل وهذا اذا كان المعطوف جملة لا تكون فى قوة المفرد فلا تكون مفتقرة الى ماقبلها أصلا كما فى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة قالوا وتكون لمجرد النسق والترتيب ففى قوله ان دخلت الدار فانت طالق وضربتك طالق يمكن حمل قوله وضربتك طالق على الوجهين لكن اظهار الخبر وهو طالق فى قوله وضربتك طالق يرجح العطف على المجموع لا على الجزاء لانه لو كان معطوفا على الجزاء لكفى ان يقول وضربتك فقوله بخلاف وضربتك طالق يرجع الى قوله يتعلق العتق بالشرط (ولهذا جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا معطوفا على الجزاء لا على قوله وأولئك هم الفاسقون) أى ولاجل ما ذكرنا فى قوله وعبدى حر مما يوجب كونه معطوفا على الجزاء وما ذكرنا فى قوله وضربتك طالق من قيام الدليل على عدم المشاركة فى الجزاء جعلنا قوله تعالى ولا تقبلوا الخ معطوفا على الجزاء فان قوله تعالى ولا تقبلوا جملة انشائية مثل قوله تعالى فاجلدوا والمخاطب بهما الائمة وقوله تعالى وأولئك جملة اخبارية وليس الائمة مخاطبين بها فدليل المشاركة فى الجزاء قائم فى ولا تقبلوا ودليل عدم المشاركة قائم فى وأولئك فعطفنا الاول على الجزاء لا الآخر وثمرة هذا تأتى فى آخر فصل الاستثناء ان شاء الله تعالى (الفاء للتعقيب فلهذا تدخل فى الجزاء فان قال ان دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق فالشرط ان تدخل على الترتيب من غير تراخ وقد تدخل على المعلول نحو جاء الشتاء فتأهب وقد يكون المعلول عين العلة فى الوجود لكن فى المفهوم غيرها نحو سقاه فارواه ونحو قوله عليه

افالاولى ان يقال انه أهل لها لكن لزوم الضرر يمنع لزوم العبادة عليه واحترز بالعبادة المحضة عن صدقة الفطر والعشر والخراج لما فيها من معنى المعونة (قوله يمكن اداء الولى عنه) يعنى عدم لزوم العبادات عليه بما هو العجز عن الاداء نظر اله ولا عجز عن أداء الماليات لانها تتأدى بالنائب والجواب انه لابد فى الانابة من اختيار كامل شرعا ليحصل معنى الابتلاء وهذا لا يوجد فى الصبى (قوله فدليل المشاركة فى الجزاء) أى فيما هو جزاء للقذف وحد له وهو الجلد فان قلت انما يتم ذلك لو كان عدم قبول الشهادة صالحا لكونه جزاء للقذف وحدا له قلت الامر كذلك فان الانسان يتألم برد كلامه وعدم قبول شهادته فوق ما يتألم بالضرب وهذا أمر مناسب لازالة ما لحق المقذوف من العار بتهمة الزنا ثم انه حد فى اللسان الذى منه صدر جريمة القذف كقطع اليد فى السرقة الا انه ضم اليه الايلام الحسى لكمال الزجر وعمومه جميع الناس فان منهم من لا ينزجر بالايلام باطنا وقوله تعالى ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا من قبيل ألم نشرح لك صدرك وهو ابلغ من لا تقبلوا شهادتهم وأوقع فى النفس لما فيه من الابهام ثم التفسير (قوله ودليل عدم المشاركة قائم فى وأولئك هم الفاسقون) لكونها جملة خبرية غير مخاطب بها الائمة بدليل افراد الكاف فى أولئك فيجب ان يكون عطفا على الجملة الاسمية اعنى قوله والذين يرمون الى آخره وفيه بحث اما أولا فلان عطف الخبر على الانشاء وبالعكس شائع عند اختلاف الاغراض وأما ثانيا فلان افراد كاف الخطاب المتصل باسم الاشارة جائز فى خطاب الجماعة كقوله تعالى ثم عفونا عنكم من بعد ذلك على ان التحقيق ان الذين يرمون ليس بمبتدأ بل منصوب بفعل محذوف على ما هو المختار أى اجلدوا الذين يرمون فهى أيضا جملة فعلية انشائية مخاطب بها الائمة فالمانع المذكور قائم ههنا مع زيادة العدول عن الاقرب الى الابعد ولو سلم ان الذين يرمون مبتدأ فلابد فى الانشائية الواقعة موقع الخبر من تأويل وصرف لها عن الانشائية كما هو رأى الاكثر وحينئذ يصح ان يعطف عليها قوله وأولئك هم الفاسقون (قوله وثمرة هذا تأتى) من ان قوله الا الذين استثناء من أولئك هم الفاسقون أو من غيره وان القاذف هل تقبل شهادته بعد التوبة أم لا (قوله وقد تدخل على المعلول) هى بالحقيقة جواب شرط محذوف أى اذا كان كذلك فتأهب فان قلت لاشك فى ان العلية والمعلولية فى وجود السقى والارواء لا فى مفهوميهما والعلة يجب ان تكون مغايرة للمعلول متقدمة عليه فى الوجود فكيف يتصور اتحادهما فى الوجود قلت تسامح فى ذلك نظرا الى انه لم يتحقق من الفاعل

السلام لن يجزى ولد والده حتى يجده مملوكا فيشتريه فيعتقه فان قال بعت هذا العبد منك فقال الآخر فهو حر يكون قبولا بخلاف هو حر ولو قال للخياط أيكفيني هذا الثوب قميصا فقال نعم فقال فاقطعه فقطعه فاذا هو لا يكفيه يضمن كما لو قال ان كفاني فاقطعه بخلاف قوله اقطعه وقد تدخل على العلل نحو ابشر فقد اتاك الغوث ونظيره أد الى ألفا فانت حر يعتق فى الحال وكذا انزل فانت آمن) اعلم ان أصل الفاء ان تدخل على المعلول لانها للتعقيب والمعلول يعقب العلة وانما تدخل على العلل لان المعلول اذا كان مقصودا من العلة يكون علة غائية للعلة فتصير العلة معلولا فلهذا تدخل على العلة باعتبار انها معلول ومن ذلك قوله تعالى وتزودوا فان خير الزاد التقوى وقول الشاعر

ذا ملك لم يكن ذاهبه * فدعه فد ولته ذاهبه * ونظائره كثيرة وانما قلنا يعتق فى الحال لان قوله فانت حر معناه لانك حر ولا يمكن ان يكون فانت حر جوابا للامر لان جواب الامر لا يقع الا الفعل المضارع لان الامر انما يستحق الجواب بتقدير ان وكلمة ان تجعل الماضى بمعنى المستقبل والجملة الاسمية الدالة على الثبوت بمعنى المستقبل وانما تجعل ذلك اذا كانت ملفوظة اما اذا كانت مقدرة فلا كما تقول ان تأتنى أكرمتك ولا تقول ائتنى أكرمتك بل يجب ان تقول ائتنى أكرمك فكذا فى الجملة الاسمية تقول ان تأتنى فانت مكرم ولا تقول ائتنى فانت مكرم فكما لا تجعل ان المقدرة الماضى بمعنى المستقبل فكذلك لا تجعل الاسمية بمعنى المستقبل أيضا بل أولى لان مدلول الجملة الاسمية بعيد من المستقبل ومدلول الماضى قريب اليه

الا فعل واحد والا فالسقى يحصل بمجرد وضع الماء على كفه أوصبه فى حلقه والارواء لا يحصل الا بعد شربه بقدر الرى ولهذا صح ان يقال سقاه فما أرواه واما نحو قوله تعالى ونادى نوح ربه فقال رب وقال يانوح قد جادلتنا فاكثرت جدالنا فذهب صاحب الكشاف الى انه فى معنى الارادة أى اراد النداء وأردت جدالنا فيتحقق التعقيب وبعضهم الى ان مرتبة المفسر ان تكون بعد المفسر ومرتبة المعلول بعد العلة فاستعيرت الفاء لمجرد التعقيب والتأخر فى الرتبة (قوله ولن يجزى ولد والده) يعنى ان الوالد سبب لحياته الحقيقية فهو بالاعتاق يصير سببا لحياته الحكمية لان الرق موت حكمى فالفاء ههنا لمجرد التأخر بالمعلولية لا بالزمان فبالاشتراء يحصل الملك وبالملك يحصل العتق لان وضع الشراء لاثبات الملك والاعتاق لازالته فلا يكون حكما للشراء الا انه يصح اضافة العتق الى الشراء لكونه موجبا لموجب العتق (قوله فهو حر) مع الفاء يقتضى القبول كانه قال قبلت فهو حر اذ الاعتاق لا يترتب على الايجاب الا بعد ثبوت القبول بخلاف هو حر فانه يحتمل ان يكون ردا للايجاب بثبوت الحرية قبله وكذا الاذن بالقطع بدون الفاء اذن مطلق ومع الفاء مقيد بالشرط أى اذا كان كافيا فاقطعه (قوله وقد تدخل على العلل) دخول الفاء على الجمل الواردة بعد الاوامر والنواهى مستفيض فى كلام العرب على معنى كون ما بعدها سببا لما قبلها ولما كان الفاء للتعقيب والسبب يكون متقدما على المسبب لا متعاقبا اياه تكلف المصنف رحمه الله تعالى لتحقيق التعقيب بان ما بعد الفاء علة باعتبار معلول باعتبار ودخول الفاء عليه باعتبار المعلولية لا باعتبار العلية وذلك ان المعلول الذى هو الحكم السابق على الفاء كالابشار مثلا علة غائية للعلة التى دخلت عليها الفاء كالاخبار باتيان الغوث لكونه مقصودا منها فتكون تلك العلة التى دخلت عليها الفاء معلولا بالنظر الى تلك العلة الغائية وأنت خبير بان ليس الابشار علة غائية لاتيان الغوث ولا الامر بالتزود لكون خير الزاد التقوى ولا الامر بالعبادة لكون العبادة حقا لله تعالى فى مثل اعبد ربك فالعبادة حق له ولا الامر بتركه لذهاب دولته الى غير ذلك وانما هو علة غائية للاخبار بذلك وأيضا العلة الغائية انما تكون علة لعلية العلة لا للعلة نفسها فكيف يكون ما دخلت عليه الفاء معلولا فالاقرب ما ذكره القوم من انها انما تدخل على العلل باعتبار انها تدوم فتتراخى عن ابتداء الحكم فان الغوث باق بعد الابشار (قوله ادالى الفا فانت حر يعتق فى الحال) بخلاف ادالى الفا وأنت حر فان الواو للحال فيفيد ثبوت الحرية مقارنا لمضمون العامل وهو تأدية الالف وهذا معنى كون الحال قيدا للعامل أى يكون حصول مضمون العامل مقارنا لحصول مضمون الحال من غير دلالة على حصول مضمونه سابقا على حصول مضمون العامل للقطع بأنه لا دلالة لقولنا ائتنى وأنت راكب الاعلى كونه راكبا حالة الاتيان وقد توهم بعضهم انه يجب تقدم مضمون الحال على العامل لكونها قيدا له وشرطا وحينئذ يلزم الحرية قبل الاداء فاجاب عنه بانه من باب القلب أى كن حرا وأنت مؤد الى الفا أو هى حال مقدرة أى ادالى ألفا مقدرا الحرية فى حالة الاداء أو الجملة الحالية قائمة مقام جواب الامر أى ادالى ألفا تصر حرا أو الحال وصف والوصف لا يتقدم الموصوف فالحرية تتأخر عن الاداء (قوله يقع الاول) أى فى الحال لانه وان وجد فى آخر الكلام

لاشتراكهما فى كونهما فعلا ودلالتهما على الزمان فلما لم تجعل الماضى بمعنى المستقبل لم تجعل الاسمية بمعناه بالطريق الاولى ما

(ثم للترتيب مع التراخى وهو) أى الترتيب مع التراخى (راجع الى التكلم عنده) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (والى الحكم عندهما فان قال أنت طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعندهما يتعلقن جميعا وينزلن مرتبا فان كانت مدخولا بها يقع الثلاث وان لم تكن مدخولا بها تقع واحدة وكذا ان قدم الشرط وعنده فى غير المدخول بها) أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى غير المدخول بها اذا قدم الجزاء وانما لم

مذكر تقديم الجزاء لانه يأتي هناك قوله وان قدم الشرط فيدل على ان البحث السابق في تقديم الجزاء (يقع الاول) أي في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال أنت طالق وسكت لان التراخي عنده انما هو في التكلم (ويلغو الباقي) لعدم المحل لان المرأة غير مدخول بها (وان قدم الشرط تعلق الاول ونزل الثاني) أي وقع في الحال لعدم تعلقه بالشرط كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق (ولغا الثالث) لعدم المحل وفائدة تعلق الاول انه ان ملكها ثانيا و وجد الشرط يقع الطلاق (وفي المدخول بها) أي ان قدم الجزاء ولم يذكره للعذر السابق (نزل الاول والثاني) أي يقعان في الحال لعدم تعلقهما بالشرط كانه سكت عنهما ثم قال أنت طالق ان دخلت الدار ولما كانت المرأة مدخولا بها تكون محلا فيقع تطليقتان (وتعلق الثالث) لقربه بالشرط (وان قدم) أي الشرط (تعلق الاول ونزل الباقي) وهذا ظاهر وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى التراخي راجعا الى التكلم لان التراخي في الحكم مع عدمه في التكلم ممتنع في الانشاآت لان الاحكام لا تتراخى عن التكلم فيها فلما كان الحكم متراخيا كان التكلم متراخيا تقديرا كما في التعليقات فان قوله ان دخلت الدار فانت طالق

يصير كانه قال عند الدخول أنت طالق وليس هذا القول في الحال تطليقا أي تكلما بالطلاق بل يصير تطليقا عند الشرط (بل للاعراض عما قبله واثبات ما بعده على سبيل التدارك نحو جاءني زيد بل عمرو فلهذا قال زفر في قوله له علي ألف درهم بل ألفان يجب ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول كقوله أنت طالق واحدة بل ثنتين تطلق ثلاثا قلنا الاخبار يحتمل التدارك وذا في العرف نفي انفراده) ذا اشارة الى التدارك أي التدارك في الاعداد بكلمة بل يراد به نفي الانفراد عرفا (نحو سني ستون بل سبعون بخلاف الانشاء فانه لا يحتمل الكذب) أي الانشاء لا يحتمل التدارك لان المراد بالتدارك تدارك الكذب والانشاء لا يحتمل الكذب (فقلنا) تعقيب لقوله بخلاف الانشاء أي لما لم يكن الانشاء محتملا للصدق والكذب قلنا (تقع الواحدة اذا قال ذلك) أي قوله أنت طالق واحدة بل ثنتين (لغير المدخول بها) فانه اذا قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة وقعت واحدة ولا يمكن التدارك والابطال لكونه انشاء فاذا وقعت واحدة لم يبق المحل ليقع بقوله بل ثنتين (بخلاف التعليق) وهو قوله لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة بل ثنتين (فانه يقع الثلاث عند الشرط لانه قصد ابطال الاول) أي الكلام الاول وهو تعليق الواحدة بالشرط (وافراد الثاني بالشرط مقام الاول) أي قصد تعليق الكلام الثاني بالشرط حال كونه منفردا غير منضم الى الاول (ولا يملك الاول) أي الابطال المذكور (ويملك الثاني) أي الافراد المذكور (فتعلق بشرط آخر) أي تعلق الثاني وهو قوله ثنتين بشرط آخر فاجتمع تعليقان أحدهما ان دخلت الدار فانت طالق واحدة والثاني ان دخلت الدار فانت طالق ثنتين فاذا وجد الشرط وقع الثلاث (فصار كما اذا قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار.

ما يغيره الا أن من شرط التغيير الاتصال ليكون كلاما واحدا فيتوقف أوله على آخره واذا اعتبر التراخي في التكلم صار كل منهما بمنزلة كلام منفصل عن الآخر (قوله كانه قال ان دخلت الدار فانت طالق وسكت ثم قال وأنت طالق) فان قلت لما جعل ثم بمنزلة السكوت فلا وجه لتقدير الواو ولما جعل هذا في حكم المنقطع عما قبله فلا وجه لاثبات الشركة فيما تم به الاول أعني المبتدأ فيصير كانه قال طالق من غير عاطف ولا مبتدأ فحينئذ لا يثبت به شيء قلت ثم يتضمن معنى الجمع والتراخي فاذا اقام السكوت مقام التراخي بقي الجمع وهو معنى الواو ثم الاتصال صورة كاف في صحة العطف واثبات المشاركة في المبتدأ بخلاف التعليق بالشرط فانه يتوقف على الاتصال صورة ومعنى حتى لو قال ان دخلت الدار فانت طالق طالق طالق لا يتعلق الثاني والثالث (قوله وانما جعل أبو حنيفة رحمه الله تعالى) التعليل المذكور يخص الانشاء وما ذكره غيره من انها لمطلق التراخي فينصرف الى الكامل وهو في اللفظ والحكم جميعا وأيضا دخلت كلمة التراخي على اللفظ فيظهر أثرها فيه أيضا يعم الخبر والانشاء (قوله كان التكلم متراخيا تقديرا) جواب عن دليلهما ان التكلم متصل حقيقة فكيف يجعل منفصلا ولا صحة للعطف مع الانفصال (قوله بل للاعراض عما قبله) أي جعله في حكم المسكوت عنه من غير تعرض لاثباته أو نفيه واذا انضم اليه لا صار نصا في نفي الاول نحو جاءني زيد لا بل عمرو كذا ذكره المحققون فعلى هذا لا يكون معنى التدارك ان الكلام الاول باطل وغلط بل ان الاخبار به ما كان ينبغي ان يقع و بعضهم أن معنى الاعراض هو الرجوع عن الاول وابطاله واثبات الثاني تدارك لما وقع أولا من اغلاط و بالجملة وقوعها في كلام الله تعالى يكون للاخذ في كلام آخر من غير رجوع وابطال (قوله ولهذا قال زفر) أي ولكونها للاعراض يلزمه ثلاثة آلاف لانه لا يملك ابطال الاول والرجوع عنه على ما هو مقتضى بل حتى لو لم يكن بل للاعراض بل لتغيير صدر الكلام لم يلزمه الثلاثة وتوقف أول الكلام على آخره فلزوم الثلاثة تفريع على أنها للاعراض لا للتغيير وجوابه أن الاقرار اخبار فيحتمل التدارك الا أن التدارك في الاعداد يراد به نفي انفراد ما أقر به أولا لا نفي أصله فكانه قال أولا له علي ألف ليس معه غيره ثم تدارك ذلك الانفراد وأبطله وقال بل مع ذلك الالف ألف آخر وذلك بحكم العرف كما يقال سني ستون بل سبعون يراد به زيادة العشرة فقط بخلاف ما اذا اختلف جنس المال مثل علي ألف درهم بل ألف ثوب حيث يلزمه الجميع

بخلاف الواو فانه للعطف على تقرير الاول فيتعلق الثاني بواسطة الاول كما قلنا) أي بخلاف ما اذا قال لغير المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق وطالق فان الواو للعطف مع تقرير الاول فيتعلق الثاني بعين ما تعلق به الاول بواسطة الاول فعند وجود الشرط يكون الوقوع على الترتيب ولما لم يبق المحل بوقوع الاول لا يقع الثاني والثالث كما قلنا في حرف الواو (لكن للاستدراك

بعد النفي اذا دخل في المفرد وان دخل في الجملة يجب اختلاف ما قبلها وما بعدها وهي بخلاف بل) اعلم ان لكن للاستدراك فان دخل في المفرد يجب ان يكون بعد النفي نحو ما رأيت زيدا لكن عمرا فانه يتدارك عدم رؤية زيد برؤية عمرو وان دخل في الجملة لا يجب كونه بعد النفي بل يجب اختلاف الجملتين في النفي والاثبات فان كانت الجملة التي قبل لكن مثبتة وجب ان تكون الجملة التي بعدها منفية وان كانت التي قبلها منفية وجب ان تكون التي بعدها مثبتة وهي بخلاف بل في ان بل للاعراض عن الاول ولكن ليست للاعراض عن الاول (فان أقر لزيد بعبد فقال زيد ما كان لي قط لكن لعمرو فان وصل فلعمرو وان فصل فللمقر لان النفي يحتمل ان يكون تكذيبا بالاقرار فيكون) أي النفي (ردا الى المقر ويمكن ان لا يكون تكذيبا اذ يجوز ان يكون العبد معروفا بكونه لزيد ثم وقع في يد المقر فاقر به لزيد فقال زيد العبد وان كان معروفا بانه لي لكنه كان في الحقيقة لعمرو فقوله لكنه لعمرو بيان تغيير لذلك النفي فيتوقف بيان عليه) أي على قوله لكن لعمرو (بشرط الوصل) لان بيان التغيير لا يصح الا موصولا وقد ذكرنا في المتن انه بيان تغيير لان ظاهر كلامه يدل على الاحتمال الاول المذكور في المتن وقد عرف في بيان التغيير ان صدر الكلام موقوف على الآخر فيثبت حكمهما معا الا انه يثبت الحكم

(قوله بخلاف الواو) يعني اذا كان العطف على الجزاء بالواو وتعلق الثاني بالشرط المذكور بعينه من غير تقدير مثله لكن بواسطة الاول حتى يكون الوقوع عند الشرط على الترتيب فلا يبقى المحل بواسطة وقوع الاول فلا يقع الثاني والثالث واذا كان العطف بكلمة بل تعلق الثاني بشرط مقدر مماثل للمذكور حتى يكون بمنزلة التصريح بتكرير الشرط مثل ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وان دخلت الدار فانت طالق اثنتين فيقع الثلاث بالدخول مرة واحدة وفيه نظر اذ لا دليل على وجوب تقدير الشرط وامتناع تعلقه بالشرط المذكور بعينه قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه كان من قضيته اتصاله بذلك الشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال الاول وليس في وسعه ابطال الاول وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل به بغير واسطة كانه قال لا بل أنت طالق ثنتين ان دخلت الدار فيصير كالحلف بيمينين لكنا نقول لا نسلم ان اتصاله بذلك الشرط موقوف على ابطال الاول وتمسك بعضهم بان ذلك بحسب اللغة وهو ممنوع لا بد له من نقل عن أئمة اللغة كيف وقد أجمعوا على ان ثنتين عطف على واحدة عطف مفرد على مفرد من غير تقدير عامل له فضلا عن تقدير الشرط ولم يفرقوا بين ما يحتمل الرجوع وما لا يحتمله لا يقال انه قصد ابطال الاول فكيف يجعل الثاني معلقا بما قصد ابطاله لانا نقول انما قصد ابطال المعطوف عليه كالواحدة لا نفس الشرط والتعليق (قوله لكن للاستدراك) أي التدارك وفسره المحققون برفع التوهم الناشئ من الكلام السابق مثل ما جاءني زيد لكن عمرو اذا توهم المخاطب عدم مجيء عمرو أيضا بناء على مخالطة وملابسة بينهما وفي المفتاح انه يقال لمن توهم ان زيدا جاءك دون عمرو وبالجملة وضعها للاستدراك ومغايرة ما بعدها لما قبلها فاذا عطف بها مفرد فهو لا يحتمل النفي فيجب ان يكون ما قبلها منفيا ليحصل المغايرة واذا عطفت بها جملة فهي تحتمل الاثبات فيكون ما قبلها منفيا وتحتمل النفي فيكون ما قبلها مثبتا فيكفي اختلاف الكلامين سواء كان المنفي هو الاول أم الثاني ولا يخفى ان المراد اختلاف الكلامين نفيا واثباتا من جهة المعنى سواء كانا مختلفين لفظا نحو جاءني زيد لكن عمرو لم يجيء أولا نحو سافر زيد لكن عمرو حاضر (قوله وهي بخلاف بل) ذكر النحاة انها في عطف الجمل نظيرة بل أي في الوقوع بعد النفي والايجاب كما انها في عطف المفردات نقيضة لا حيث تختص لا بما بعد الايجاب ولكن بما بعد النفي فكأنه مظنة ان يتوهم انها في عطف الجمل مثل بل في معنى الاعراض فنفى ذلك التوهم ففي بل اعراض عن الاول كأنه ليس بمذكور والحكم هو الثاني فقط حتى لا يكون في العطف ببل الا اخبار واحد وليس في لكن اعراض عن الاول بل الحكمان متحققان وفيه اخباران أحدهما نفي والآخر اثبات وقد يقال ان موجب بل وضعا نفي الاول واثبات الثاني حتى ان في جاءني زيد بل عمرو انتفى مجيء زيد بكلمة بل وهو مبني على ان معنى الاعراض عن الاول ابطاله والحكم بنقيضه لا جعله في حكم المسكوت عنه (قوله لكن لعمرو) في كتب الاصول لكنه لعمرو وغيره الى العاطفة ولم يغيره في المسئلة الثانية تنبيها على انه لا فرق في هذا بين العاطفة وغيرها والنفي اعني قوله ما كان لي قط يحتمل أمرين أحدهما تكذيب المقر ورد اقراره وهو الظاهر من الكلام لانه خرج جوابا للاقرار والثاني ان لا يكون ردا بل تحويلا حتى كأنه صار قابلا للعبد مقرا به لعمرو فيكون النفي مجازا كما اذا قال له علي ألف درهم وديعة والمصنف عدل عن ذلك لانه لما صرح بعدم ملكيته له في زمان من الازمنة لم يصح منه التحويل ولا قرينة على ما ذكروا من المجاز بل الاحتمال هو انه وان كان في يد زيد زمانا واشتهر انه ملكه لكن لم يكن ملكا له قط بل لعمرو فيصير قوله لكن لعمرو

في الصدر ثم يخرج البعض (وعلى هذا قالوا في المقضى له بدار بالبينة اذا قال ما كانت لي قط لكنها لزيد وقال زيد باعها مني أو وهب لي بعد القضاء ان الدار لزيد وعلى المقضى له القيمة للمقضى عليه لانه اذا وصل فكأنه تكلم بالنفي والاستدراك معا فيثبت موجبهما معا وهو النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد ثم تكذيب الشهود واثبات ملك المقضى عليه

لازم لذلك النفي فيثبت الملك لعمرو بعد ثبوت موجبي الكلامين) وهما النفي عن نفسه وثبوت ملك لزيد (فيكون حجة عليه) أي على المقضى له (لا على زيد فيضمن القيمة ثم ان اتسق الكلام تعلق ما بعده بما قبله) يرجع الى أول البحث وهو ان لكن للاستدراك فينظر ان الكلام مرتبط أم لا أي يصلح ان يكون ما بعد لكن تداركا لما قبلها أو لا فان صلح يحمل على التدارك (والا فهو كلام مستأنف) أي وان لم يتسق أي لا يصلح ان يكون ما بعدها تداركا لما قبلها يكون ما بعدها كلاما مستأنفا (نحو لك على ألف قرض فقال المقر له لا لكن غصب الكلام متسق فصح الوصل على انه نفي السبب لا الواجب) فان قوله لا لا يمكن حمله على نفي الواجب لانه لو حمل على نفي الواجب لا يستقيم قوله لكن غصب ولا يكون الكلام متسقا مرتبطا فحملناه على نفي السبب فلما نفى كونه قرضا تدارك بكونه غصبا فصار الكلام مرتبطا ولا يكون ردا لاقراره بل يكون نفي السبب

بيان تغيير لما هو الظاهر من الكلام فيصح موصولا حتى يثبت النفي عن زيد والاثبات لعمرو معا لا متراخيا لان النفي حينئذ يصير رد اللاقرار ولا يثبت ملكية عمرو لمجرد الاخبار (قوله وعلى هذا قالوا) أي اذا ادعى بكر دارا في يد عمرو انها له وجحد عمرو فاقام بكر بينة فقضى القاضي بالدار له ثم قال بكر ما كانت الدار لي قط لكنها لزيد بكلام متصل فصدقه زيد في الاقرار وكذبه في انه لم يكن له قط وهذا معنى قوله فقال زيد باعها بكر الدار مني أو وهبها لي بعد القضاء ففي هذه الصورة قالوا الدار لزيد وعلى بكر المقضى له قيمة الدار لعمرو والمقضى عليه لانه لما وصل الاستدراك بالنفي وهو بيان تغيير له فكانه تكلم بهما معا فيثبت موجبهما معا أعني نفي الملك عن نفسه وثبوت الملك لزيد وانما احتيج الى اثباتهما معا لانه لو حكم بالنفي أولا ينتقض القضاء ويصير الملك لعمرو المقضى عليه فالاستدراك يكون اقرارا على الغير واخبارا بان ملكه لغيره فلا يصح فالحاصل ان مقارنة الكلامين تثبت بتوقف أول الكلام على آخره بناء على وجود المغير حتى كانهما جملة واحدة فلا يفصل بعضها عن بعض في حق الحكم وحينئذ لا حاجة الى ما يقال من ان النفي هنا للتأكيد والاثبات عرفا فيكون له حكم المؤكد لا حكم نفسه فكانه أقر وسكت أوانه في حكم المتأخر لان التأكيد متأخر عن المؤكد أو ان المقر قصد تصحيح اقراره وذلك بالتقديم والتأخير فيحمل عليه احترازا عن الالغاء وانما قيد بانما اذا كذبه زيد في النفي لانه لو صدقه فيه أيضا ترد الدار الى عمرو المقضى عليه لاتفاق زيد وبكر على بطلان الدعوى والبينة والحكم (قوله ثم تكذيب الشهود) اشارة الى الدليل على وجوب قيمة الدار لعمرو المقضى عليه على بكر المقضى له وذلك لان قوله ما كانت لي قط نفي الملك عنه في جميع الأزمنة الماضية فيشمل ما قبل القضاء ويلزم من هذا النفي تكذيب شهوده المستلزم لاثبات الدار ملكا لعمرو المقضى عليه لكن بعد ثبوت الملك لزيد لان اثبات الملك لعمرو المقضى عليه لازم لنفي الملك عن نفسه وهو مقارن لثبوت الملك لزيد على ما سبق ولازم الشيء متأخر عنه وعما معه فيكون قوله ما كانت لي قط مستلزما لأمرين أحدهما ابطال الاقرار لزيد وهو اقرار على الغير فلا يسمع والثاني ابطال شهادة الشهود وهو اقرار على نفسه فيسمع ويقوم حجة عليه حتى يثبت الدار ملكا لعمرو وقد أتلفها بالاثبات لزيد فيضمن قيمتها (قوله ثم ان اتسق) أي انتظم وارتبط والمراد ههنا ان يصلح ما بعد لكن تداركا لما قبلها مثل ما جاءني زيد لكن عمرو وزيد قائم لكن عمرو قاعد وما أكرمت زيدا لكن أهنته بخلاف ما جاء زيد لكن ركب الأمير وزيد قائم لكن عمرو ليس بكاتب وبالجملة يكون المذكور بعد لكن مما يكون الكلام السابق بحيث يتوهم منه المخاطب عكسه أو يكون فيه تدارك لما فات من مضمون الكلام السابق والاتساق هو الأصل حتى يحمل عليه الكلام ما أمكن كما في قوله لا لكن غصب حيث حمل على وقوع الخطا في السبب فنفى القرض وأثبت الغصب فاتسق الكلام بخلاف ما اذا قال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين لانه نفي اجازة النكاح عن أصله فلا معنى لاثباته بمائة أو بمائتين وانما يكون متسقا لو قال لا أجيزه بمائة ولكن أجيزه بمائتين ليكون التدارك في قدر المهر لا في أصل النكاح ٧ فلا يبطل صرح بذلك في جامع قاضيخان وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان النفي في الكلام راجع الى القيد بمعنى انه يفيد الحكم مقيدا بذلك القيد لا رفعه عن أصله بل انما يفيد اثباته مقيدا بقيد آخر فان قيل النكاح المنعقد الموقوف هو ذلك

٧ قوله فلا يبطل الى آخر القولة هو موجود في بعض النسخ محذوف من أخرى فاثبتناه تبعا لتلك النسخة وان كان غير ظاهر اهـ مصححه

(بخلاف ما اذا تزوجت أمة بغير اذن مولاها بمائة فقال لا أجيز النكاح لكن أجيزه بمائتين ينفسخ النكاح وجعل لكن مبتدأ لانه لا يمكن اثبات هذا النكاح بمائتين) ففي هذه المسئلة الكلام غير متسق لان اتساقه بأن لا يصح النكاح الاول بمائة لكن يصح بمائتين وذا لا يمكن لانه لما قال لا أجيز النكاح انفسخ النكاح الاول فلا يمكن اثبات ذلك النكاح بمائتين فيكون نفي ذلك النكاح واثباته بعينه فعلم انه غير

مثبق فحملنا قوله لكن أجيزه بمائتين على انه كلام مستأنف فيكون اجازة لنكاح آخر مهره مائتان (أو لأحد الشيئين لا للشك فان الكلام للافهام وانما يلزم الشك من المحل وهو الاخبار بخلاف الانشاء فانه حينئذ للتخيير كآية الكفارة فقوله هذا حر أو هذا انشاء شرعا فاوجب التخيير بان يوقع العتق فى أيهما شاء ويكون هذا) أى ايقاع العتق فى أيهما شاء (انشاء حتى يشترط صلاحية المحل حينئذ) أى حين ايقاع العتق فى أيهما شاء (١٠٨) (واخبار لغة) عطف على قوله انشاء شرعا (فيكون بيانه اظهار اللواقع فيجبر عليه) أى على البيان اعلم ان هذا الكلام انشاء فى الشرع لكنه يحتمل الاخبار لانه وضع للاخبار لغة حتى لو جمع بين حر وعبد وقال أحدكما حر أو قال هذا حر أو هذا لا يعتق العبد لاحتمال الاخبار هنا فمن حيث انه انشاء شرعا يوجب التخيير أى يكون له ولاية ايقاع هذا العتق فى أيهما شاء ويكون هذا الايقاع انشاء ومن حيث انه اخبار لغة يوجب الشك ويكون اخبارا بالمجهول فعليه ان يظهر ما فى الواقع وهذا الاظهار لا يكون انشاء بل اظهار الما هو الواقع فلما كان للبيان وهو تعين أحدهما شبهان شبه الانشاء وشبه الاخبار عملنا بالشبهين فمن حيث انه انشاء شرطنا صلاحية المحل عند البيان حتى اذا مات أحدهما فقال أردت الميت لا يصدق ومن حيث انه اخبار قلنا يجبر على البيان فانه لا جبر فى الانشاآت بخلاف الاخبارات كما اذا أقر بالمجهول حيث يجبر على البيان (وهذا ماقيل ان البيان انشاء من وجه اخبار من وجه وفى قوله وكلت هذا أو هذا أيهما تصرف ورجله
صح فلهذا) أى لما قلنا ان أو فى الانشاآت للتخيير (أوجب البعض التخيير فى كل أنواع قطع الطريق بقوله تعالى ان يقتلوا أو يصلبوا أو تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف أو ينفوا من الارض وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية وهى معلومة عادة من قتل أو قتل وأخذ مال أو أخذ مال أو تخويف) فالقتل جزاؤه القتل والقتل والاخذ جزاؤه الصلب وأخذ المال جزاؤه قطع اليد والرجل والتخويف جزاؤه النفى أى الحبس الدائم (على انه ورد فى الحديث بيانه على هذا المثال فان أخذ وقتل فعند أبى حنيفة رحمه الله ان شاء قطع ثم قتل أو صلب

النكاح المقيد بمائة فاذا بطل لم يبق شئ حتى ينعقد بمائتين قلنا هو نكاح مقيد وابطال الوصف ليس ابطالا للاصل (قوله أو لاحد الشيئين) فان كانا مفردين فهى تفيد ثبوت الحكم لأحدهما وان كانا جملتين تفيد حصول مضمون احداهما وقد ذهب كثير من أئمة النحو والأصول الى انها فى الخبر للشك بمعنى ان المتكلم شاك لا يعلم أحد الشيئين على التعيين فرد ذلك بان وضع الكلام للافهام فلا يوضع للشك وانما يحصل الشك من محل الكلام وهو الاخبار فان الاخبار بمجىء أحد الشخصين قد يكون لشك المتكلم فيه بان يعلم ان الجائى أحدهما ولا يعلم بعينه وقد يكون لتشكيك السامع لغرض له فى ذلك وقد يكون لمجرد ابهام واظهار نصفة مثل وانا أو اياكم لعلى هدى أو فى ضلال مبين و بالجملة الاخبار بالمبهم لا يخلو عن غرض الا ان المتبادر منه الى الفهم هو الشك فمن ههنا ذهب البعض الى ان أو للشك والتحقيق انه لا نزاع لأنهم لم يريدوا الا تبادر الذهن اليه عند الاطلاق وما ذكروه من ان وضع الكلام للافهام على تقدير تمامه انما يدل على ان أو لم توضع للتشكيك والا فالشك أيضا معنى يقصد افهامه بان يخبر المتكلم المخاطب بانه شاك فى تعيين أحد الامرين (قوله بخلاف الانشاء) فانه لا يحتمل الشك أو التشكيك لانه اثبات الكلام ابتداء فاو فى الامر للتخيير أو الاباحة أو التسوية أو نحو ذلك مما يناسب المقام فالتخيير كما فى قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية فانه بمعنى الامر أى فليكفر باحد هذه الامور والمشهور فى الفرق بين التخيير و الاباحة أنه انه يمتنع فى التخيير الجمع ولا يمتنع فى الاباحة لكن الفرق ههنا هو انه لا يجب فى الاباحة الاتيان بواحد وفى التخيير يجب وحينئذ ان كان الاصل فيه الحظر و يثبت الجواز بعارض الامر كما اذا قال بع من عبيدى هذا أو ذاك يمتنع الجمع و يجب الاقتصار على الواحد لانه المأمور به وان كان الاصل فيه الاباحة ووجب بالامر واحد كما فى خصال الكفارة يجوز الجمع بحكم الاباحة الاصلية وهذا يسمى التخيير على سبيل الاباحة (قوله انشاء شرعا) لانه لم يتحقق اثبات الحرية بغير هذا اللفظ فلو كان خبرا لكان كذبا فيجب ان يجعل الحرية ثابتة قبيل هذا الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا لمدلوله اللغوى وهذا معنى كونه انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة ولغة (قوله ويكون هذا انشاء) لان الايجاب الاول انشاء وانما نزل فى مبهم لا فى معين فلا يمكن اثباته فى غير ما أوجبه والعتق انما يتحقق فى المعين بالبيان فيكون فى حكم الانشاء (قوله أيهما تصرف صح) حتى لو باعه أحد الوكيلين صح ولم يكن للآخر بعد ذلك ان يبيعه وان عاد الى ملك الموكل (قوله وقلنا ذكر الاجزية مقابلة لانواع الجناية) والجزاء مما يزداد بازدياد الجناية و ينتقص بنقصانها وجزاء سيئة سيئة مثلها فيبعد مقابلة أغلظ الجناية باخف الجزاء و بالعكس فلا يجوز العمل بالتخيير الظاهر من الآية فوزعت الجمل المذكورة فى معرض الجزاء على أنواع الجناية المتفاوتة المعلومة عادة حسب ما تقتضيه المناسبة على انه روى عن ابن عباس رضى الله تعالى عنهما ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم وادع أبا بردة على ان لا يعينه ولا يعين عليه فجاءه اناس يريدون الاسلام فقطع عليهم أصحابه الطريق فنزل جبريل عليه السلام بالحد فيهم ان من قتل وأخذ المال صلب ومن قتل ولم يأخذ المال قتل ومن أخذ المال ولم يقتل قطعت يده

ورجله من خلاف ومن جاء مسلما هدم الاسلام ما كان منه فى الشرك وفى رواية عطية عنه ومن
أخاف الطريق ولم يأخذ المال ولم يقتل نفى والمعنى ان كل جماعة قطعوا الطريق ووقع منهم أحد هذه
الانواع أجرى على مجموعهم الجزاء المقابل لذلك النوع وليس المعنى ان كل فرد من الجماعة يجرى عليه
جزاء ما صدر عنه فان قلت قطع الطريق على المستأمن لا يوجب الحد فكيف حدوا بقطع الطريق على
قوم يريدون الاسلام قلت معناه يريدون تعلم أحكام الاسلام على انهم أسلموا ولو سلم فمن دخل دار الاسلام
ليسلم فهو بمنزلة الذمى فيحد قاطع الطريق عليه وقوله من قتل وأخذ المال صلب حمله أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه على اختصاص الصلب بهذه الحالة بحيث لا يجوز فى غيرها لا على اختصاص هذه الحالة بالصلب
بحيث لا يجوز فيها غيره بل أثبت فيها للامام الخيار بين أربعة أمور القطع ثم القتل والقطع ثم الصلب والقتل
فقط والصلب فقط لان هذه الجناية تحتمل الاتحاد من حيث انها قطع المارة فيقتل أو يصلب والتعدد من حيث
انه وجد سبب القتل وسبب القطع فيلزم حكم السببين وقد أمر النبى صلى الله عليه وسلم فى العرنيين بقطع
أيديهم وأرجلهم وأمر بتركهم فى الحرة حتى ماتوا وقد تعارضت الروايات فى حديث ابن عباس ففى بعض
الروايات ان من أخذ المال وقتل قطعت يده ورجله من خلاف وصلب فسقط الاحتجاج به وعندهما يتعين
الصلب عملا بظاهر الحديث (قوله ولهذا) أى ولكون أو لاحد الشيئين قال أبو يوسف ومحمد فيمن قال هذا
حر أو هذا مشيرا الى عبده ودابته ان كلامه باطل أى لغو لا يثبت به شئ لان وضع أو لاحد الشيئين أعم من كل
منهما على التعيين والاعم يجب صدقه على الاخص والواحد الاعم الذى يصدق على العبد والدابة غير
صالح للعتق وانما يصلح له الواحد المعين الذى هو العبد وفيه بحث لان ايجاب العتق انما هو على ما يصدق
عليه انه احد الشيئين لا على المفهوم العام اذ الاحكام تتعلق بالذوات لا بالمفهومات ثم ظاهر هذا الكلام
انه لو نوى العبد خاصة لم يعتق عندهما وفى المبسوط انه يتعين بالنية وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لما تعذر
العمل بالحقيقة أعنى الواحد الاعم فالعدول الى المجاز وهو الواحد المعين أولى من الغاء الكلام وابطاله
والمعين من محتملات الكلام كما اذا قال ذلك فى عبدين له فانه يجبر على التعيين بخلاف ما اذا قال فى عبده
وعبد غيره فانه لا يتعين عتق عبده لان عبد الغير أيضا محل لايجاب العتق لكنه موقوف على اجازة المالك
(قوله ولو قال لعبيده الثلاثة هذا حر أو هذا وهذا) عطفا للثانى بأو وللثالث بالواو يعتق الثالث فى الحال
ويخير فى الاولين ويعين أيهما شاء لان سوق الكلام لايجاب العتق فى أحد الاولين وتشريك الثالث فيما
سيق له الكلام فصار بمنزلة احدهما حر وهذا فالمعطوف عليه هو المأخوذ من صدر الكلام لا أحد
المذكورين بالتعيين وقيل انه لا يعتق أحدهم فى الحال ويكون له الخيار بين الاول والاخيرين لان الثالث
عطف على ما قبله بالواو والجمع بالواو بمنزلة الجمع بالف التثنية فكأنه قال هذا حر أو هذان كما اذا حلف لا يكلم
هذا أو هذا وهذا فانه يحنث بالاول أو بالاخيرين جميعا لا بالثانى وحده أو الثالث وحده فقال المصنف هذا
محتمل الا ان ما ذكرنا أرجح لوجهين تفردت بهما والاول مأخوذ من كلام الامام السرخسى حيث قال الخبر
المذكور فى الكلام حر وهو لا يصلح خبرا للاثنين اذ يقال للواحد حر وللاثنين حران ولا وجه لاثبات
خبر آخر لان العطف للاشتراك فى الخبر المذكور ولا لاثبات خبر آخر مثله لا لاثبات خبر آخر مخالف له لفظا وهذا
بخلاف مسئلة اليمين فان الخبر يصلح للاثنين يقال لا أكلم هذا أو لا أكلم هذين هذا كله كلامه ولما لم يصلح
ما ذكره سببا للامتناع لان المقدر قد يغاير المذكور لفظا كما فى قولك هند جالسة وزيد وقول الشاعر

نحن بما عندنا وأنت بما * عندك راض والرأى مختلف

جعله المصنف سببا للاولوية والرجحان ولا يخفى ان الوجه الاول لا يجرى فى مثل اعتقت هذا او هذا وهذا
ومقتضى كلام السرخسى ان يكون التخيير بين الاول والاخيرين بمنزلة أعتقت هذا أو هذين كما فى مسئلة

وان شاء قتل أو صلب لان
الجناية تحتمل الاتحاد والتعدد
ولهذا قالا فى هذا حر أو هذا
مشيرا الى عبده ودابته انه
باطل لان وضعه لاحدهما
الذى هو أعم من كل
وهو غير صالح للعتق هنا
وقال أبو حنيفة رضى الله
تعالى عنه يحمل على الواحد
المعين مجازا اذ العمل
بالحقيقة متعذر ولو قال
لعبيده الثلاثة هذا حر أو
هذا وهذا يعتق الثالث
ويخير فى الاولين كأنه قال
أحدهما حر) وهذا يمكن ان
يكون معناه هذا حر أو
هذان فيخير بين الاول
والاخيرين لكن حمله
على قولنا أحدهما حر وهذا
أولى لوجهين الاول انه
حينئذ يكون تقديره
احدهما حر وهذا حر وعلى
ذلك الوجه يكون تقديره
هذا حر أو هذان حران
ولفظ حر مذكور فى المعطوف
عليه لا لفظ حران فالاولى
ان يضمر فى المعطوف ما هو
مذكور فى المعطوف عليه
والثانى ان قوله أو هذا
مغير لمعنى قوله هذا حر ثم
قوله وهذا غير مغير لما قبله

لان الواو للتشريك فيقتضي وجود الاول فيتوقف أول الكلام على المغير لا على ماليس بمغير فيثبت التخيير بين الاول والثاني بلا توقف على الثالث فصار معناه أحدهما حر ثم قوله وهذا يكون عطفا على احدهما وهذان الوجهان تفرد بهما خاطرى (واذا استعمل أو فى النفى يعم نحو ولا تطع منهم آثما أو كفورا أى لا هذا ولا ذاك لان تقديره لا تطع احدا منهما فيكون نكرة فى موضع النفى فان قال لا أفعل هذا أو هذا يحنث بفعل أحدهما واذا قال هذا وهذا يحنث بفعلهما لا باحدهما لان المراد المجموع) أى لا يحنث بفعل أحدهما لانه حلف على انه لا يفعل هذا المجموع فلا يحنث بفعل البعض بل بفعل المجموع (الا ان يدل الدليل على ان المراد أحدهما) كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم فان الدليل دال على ان المراد أحدهما فى النفى أى لا يفعل أحدا منهما لا هذا ولا ذاك (بان لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع) أى دلالة الدليل على ان المراد أحدهما انما تثبت بان لا يكون للاجتماع تأثير فى المنع واعلم ان هذا اليمين للمنع فان كان لاجتماع الامرين تأثير فى المنع أى انما منعه لاجل الاجتماع فالمراد نفى المجموع كما اذا حلف لا يتناول السمك واللبن فههنا للاجتماع تأثير فى المنع فان تناول أحدهما لا يحنث اما فى الصورة الاولى فالدليل دال على انه انما حلف لاجل ان كل واحد منهما محرم فى الشرع فالمراد نفى كل واحد منهما فيحنث بفعل أحدهما وأيضا كان الواو للجمع فانها أيضا نائبة عن العامل فيحتمل ان يراد لا يفعل المجموع فلا يحنث بفعل واحد منهما ويحتمل ان يراد لا يفعل هذا ولا يفعل هذا فيتعدد اليمين فيحنث بفعل كل واحد منهما فيحتاج الى الترجيح بدلالة الحال وهو ماذكرنا فاحفظ هذا البحث فانه بحث بديع محتاج اليه فى كثير من المسائل

اليمين وأما على الوجه الثانى فهو بمنزلة أعتقت أحدهما وهذا كما فى هذا حر أو هذا وهذا ولقائل أن يقول على الوجه الاول لا نسلم ان التقدير هذا حر أو هذان حران بل هذا حر أو هذا حر وهذا حر وحينئذ يكون المقدر مثل الملفوظ وانما يلزم ماذكره لو كان ذكر الثانى والثالث بلفظ التثنية لا يقال يلزم كثرة الحذف لانا نقول مشترك الالزام اذ التقدير فيما هو المختار هذا حر أو هذا حر وهذا حر تكميلا للجمل الناقصة بتقدير المثل لان الحرية القائمة بكل تغاير حرية الآخر كما مر فى جاءنى زيد وعمرو ولو سلم فمعارض بالقرب وكون المعطوف عليه مذكورا صريحا وعلى الوجه الثانى لا نسلم ان قوله وهذا ليس بمغير لما قبله (قوله لان الواو للتشريك فيقتضى وجود الاول) قلنا لا ينافى التغيير ههنا بل يوجبه فانه اذا لم يكن هذا التشريك كان له ان يختار الثانى وحده وبعد تشريك الثالث مع الثانى بعطفه عليه ليس له ذلك بل يجب اختيار الاول وحده أو الاخيرين جميعا واذا كان مغيرا توقف أول الكلام على آخره ولم يثبت حرية احد الاولين (قوله واذا استعمل أو فى النفى) خبرا كان أو انشاء يعم النفى كل واحد من المعطوف والمعطوف عليه لان أو لاحد الامرين من غير تعيين وانتفاء الواحد المبهم لا يتصور الا بانتفاء المجموع فقوله تعالى ولا تطع منهم آثما أو كفورا معناه لا تطع احدا منهما وهو نكرة فى سياق النفى فيعم وكذا ما جاءنى زيد أو عمرو فان قلت لفظ أحد قد يكون اسما للعدد المخصوص بمعنى الواحد وهمزته حينئذ منقلبة عن الواو وجمعه آحاد وقد يكون اسما لمن يصلح ان يخاطب يستوى فيه المذكر والمؤنث والمثنى والمجموع وهمزته أصلية وهو فى معنى العموم ولا يستعمل فى الايجاب أصلا كذا ذكره أئمة اللغة فقوهم ان أو لأحد الشيئين وان مثل اضرب زيدا أو عمرا فى معنى اضرب أحدهما لا يجوز ان يحمل على الثانى وهو ظاهر بل على الاول وهو مضاف فلا يكون نكرة فلا يعم فى النفى قلت هو مع الاضافة مبهم غير معين قال ابن يعيش وفى أحد من الابهام ماليس فى واحد تقول جاءنى أحدهما وأحدهم والمراد واحد غير معين وهذا يشكل بمسئلة الجامع الكبير وهى انه لو قال والله لا أقرب هذه أو هذه أربعة أشهر كان موليا منهما جميعا ولو قال لا أقرب احدا كما كان موليا من واحدة لا منهما جميعا والقياس عدم الفرق الا ان كلمة احدى خاصة صيغة ومعنى ولا يعم بشئ من دلائل العموم وكذا بوقوعها فى موضع النفى بخلاف كلمة أو فانها قد تفيد العموم بوقوعها فى موضع الاباحة فالاولى ان يفسر أو باحد منكر غير مضاف كما ذكره المصنف الا انه لا يصح فى الايجاب على ما صرح به أئمة اللغة (قوله فان قال) اشارة الى الرد على من زعم ان أو فى الآية بمعنى الواو وتنبيه على الجواب عن مسئلة اليمين فانه لما عطف الثانى على الأول بأو والثالث على الثانى بالواو وصار فى معنى لا أكلم هذا أو لا هذين فيحنث بالأول أو بمجموع الآخرين لا بالثانى أو الثالث وحده فان أو فى النفى لشمول العدم والواو لعدم الشمول وانما تعين العطف على الثانى دون الأول ترجيحا للقرب مع استوائهما فى قصد النفى بخلاف مسئلة الاعتاق فان المقصود هو أحدهما لا بعينه والعطف على المقصود بالحكم هو الراجح (قوله الا ان يدل الدليل) اعلم ان أو اذا استعمل فى النفى فهو لنفى أحد الأمرين فيفيد شمول العدم عند الاطلاق الا اذا قامت قرينة حالية أو مقالية على انه لايقاع أحد النفيين فحينئذ يفيد عدم الشمول كما ذكر جار الله فى قوله تعالى يوم يأتى بعض آيات ربك لا ينفع نفسا ايمانها لم تكن آمنت من قبل أو كسبت فى ايمانها خيرا انه يدل على عدم الفرق بين النفس الكافرة اذا آمنت عند ظهور أشراط الساعة و بين النفس

النفس التى آمنت من قبلها ولم تكسب خيرا يعنى ان مجرد الايمان بدون العمل لاينفع ولم يحمله على عموم النفى بمعنى انه لاينفع الايمان حينئذ للنفس التى لم تقدم الايمان ولا كسب الخير فى الايمان لانه اذا نفى الايمان كان نفى كسب الخير فى الايمان تكرارا فيجب حمله على نفى العموم أى النفس التى لم تجمع بين الايمان والعمل الصالح واذا استعملت الواو فى النفى فهو لعدم الشمول لانها للجمع ونفى المجموع يجوز ان يكون بنفى واحد الا ان تدل قرينة حالية أو مقالية على انها لشمول النفى وسلب الحكم عن كل واحد كما اذا حلف لا يرتكب الزنا وأكل مال اليتيم وكما اذا أتى بلا الزائدة المؤكدة للنفى مثل ماجاءنى زيد ولا عمرو فالضابطة انه اذا قامت القرينة فى الواو على شمول العدم فذاك والا فهو لعدم الشمول واو بالعكس وماذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه ان كان للاجتماع تأثير فى المنع فلعدم الشمول والا فلشمول العدم ليس بمطرد فانه اذا حلف لا يكلم هذا وهذا فهو لنفى المجموع مع انه لا تأثير للاجتماع فى المنع ومثله أكثر من ان يحصى (قوله وقد تكون للاباحة) لاخفاء فى ان مثل قولنا افعل هذا أو ذاك يستعمل تارة فى طلب أحد الأمرين مع جواز الجمع بينهما ويسمى اباحة وتارة فى طلبه مع امتناع الجمع بينهما ويسمى تخييرا والاباحة والتخيير قد يضافان الى صيغة الأمر وقد يضافان الى كلمة أو والتحقيق ان أو لأحد الأمرين وجواز الجمع أو امتناعه انما هو بحسب محل الكلام ودلالة القرائن وهذا كما قالوا انها فى الخبر للشك والمصنف رحمه الله تعالى فسر التخيير بمنع الجمع والاباحة بمنع الخلو فان قلت قد لا يمتنع الجمع فى التخيير كما فى خصال الكفارة وكما اذا حلف ليدخلن هذه الدار أو هذه فانه لو دخلهما جميعا لم يحنث وقد لا يمتنع الخلو فى الاباحة كما فى جالس الحسن أو ابن سيرين اذا لم يكن الأمر للوجوب وكما اذا حلف لا يكلم الا زيدا أو عمروا فانه لو لم يكلم واحدا منهما لم يحنث قلت ماذكره مختص بصورة الأمر ومعناه منع الجمع أو الخلو فى الاتيان بالمأمور به ففى صورة الاباحة اذا لم يجالس واحدا منهما لم يكن آتيا بالمأمور به فى أمر الاباحة وان جالسهما جميعا كانت مجالسة كل منهما اتيانا بالمأمور به بخلاف ما اذا جمع بين خصال الكفارة فان الاتيان بالمأمور به انما يكون فى واحدة منها وجواز غيرها انما هو بحكم الاباحة الاصلية حتى لو لم يكن لم يجز كما اذا قال أعتق هذا العبد أو ذاك وطلق هذه الزوجة أو تلك (قوله وقد يستعار) أى يستعار أو لحتى اذا وقع بعدها مضارع منصوب ولم يكن قبلها مضارع منصوب بل فعل ممتد يكون كالعام فى كل زمان ويقصد انقطاعه بالفعل الواقع بعد أو نحو لألزمنك أو تعطينى حقى ليس المراد ثبوت أحد الفعلين بل ثبوت الأول ممتدا الى غاية هى وقت اعطاء الحق كما اذا قال لألزمنك حتى تعطينى حقى فصار أو مستعارا لحتى والمناسبة ان أو لأحد المذكورين وتعيين كل واحد منهما باعتبار الخيار قاطع لاحتمال الآخر كما ان الوصول الى الغاية قاطع للفعل وهذا معنى قوله لأن أحدهما أى أحد المذكورين من المعطوف بأو والمعطوف عليه يرتفع بوجود الآخر كما ان المغيا يرتفع بالغاية وينقطع عندها ولهذا ذهب النحاة الى ان أو هذه بمعنى الى لأن الفعل الأول ممتد الى وقوع الفعل الثانى أو الا لأن الفعل الأول ممتد فى جميع الأوقات الا وقت وقوع الفعل الثانى فعنده ينقطع امتداده وقد مثل لذلك بقوله تعالى ليس لك من الأمر شئ أو يتوب عليهم أى ليس لك من الأمر فى عذابهم أو استصلاحهم شئ حتى تقع توبتهم أو تعذيبهم وذهب صاحب الكشاف الى أنه عطف على ماسبق وليس لك من الأمر شئ اعتراض والمعنى ان الله مالك أمرهم فاما أن يهلكهم أو يهزمهم أو يتوب عليهم أو يعذبهم فلو قال والله لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك بالنصب كان أو بمعنى حتى اذ ليس قبله مضارع منصوب يعطف عليه فيجب امتداد عدم دخول الدار الاولى الى دخول الثانية حتى لو دخلها أولا حنث ولو دخل الثانية أولا بر فى يمينه لانتهاء المحلوف عليه كما لو قال والله لا أدخلها اليوم فلم يدخل حتى غربت الشمس وما يقال ان تعذر العطف من جهة ان الاول منفى ليس بمستقيم اذ لا امتناع فى عطف المثبت على المنفى

(وقد تكون للاباحة نحو جالس الفقهاء أو المحدثين والفرق بينها وبين التخيير ان المراد فيه أحدهما فلا يملك الجمع بينهما بخلاف الاباحة فله ان يجالس كلا الفريقين) اعلم ان المراد بالتخيير منع الجمع وبالاباحة منع الخلو (ويعرف بدلالة الحال ان المراد أيهما فعلى هذا قالوا فى لا أكلم أحدا الا فلانا أو فلانا له ان يكلمهما لان الاستثناء من الحظر اباحة وقد يستعار لحتى كقوله تعالى ليس لك من الامر شئ أو يتوب عليهم لان أحدهما يرتفع بوجود الآخر كالمغيا يرتفع بالغاية فان حلف لا أدخل هذه الدار أو أدخل تلك الدار فان دخل الاولى أولا حنث وان دخل الثانية أولا بر

على جملة مبتدأة فان ذكر الخبر نحو ضربت القوم حتى زيد غضبان) جواب الشرط هنا محذوف أي فبها ونعمت أو فالخبر ذلك (والا) أي وان لم يذكر الخبر (يقدر من جنس ما تقدم نحو أكلت السمكة حتى رأسها بالرفع أي مأكول وان دخلت الافعال فان احتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فللغاية نحو حتى يعطوا الجزية وحتى تستأنسوا والا فان صلح لان يكون سببا للثاني يكون بمعنى كي نحو أسلمت حتى أدخل الجنة والا فللعطف المحض فان قال عبدي حر ان لم اضربك حتى تصيح حنث ان أقلع قبل الصياح) لان حتى للغاية في مثل هذه الصورة (وان قال عبدي حر ان لم آتك حتى تغديني فاتاه فلم يغده لم يحنث لان قوله حتى تغديني لا يصلح للانتهاء بل هو داع الى الاتيان و يصلح سببا والغداء جزاء فحمل عليه ولو قال حتى اتغدى عندك فللعطف المحض لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فصار كقوله ان لم آتك فاتغد عندك حتى اذا تغدى من غير تراخ بر وليس هذا) أي للعطف المحض (نظير في كلام العرب

و بالعكس حتى لو قال أو أدخل تلك بالرفع كان عطفا الا انه يحتمل ان يكون عطفا على الفعل مع حرف النفي حتى يكون المحلوف عليه أحد الامرين عدم دخول الاولى أو دخول الثانية فلو دخل الاولى ولم يدخل الثانية حنث والا فلا و يحتمل ان يكون عطفا على الفعل نفسه حتى يكون الفعلان في سياق النفي و يلزم شمول العدم لوقوع أو في النفي فيحنث بدخول احدى الدارين أيتهما كانت كما اذا حلف لا يكلم زيدا أو عمرا و بهذا يظهر ان أو في قوله تعالى لا جناح عليكم ان طلقتم النساء مالم تمسوهن أو تفرضوا لهن فريضة عاطفة مفيدة للعموم أي عدم الجناح مقيد بانتفاء الامرين أي المجامعة وتقدير المهر حتى لو وجد أحدهما كان جناح أي تبعة بايجاب مهر فيكون تفرضوا مجزوما عطفا على تمسوهن ولا حاجة الى ماذهب اليه صاحب الكشاف من انه منصوب باضمار ان على معنى الا ان تفرضوا أو حتى ان تفرضوا أي اذا لم توجد المجامعة فعدم الجناح ممتد الى تقدير المهر (قوله حتى للغاية) أي للدلالة على ان مابعدها غاية لما قبلها سواء كان جزأ منه كما في أكلت السمكة حتى رأسها أو غير جزء كما في قوله تعالى حتى مطلع الفجر وأما عند الاطلاق فالاكثر على ان مابعدها داخل فيما قبلها وقد تكون عاطفة يتبع مابعدها لما قبلها في الاعراب وقد تكون ابتدائية تقع بعدها جملة فعلية أو اسمية مذكور خبرها أو محذوف بقرينة الكلام السابق وفي الكل معنى الغاية وفي العاطفة يجب ان يكون المعطوف جزأ من المعطوف عليه أفضلها أو أدونها فلا يجوز جاء في الرجال حتى هند وان يكون الحكم مما ينقضي شيئا فشيئا حتى ينتهي الى المعطوف لكن بحسب اعتبار المتكلم لا بحسب الوجود نفسه اذ قد يجوز ان يتعلق الحكم بالمعطوف أولا كما في قولك مات كل أب لي حتى آدم أو في الوسط كما في قولك مات الناس حتى الانبياء ولا تتعين العاطفة الا في صورة النصب مثل أكلت السمكة حتى رأسها بالنصب والاصل هي الجارة لان العاطفة لا تخرج عن معنى الغاية نظرا الى ان المعطوف يجب ان يكون جزأ من المعطوف عليه وهذا الحكم تقتضيه حتى من حيث كونها غاية لا من حيث كونها عاطفة بل الاصل في العطف المغايرة والمباينة كما في جاء زيد وعمرو و يمتنع حتى عمرو بالعطف كما يمتنع بالجر كما ذكره ابن يعيش (قوله فان ذكر الخبر) جوابه محذوف أي فبها ونعمت والمعنى فرحبا بالقضية ونعمت القضية وهذا معنى لطيف يجري في جميع موارد هذه الكلمة فاعرفه (قوله وان دخلت الافعال) حتى الداخلة على الافعال قد تكون للغاية وقد تكون لمجرد السببية والمجازاة وقد تكون للعطف المحض أي التشريك من غير اعتبار غائية وسببية والاول هو الاصل فيحمل عليه ما أمكن وذلك بان يكون ماقبل حتى محتملا للامتداد وضرب المدة ومابعدها صالحا لانتهاء ذلك الامر الممتد اليه وانقطاعه عنده كقوله تعالى حتى يعطوا الجزية فان القتال يحتمل الامتداد وقبول الجزية يصلح منتهى له و كقوله تعالى حتى تستأنسوا أي تستأذنوا فان المنع من دخول بيت الغير يحتمل الامتداد والاستئذان يصلح منتهى له وجعل حتى هذه داخلة على الفعل نظرا الى ظاهر اللفظ وصورة الكلام والا فالفعل منصوب باضمار ان فهي داخلة حقيقة على الاسم (قوله والا) أي وان لم يحتمل الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه فان صلح الصدر ان يكون سببا للثاني أي للفعل الواقع بعد حتى تكون حتى بمعنى كي مفيدة للسببية والمجازاة لان جزاء الشئ ومسببه يكون مقصودا منه بمنزلة الغاية من المغيا نحو أسلمت حتى أدخل الجنة فانه ان أريد بالاسلام احداثه فهو لا يحتمل الامتداد وان أريد الثبات عليه فدخول الجنة لا يصلح منتهى له بل الاسلام حينئذ أكثر وأقوى و بهذا يظهر فساد ماقيل في المناسبة بين الغائية والسببية أن الفعل الذي هو السبب ينتهي بوجود الجزاء والمسبب كما ينتهي المغيا بوجود الغاية على انه لو صح ذلك لكان حتى للغاية حقيقة حيث يحتمل الصدر أعني السبب الامتداد والآخر أعني المسبب الانتهاء اليه (قوله والا) أي وان لم يصلح الصدر سببا للثاني فحتى للعطف المحض من غير دلالة على غاية أو مجازاة فاذا وقعت حتى في المحلوف عليه ففي الغاية يتوقف البر على وجود الغاية ليتحقق

امتداد

بل اخترعوه) أى الفقهاء استعارة (حروف الجر

امتداد الفعل الى الغاية وفى السببية لا يتوقف عليه بل يحصل بمجرد الفعل لتحقق الفعل الذى هو سبب وان لم يترتب عليه المسبب وفى العطف يشترط وجود الفعلين ليتحقق التشريك ولنوضح ذلك فى الفروع فلو قال عبدى حر ان لم اضربك حتى تصيح فحتى للغاية لان الضرب يحتمل الامتداد بتجدد الامثال وصياح المضروب يصلح منتهى له فلو أقلع عن الضرب قبل الصياح عتق عبده لعدم تحقق الضرب الى الغاية المذكورة ولو قال عبدى حر ان لم آتك حتى تغدينى فهى للسببية دون الغاية لان آخر الكلام أعنى التغدية لا يصلح لانتهاء الاتيان اليه بل هو داع الى الاتيان فالمراد بصلوحه للانتهاء اليه ان يكون الفعل فى نفسه مع قطع النظر عن جعله غاية يصلح لانتهاء الصدر اليه وانقطاعه به كالصياح للضرب وقد يقال ان الصدر اعنى الاتيان لا يحتمل الامتداد وضرب المدة وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أقرب فبالجملة مجموع احتمال الصدر الامتداد والآخر الانتهاء اليه منتف والاتيان يصلح سببا للتغدية لانه احسان بدنى يصلح سببا للاحسان المالى والتغدية صالحة للمجازاة عن الاحسان ولا يخفى عليك ان الامتداد أو عدمه قد يعتبر فى النفى كما فى قوله تعالى حتى تستأنسوا فانه جعل غاية لعدم الدخول وقد يعتبر فى نفس الفعل حتى يكون النفى مسلطا على الفعل المغيا بالغاية كما فى هذه الامثلة فان اليمين ههنا للحمل دون المنع والتعويل على القرائن ولو قال ان لم آتك حتى اتغدى عندك فهى للعطف المحض لتعذر الغاية والسببية اما الغاية فلما مر واما السببية والمجازاة فلان فعل الشخص لا يصلح جزاء لفعله اذ المجازاة هى المكافاة ولا معنى لمكافاته نفسه وفيه بحث لان المذكور سابقا هو ان حتى عند تعذر الغاية تكون بمعنى كى وهى تفيد سببية الاول للثانى من غير لزوم مجازاة ومكافاة من شخص آخر مثل أسلمت كى أدخل الجنة وحتى أدخل الجنة على لفظ المبنى للفاعل من الدخول ولا امتناع فى كون بعض أفعال الشخص سببا للبعض ومفضيا اليه كالاتيان الى التغدى واذا كان حتى للعطف المحض فقيل بمعنى الواو فلا يفيد الترتيب وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى واليه ذهب المصنف ان حتى بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين التعقيب والغاية فلو اتى وتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ حصل البر والا فلا حتى لو لم يأت أو اتى ولم يتغد او اتى وتغدى متراخيا حنث والمذكور فى نسخ الزيادات وشروحها ان الحكم كذلك ان نوى الفور والاتصال والا فهى للترتيب سواء كان مع التراخى أو بدونه حتى لو أتى وتغدى متراخيا حصل البر وانما يحنث لو لم يحصل منه التغدى بعد الاتيان متصلا أو متراخيا فى جميع العمر ان أطلق الكلام وفى الوقت الذى ذكر ان وقته مثل ان لم آتك اليوم حتى أتغدى وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى اذا آتاه فلم يتغد ثم تغدى من بعد غير متراخ فقد بر وأورد عليه انه اذا لم يتغد عقيب الاتيان ثم تغدى بعد ذلك كان متراخيا بالضرورة فلا معنى لقوله غير متراخ وجوابه ان المراد ثم تغدى بعد ذلك غير متراخ عن الاتيان بان يأتيه وقتا آخر فيتغدى عقيب الاتيان من غير تراخ والاشكال انما نشأ من حمل التراخى على التراخى عن الاتيان الاول المدلول عليه بقوله اذا آتاه وحينئذ لا حاجة الى ما يقال ان المسئلة موضوعة فى المؤقت أى ان لم آتك اليوم والمعنى غير متراخ عن اليوم الا ان لفظ اليوم سقط عن قلم الناسخ واعلم ان قوله حتى اتغدى باثبات الالف ليس بمستقيم والصواب حتى اتغد بالجزم مثل فاتغد لانه عطف على المجزوم بلم حتى ينسحب حكم النفى على الفعلين جميعا الا على مجموع الفعل وحرف النفى حتى لا يدخل فى حيز النفى لفساد المعنى و بطلان الحكم (قوله بل اخترعوه) يعنى لا توجد حتى فى كلام العرب مستعملة للعطف من غير اعتبار الغاية بل صرحوا بامتناع مثل جاءنى زيد حتى عمرو ولكن الفقهاء استعاروها بمعنى الفاء للمناسبة الظاهرة بين الغاية والتعقيب ولكونها للتعقيب بشرط الغاية فاستعمل المقيد فى المطلق ولا حاجة فى أفراد المجاز الى السماع مع ان محمد بن الحسن ممن يؤخذ عنه اللغة فكفى بقوله سماعا ولفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى صريح فى انها استعيرت بمعنى الفاء وتأوله صاحب الكشف بان المراد حرف يدل

الباء للالصاق والاستعانة فتدخل على الوسائل كالاثمان فان قال بعت هذا العبد بكر يكون بيعا وفي بعت كرا بالعبد يكون سلما فتراعى شرائطه ولا يجري الاستبدال في الكر بخلاف الاول فان قال لاتخرج الا باذني يجب لكل خروج اذن) لان معناه الا خروجا ملصقا باذني (وفي الا أن آذن لا) أي ان قال لاتخرج الا أن آذن لايجب لكل خروج اذن بل ان اذن مرة واحدة فخرج ثم خرج مرة أخرى بغير اذنه لايحنث قالوا لانه استثنى الاذن من الخروج لان ان مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والاذن ليس من جنس الخروج فلا يمكن ارادة المعنى الحقيقي وهو الاستثناء فيكون مجازا عن الغاية والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة فيكون معناه الى ان آذن فيكون الخروج ممنوعا الى وقت وجود الاذن وقد وجد مرة فارتفع المنع أقول يمكن تقريره على وجه آخر وهو أن أن مع الفعل المضارع بمعنى المصدر والمصدر قد يقع حينا لسعة الكلام تقول آتيك خفوق النجم أي وقت خفوق النجم فيكون تقديره لا تخرج وقتا الا وقت اذني فيجب لكل خروج اذن ويمكن ان يجاب عنه بانه على هذا التقدير يحنث ان خرج مرة أخرى بلا اذن وعلى التقدير الاول لا يحنث فلا يحنث بالشك (وقالوا ان دخلت الباء في آلة المسح نحو مسحت الحائط بيدي يتعدى الى المحل فيتناول كله وان دخلت في المحل نحو وامسحوا برؤسكم لايتناول كل المحل تقديره الصقوا برؤسكم) اعلم أن الآلة غير مقصودة بل هي واسطة بين الفاعل والمنفعل في وصول أثره اليه والمحل هو المقصود في الفعل المتعدي فلا يجب استيعاب الآلة بل يكفي منها ما يحصل به المقصود بل يجب استيعاب المحل في مسحت الحائط بيدي لان الحائط اسم المجموع وقد وقع مقصودا فيراد كله بخلاف اليد فاذا دخلت الباء في المحل وهي حرف مخصوص بالآلة فقد شبه المحل بالآلة فلا يراد كله وانما ثبت استيعاب الوجه في التيمم وان دخل الباء في المحل في قوله تعالى فامسحوا بوجوهكم لان المسح خلف عن الغسل والاستيعاب ثابت فيه فكذا في خلفه أو لحديث عمار وهو مشهور يزاد به على الكتاب

على الترتيب مثل الفاء وثم ليكون موافقا لما ذكر في الزيادات وانما لم تجعل مستعارة لما يفيد مطلق الجمع كالواو على ماذهب اليه الامام العتابي لان الترتيب أنسب بالغاية وعند تعذر الحقيقة الاخذ بالمجاز الانسب أنسب ولا يخفى ان الاستعارة لمعنى الفاء أعني التعقيب من غير تراخ أنسب بعين هذا الدليل اذ الغاية لاتراخي عن المغيا (قوله الباء للالصاق) وهو تعليق الشيء بالشيء وايصاله به مثل مررت بزيد اذا ألصقت مرورك بمكان يلابسه زيد وللاستعانة أي طلب المعونة بشيء على شيء مثل بالقلم كتبت و بتوفيق الله حججت وقد يقال انها راجعة الى الالصاق بمعنى انك الصقت الكتابة بالقلم فلكونها للاستعانة تدخل على الوسائل اذ بها يستعان على المقاصد كالاثمان في البيوع فان المقصود الاصلي من البيع هو الانتفاع بالمملوك وذلك في المبيع والثمن وسيلة اليه لانه في الغالب من النقود التي لا ينتفع بها بالذات بل بواسطة التوسل بها الى المقاصد بمنزلة الآلات وفرع فخر الاسلام رحمه الله تعالى دخولها في الاثمان على كونها للالصاق ووجهه ان المقصود في الالصاق هو الملصق والملصق به تبع بمنزلة الآلة فتدخل الباء على الاثمان التي هي بمنزلة الآلات فلو قال بعت هذا العبد بكر من الحنطة يكون العبد مبيعا والكر ثمنا يثبت في الذمة حالا ولو قال بعت كرا من الحنطة بهذا العبد يكون سلما و يكون العبد رأس المال والكر مسلما فيه حتى يشترط التأجيل وقبض رأس المال في المجلس ونحو ذلك ولا يجري الاستبدال في الكر قبل القبض بخلاف الصورة الاولى فانه يجوز التصرف في الكر قبل القبض بالاستبدال كما في سائر الاثمان (قوله لاتخرج الا باذني) معناه الا خروجا ملصقا باذني وهو استثناء مفرغ فيجب أن يقدر له مستثنى منه عام مناسب له في جنسه وصفته فيكون المعنى لاتخرج خروجا الا خروجا باذني والنكرة في سياق النفي تعم فاذا أخرج منها بعض بقي ماعداه على حكم النفي فيكون هذا من قبيل لا آكل أكلا لان المحذوف في حكم المذكور لا من قبيل لا آكل لما سيجيء من أن الاكل المدلول عليه بالفعل ليس بعام ولهذا لايجوز نية تخصيصه ألا يرى ان قولنا لا آتيك الا يوم الجمعة أو لا آتيك الا راكبا يفيد عموم الازمنة والاحوال مع الاتفاق على ان قولنا لا آتيك بدون الاستثناء لا يفيد العموم في الازمان والاحوال فظهر ان ماذكر في الكشف من أن الفعل يتناول المصدر لغة وهو نكرة في موضع النفي فيعم ليس كما ينبغي (قوله والمناسبة بين الاستثناء والغاية ظاهرة) لان الغاية قصر لامتداد المغيا و بيان لانتهائه كما ان الاستثناء قصر للمستثنى منه وبيان لانتهاء حكمه وأيضا كل منهما اخراج لبعض ما يتناوله الصدر (قوله فلا يحنث بالشك) ولقائل أن يقول هناك وجه ثالث يقتضي وجوب الاذن لكل خروج وهو ان يكون على حذف الباء أي الا بان آذن فيصير بمنزلة الا باذني وحذف حرف الجر مع ان وان شائع كثير وعند تعارض الوجهين يبقى هذا الوجه سالما عن المعارض وأشار في المبسوط الى الجواب بان قولنا الا خروجا باذني كلام مستقيم بخلاف قولنا الا خروجا أن آذن لكم فانه مختل لا يعرف له استعمال وأما وجوب الاذن لكل دخول في قوله تعالى لاتدخلوا بيوت النبي الا أن يؤذن لكم فمستفاد من القرينة العقلية واللفظية وهي قوله تعالى ان ذلكم كان يؤذي النبي (قوله وقالوا ان دخلت في آلة المسح) المسح هو اللمس بباطن الكف فاليد آلة والممسوح محل الفعل والمعتبر في الآلة قدر

(على للاستعلاء ويراد به الوجوب لان الدين يعلوه ويركبه معنى ويستعمل للشرط نحو يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئاً وهي في المعاوضات المحضة بمعنى الباء اجماعاً مجازاً الا ان اللزوم يناسب الالصاق) هذا بيان علاقة المجاز وانما يراد به المجاز لان المعنى الحقيقي وهو الشرط لا يمكن في المعاوضات المحضة لانها لا تقبل الخطر والشرط حتى لا تصير قمارا فاذا قال بعت منك هذا العبد على ألف فمعناه بالف (وكذا في الطلاق عندهما وعنده للشرط عملا باصله) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كلمة على في الطلاق للشرط لان الطلاق يقبل الشرط فيحمل على معناه الحقيقي (ففي طلقني ثلاثا على الف فطلقها واحدة لا يجب ثلث الالف عنده) لانها للشرط عنده وأجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط (ويجب عندهما) أي ثلث الالف لانها بمعنى الباء عندهما فيكون الالف عوضا لا شرطا واجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض (وأما من فقد مر مسائلها) أي في فصل العام في قوله من شئت من عبيدي (الى لانتهاء الغاية فصدر الكلام ان احتمله فظاهر) أي ان احتمل الانتهاء الى الغاية (والا فان أمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه فذاك نحو بعت الى شهر بتأجل الثمن) لان صدر الكلام وهو البيع لا يحتمل الانتهاء الى الغاية لكن يمكن تعلق قوله الى شهر بمحذوف دل الكلام عليه فصار كقوله بعت وأجلت الثمن الى شهر (وان لم يمكن) أي وان لم يمكن تعلقه بمحذوف دل الكلام عليه (يحمل على تأخير صدر الكلام ان احتمله) أي التأخير (نحو أنت طالق الى شهر ولا ينوي التأخير والتنجيز يقع عند مضي شهر وعند زفر

ما يحصل به المقصود فلا يشترط فيه الاستيعاب فاذا دخلت الباء في المحل صار شبيها بالآلة فلا يشترط استيعابه أيضا الا ان المقصود حينئذ الصاق الفعل واثبات وصف الالصاق في الفعل فيصير الفعل مقصودا لاثبات صفة الالصاق والمحل وسيلة اليه فيكتفى فيه بقدر ما يحصل به المقصود أعني الصاق الفعل بالرأس وذلك حاصل ببعض الرأس فيكون التبعيض مستفادا من هذا لا من الوضع واللغة على ما نسب الى الشافعي رحمه الله تعالى ولهذا قال جار الله ان المعنى الصقوا المسح بالرأس وهذا شامل للاستيعاب وغيره واذ قد ظهر ان المراد التبعيض فالشافعي رحمه الله تعالى اعتبر أقل ما يطلق عليه اسم المسح اذ لا دليل على الزيادة ولا اجمال في الآية وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى انه ليس بمراد لحصوله في ضمن غسل الوجه مع عدم تأدي الفرض به اتفاقا بل المراد بعض مقدر فصار مجملا بينه النبي عليه السلام بمقدار الناصية وهو الربع وأجاب الشافعي رحمه الله تعالى بان عدم تأدي الفرض بما حصل في ضمن غسل الوجه مبني على فوات الترتيب وهو واجب فصار الخلاف مبنيا على الخلاف في اشتراط الترتيب وأما وجوب استيعاب الوجه واليد في التيمم مع دخول الباء على المحل فقد ثبت بالسنة المشهورة يكفيك ضربتان ضربة للوجه وضربة للذراعين وبان التيمم خلف عن الوضوء وفيه الاستيعاب الا انه نصف بترك مسح الرأس وغسل الرجلين تخفيفا (قوله ويستعمل للشرط) يعني قد يستعمل على في معنى يفهم منه كون ما بعدها شرطا لما قبلها كقوله تعالى يبايعنك على أن لا يشركن بالله شيئا أي بشرط عدم الاشراك ولا خفاء في انها صلة للمبايعة يقال بايعناه على كذا وكونها للشرط بمنزلة الحقيقة عند الفقهاء لانها في أصل الوضع للالزام والجزاء لازم للشرط (قوله وهي في المعاوضات المحضة) أي الخالية عن معنى الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح (قوله وكذا في الطلاق عندهما) لان الطلاق على المال معاوضة من جانب المرأة ولهذا كان لها الرجوع قبل كلام الزوج وكلمة على تحتمل معنى الباء فيحمل عليها بدلالة الحال وعنده للشرط عملا بالحقيقة فلو قالت للزوج طلقني ثلاثا على ألف فطلقها واحدة فعندهما يجب ثلث الالف لان أجزاء العوض تنقسم على اجزاء المعوض وعنده لا يجب شيء لان أجزاء الشرط لا تنقسم على أجزاء المشروط وتحقيق ذلك ان ثبوت العوض مع المعوض من باب المقابلة حتى يثبت كل جزء من هذا في مقابلة كل جزء من ذاك ويمتنع تقدم أحدهما على الآخر بمنزلة المتضايفين وثبوت المشروط والشرط بطريق المعاقبة ضرورة توقف المشروط على الشرط من غير عكس فلو انقسم أجزاء الشرط على أجزاء المشروط لزم تقدم جزء من المشروط على الشرط فلا تتحقق المعاقبة وأما اذا قال طلقني ثلاثا بألف فطلقها واحدة فانه يجب ثلث الألف لان الباء للمعاوضة والمقابلة فيثبت التوزيع ولو قالت طلقني وضرتي على الالف فطلقها وحدها يجب ما يخصها من الالف لانها للمقابلة بدلالة ظاهر الحال اذ لو حمل على المعاقبة كان البدل كله عليها كما لو قالت ان طلقتنا فلك الالف فلا فائدة لها في طلاق الضرة بعد طلاقها حتى يجعل الالف جزاء طلاقهما جميعا بخلاف ما تقدم فان فائدتها في الشرطية أكثر حيث لا يلزمها ببعض الطلاق شيء (قوله وأما من فقد) تكون للتبيين أو التبعيض أو غيرهما والمحققون على ان أصلها ابتداء الغاية والبواقي راجعة اليها وذهب بعض الفقهاء الى أن أصل وضعها للتبعيض دفعا للاشتراك وهذا ليس بسديد لاطباق أئمة اللغة على انها حقيقة في ابتداء الغاية والمراد بالغاية في قولهم من لابتداء الغاية والى لانتهاء الغاية هو المسافة اطلاقا لاسم الجزء على الكل اذ الغاية هي النهاية وليس لها ابتداء وانتهاء (قوله بعت الى شهر) أي مؤجلا الثمن الى شهر على انه حال (قوله أنت طالق الى شهر) ان نوى التنجيز أو التأخير والتأجيل فذاك والا يقع بعد مضي شهر صرفا للاجل الى الايقاع

رحمه الله تعالى يقع فى الحال) فيبطل قوله الى شهر (ثم الغاية ان كانت غاية قبل تكلمه نحو بعت هذا البستان من هذا الحائط الى ذالك أو كالسمكة الى رأسها لا تدخل تحت المغيا وان لم تكن) أى وان لم تكن غاية قبل تكلمه (فصدر الكلام ان لم يتناولها فهى لمد الحكم فكذلك نحو أتموا الصيام الى الليل) فان صدر الكلام لا يتناول الغاية وهى الليل فتكون الغاية حينئذ لمد الحكم اليها فقوله فكذلك جواب الشرط أى لا تدخل الغاية تحت المغيا (وان تناولها) أى تناول صدر الكلام الغاية نحو اليد فانها تتناول المرفق (فذكرها الاسقاط ما وراءها) أى ذكر الغاية يكون لاسقاط ما وراء الغاية (نحو الى المرافق فتدخل تحت المغيا وللنحويين فى الى أربعة مذاهب الدخول الا مجازا) أى دخول حكم الغاية تحت حكم المغيا الا مجازا (وعكسه) أى المذهب الثانى هو ان لا تدخل الغاية تحت حكم المغيا

الا مجازا كالمرافق فدخولها تحت حكم المغيا يكون بطريق المجاز على هذا المذهب (والاشتراك) أى المذهب الثالث هو الاشتراك أى دخول الغاية تحت المغيا فى بطريق الحقيقة وعدم الدخول أيضا بطريق الحقيقة (والدخول ان كان مابعدها من جنس ماقبلها وعدمه ان لم يكن) هذا هو المذهب الرابع (وماذكرنا فى الليل) وهو ان صدر الكلام لما لم يتناول الغاية لا تدخل تحت حكم المغيا (والمرافق) وهو ان صدر الكلام لما تناول الغاية تدخل تحت حكم المغيا (يناسب هذا الرابع) أى معنى ماذكرنا ومعنى ماذكره النحويون فى المذهب الرابع شئ واحد وانما الاختلاف فى العبارة فقط فان قول النحويين ان الغاية ان كانت من جنس المغيا معناه

احترازا عن الالغاء وعند زفر يقع فى الحال لان التأجيل والتوقيت صفة لموجود فلا بد من الوجود فى الحال ثم يلغو الوصف لان الطلاق لا يقبله (قوله ثم الغاية) اختلفوا فى ان المذكور بعد الى هل يدخل فيما قبله حتى يشمله الحكم أم لا والمحققون من النحاة على انها لا تفيد الا انتهاء الغاية من غير دلالة على الدخول أو عدمه بل هو راجع الى الدليل وتحقيقه ان الى للنهاية فجاز ان يقع على أول الحد وان يتوغل فى المكان لكن تمتنع المجاوزة لان النهاية غاية وما كان بعده شئ آخر لم يسم غاية وفصل المصنف بان الغاية اما ان تكون غاية فى الواقع أو بمجرد التكلم ودخول الى عليها فان كانت غاية قبل التكلم فهى لا تدخل سواء تناولها الصدر كالسمكة للرأس أو لا كالبستان للحائط وهذا ما قالوا ان الغاية اذا كانت قائمة بنفسها أى موجودة قبل التكلم غير مفتقرة فى الوجود الى المغيا لم تدخل لانها قائمة بنفسها فلا يمكن ان يستتبعها المغيا لكنهم ذهبوا الى انها اذا تناولها الصدر تدخل سواء كانت قائمة بنفسها أو لا ففى مسئلة السمكة يتناول الا كل الرأس عندهم ولا يتناوله عند المصنف وان لم تكن غاية قبل التكلم فاما ان يتناولها صدر الكلام أو لا فان تناولها تناول اليد للمرفق دخلت لان ذكرها ليس لمد الحكم اليها لان الحكم ممتد بل لاسقاط ما وراءها فتبقى هى داخلة تحت حكم الصدر وان لم يتناولها كالصيام لا يتناول الليل لم تدخل لان ذكرها لمد الحكم اليها فيمتد الحكم اليه وينتهى بالوصول اليه فيحرم الوصال لوجوب الانقطاع بالليل لان الصيام ان كان عاما فظاهر وان كان مختصا برمضان فلانه لا قائل بالفصل أى بحرمة الوصال فى رمضان وجوازه فى غيره فقوله وان لم تكن شرط جوابه الجملة الاسمية التى مبتدأها قوله فصدر الكلام وخبرها الجملة الشرطية التى شرطها قوله ان لم يتناولها وجزاؤها قوله فكذلك أى فهو مثل الاول فى عدم الدخول وقوله فهى لمد الحكم اعتراض لا جزاء ليكون قوله فكذلك جزاء شرط محذوف لان المقصود ههنا اثبات ان الغاية داخلة أو غير داخلة لا اثبات انها لمد الحكم أو لغيره فعلى هذا ينبغى ان يكون جزاء قوله وان تناول هو قوله فيدخل تحت المغيا الا قوله فذكرها الاسقاط ما وراءها بل هو جملة معترضة تنبيها على علة الحكم فافهم واعلم فعلم المرء ينفعه (قوله وللنحويين) دليل على ما اختاره من التفصيل وفيه نظر من وجوه الاول انه نقل المذاهب الضعيفة وترك ما هو المختار وهو انه لا يدل على الدخول ولا على عدمه بل كل منهما يدور مع الدليل ولهذا تدخل فى مثل قرأت الكتاب من أوله الى آخره بخلاف قوله قرأته الى باب القياس مع ان الغاية من جنس المغيا الثانى ان القول بكونه حقيقة فى الدخول فقط مذهب ضعيف لا يعرف له قائل فكيف يعارض القوم بعدم الدخول واليه ذهب كثير من النحاة الثالث ان ماذكره يستلزم فى مسئلة السمكة دخول الرأس فى الا كل على ماهو مقتضى المذهب الرابع ومختار القوم لان الصدر يتناوله وقد اختار أولا انه لا تدخل فكيف يكون ما اختاره هو المذهب الرابع (قوله هى غاية للاسقاط)

ان لفظ المغيا ان كان متناولا للغاية وانما اخترنا هذا المذهب الرابع لان الاخذ به عمل بنتيجة المذاهب الثلاثة لان لما تعارض الاولين أوجب الشك وكذا الاشتراك أوجب الشك فان كان صدر الكلام لم يتناول الغاية لا يثبت دخولها تحت حكم المغيا بالشك وان تناولها لا يثبت خروجها بالشك (وبعض الشارحين قالوا هى غاية للاسقاط فلا تدخل تحته) أى بعض المتأخرين من أصحابنا الذين شرحوا كلام علمائنا المتقدمين رحمهم الله تعالى بينوا بهذا الوجه وهو ان الى للغاية والغاية لا تدخل تحت المغيا مطلقا لكن الغاية هنا ليست للغسل بل للاسقاط فلا تدخل تحت الاسقاط فتدخل تحت الغسل ضرورة وذلك لان اليد لما كانت اسما للمجموع لا تكون الغاية غاية لغسل المجموع لان غسل المجموع الى المرافق محال فقوله الى المرافق يفهم منه سقوط البعض ومعلوم ان البعض الذى سقط غسله هو البعض الذى يلى الابط

لما كان المختار عند أكثر الائمة وجوب غسل المرافق فى الوضوء مع وقوعها بعد الى ذهب بعضهم الى ان الى بمعنى مع كما فى قوله تعالى ولا تأكلوا أموالهم الى أموالكم أى مع أموالكم و بعضهم الى انه لا دلالة فى الى على الدخول أو عدمه فجعل داخلا فى الوجوب أخذا بالاحتياط أو لان غسل اليد لا يتم بدونه لتشابك عظمى الذراع والعضد أو لانه صار مجملا وقد أدار النبى صلى الله عليه وسلم الماء على مرافقه فصار بيانا له وذهب بعضهم الى انه غاية للاسقاط وذكروا لهذا الكلام تفسيرين أحدهما ان صدر الكلام اذا كان متناولا للغاية كاليد فانها اسم للمجموع الى الابط كان ذكر الغاية لاسقاط ماوراءها لا لمد الحكم اليها لان الامتداد حاصل فيكون قوله الى المرافق متعلقا بقوله اغسلوا وغاية له لكن لا لاجل اسقاط ماوراء المرافق عن حكم الغسل والثانى انه غاية للاسقاط ومتعلق به كانه قيل اغسلوا أيديكم مسقطين الى المرافق فيخرج عن الاسقاط فيبقى داخلا تحت الغسل والاول أوجه لظهور ان الجار والمجرور متعلق بالفعل المذكور وللقاضى الامام أبى زيد ههنا بحث وهو انه اذا قرن بالكلام غاية أو استثناء أو شرط لا يعتبر بالمطلق ثم يخرج بالقيد عن الاطلاق بل يعتبر مع القيد جملة واحدة فالفعل مع الغاية كلام واحد للايجاب اليها لا للايجاب والاسقاط لانهما ضدان فلا يثبتان الا بنصين والنص مع الغاية نص واحد (قوله فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول) بناء على العرف ودلالة الحال لا بناء على امتناع وجود الكل بدون الجزء كما ذكره المصنف فانه مغلطة من باب اشتباه المعروض بالعارض فان الواحد جزء من كل عدد لكن اذا رتبت معدودات عشرة مثلا فلا نسلم ان الواحد الذى هو الاول منها جزء مما فوقه وانما هو جزء من المجموع المركب منه ومما فوقه فما بينه و بين العاشر لا يكون الا الثانى والثالث وهكذا حتى التاسع وهذا بمنزلة العاشر والحادى عشر وغير ذلك فان كلا منها واحد وليس بجزء مما بين الواحد والعشرة ألا يرى انه لو قال على من عشرين الى ثلاثين أو ما بين عشرين الى ثلاثين تدخل العشرون فى ثلاثين مع انها ليست جزأ من التسعة التى بينها و بين الثلاثين لا يقال مراده ان الواحد جزء من العدد الذى فوقه كالاثنين مثلا وثبوت الكل يستلزم ثبوت الجزء لانا نقول لو اريد ذلك كان اللازم أربعة وأربعين بمنزلة له على اثنان وثلاثة واربعة الى عشرة حتى اذا ضم اليه عشرة لزم أربعة وخمسون ظهر ان الكلام مبنى على ان المراد الآحاد التى بين الواحد والعاشر وانما النزاع فى انه هل يدخل كلاهما أو احدهما او يدل على ذلك انهم لم يفرقوا بين هذا و بين قولنا ما بين واحد الى عشرة فليتأمل ولا بناء على انه أوجب ما بين الاول والعاشر وفيه الثانى والثالث وغيرهما والثانى لا يتصور بدون الاول فيجب ضرورة كما اذا قال أنت طالق من واحدة الى ثلاثة فانه ايقاع للثانية وهى لا تتصور بدون الاولى فيقع طلقتان ضرورة بخلاف أنت طالق ثانية فانه لا تقع الا واحدة ويلغو الوصف لانه لم يجر للواحدة ذكر والطلاق لا يثبت الا بلفظ على ما ذكره غيره لان التضايف انما هو بين وصفى الاولية والثانوية لا بين ذاتيهما فايقاع ما هو ثان لا يوجب ايقاع ما هو الاول اذ لا تلازم بين المعروضين وهذا كما يقال ان كون الاب فى الدار يوجب كون الابن فيها ضرورة ان الاب لا يتصور بدون الابن ولا يدخل الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان مطلق الدرهم لا يتناول العاشر فذكر الغاية لمد حكم الوجوب وعندهما تدخل الغايتان الاول والعاشر لان هذه الغاية غير قائمة بنفسها اذ لا وجود للعاشر الا بوجود تسعة قبله ولا وجود للاول الا بوجود الثانى بعده فلا تكونان غايتين مالم تكونا ثابتتين وذلك بالوجوب وقد عرفت ما فيه وعند زفر رحمه الله لا يدخل شئ من الغايتين عملا بموجب اللغة وقد حاجه الاصمعى فى ذلك فقال ما قولك فى رجل قيل له كم سنك فقال ما بين ستين الى سبعين أيكون ابن تسع وستين فتحير زفر رحمه الله تعالى (قوله لما ذكرنا فى المرافق) متعلق بالجميع وحاصله ان الخيار وعدم طلب الثمن وعدم التكلم ينصرف عند الاطلاق الى التأبيد فذكر الغاية يكون للاسقاط لا لمد الحكم فيدخل الغد فى الخيار و رمضان فى الاجل وعدم التكلم وعندهما لا يدخل عملا بما هو الاصل فى كلمة الى

فقوله الى المرافق غاية لاسقوط غسل ذلك البعض فلا يدخل تحت السقوط (فان قال له على من درهم الى عشرة يدخل الاول للضرورة) لانه جزء لما فوقه والكل بدون الجزء محال (لا الآخر عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) فيجب تسعة وعندهما تدخل الغايتان فتجب عشرة لان العشرة لا توجد الا بعشرة اجزاء وعند زفر لا تدخل الغايتان فتجب ثمانية (وتدخل الغاية فى الخيار عنده) أى اذا باع على انه بالخيار الى غد يدخل الغد فى الخيار أى يكون الخيار ثابتا فى الغد عند أبى حنيفة رحمه الله لان قوله على انه بالخيار يتناول ما فوقه فقوله الى الغد لاسقاط ما وراءه (وكذا فى الاجل واليمين فى رواية الحسن عنه) أى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى (لما ذكرنا فى المرافق) أما الاجل فنحو بعت الى رمضان أى لا أطلب الثمن الى رمضان وأما اليمين فنحو لا أكلم زيدا الى رمضان فان قوله لا أطلب الثمن ولا أكلم يتناول العمر فقوله الى رمضان

وقد سبق فى نحو بعت الى شهر انه متعلق باجلت الثمن الى سهر وعدل عنه ههنا الى لا أطلب الثمن ليكون نفيا فيتحقق التناول اذر بما ينازع فى كون التأجيل مؤبدا فان المقصود منه الترفيه وهو حاصل بادنى مايطلق عليه الاسم وانما وقع فى ذلك اتباعا لما وقع فى أكثر نسخ أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وفى الآجال وفى الايمان جمع أجل ويمين والصواب وفى الآجال فى الايمان اذلا اختلاف فى رواية آجال البيوع والديون بل الغاية لاتدخل فى الاجل بالاتفاق كما فى الاجارة وانما رواية الحسن فى آجال اليمين قال الامام السرخسى وفى الآجال والاجارات لاتدخل الغاية لان المطلق لايقتضى التأبيد وفى تأخير المطالبة وتمليك المنفعة فى موضع الغاية شك وكذا فى أجل اليمين لاتدخل فى ظاهر الرواية عنه وهو قولهما لان فى حرمة الكلام ووجوب الكفارة بالكلام فى موضع الغاية شكا (قوله فى للظرف) بان يشتمل المجرور على ماقبلها اشتمالا مكانيا أو زمانيا تحقيقا مثل الماء فى الكوز وزيد فى البلد ومثل الصوم فى يوم الخميس والصلاة فى يوم الجمعة أو تشبيها مثل زيد فى نعمة والدار فى يده ونحو ذلك (قوله صمت هذه السنة) يقتضى الكل لان الظرف صار بمنزلة المفعول به حيث انتصب بالفعل فيقتضى الاستيعاب كالمفعول به يقتضى تعلق الفعل بمجموعه الابدليل بخلاف صمت فى هذه السنة فانه يصدق بصوم ساعة بان ينوى الصوم الى الليل ثم يفطر لان الظرف قد يكون أوسع فلو نوى فى أنت طالق غدا آخر النهار يصدق ديانة لاقضاء وفى أنت طالق فى غد يصدق قضاء أيضا لكن اذا لم ينو شيأ كان الجزء الاول أولى لسبقه مع عدم المزاحم ويخالف هذا ماروى ابراهيم عن محمد رحمهما الله انه لو قال أمرك بيدك رمضان أو فى رمضان فهما سواء وكذا غدا أو فى غد ويكون الامر بيدها فى رمضان أو الغد كله (قوله تطلق) حالا لان المكان لايصلح مخصصا للطلاق لامتناع أن يقع فى مكان دون مكان واذا لم يصلح للتخصيص لم يصلح لان يجعل شرطا فيكون تعليقا الا أن يراد أنت طالق فى دخولك الدار بحذف المضاف أو استعمال المحل فى الحال فيكون تعليقا بمنزلة أنت طالق فى دخولك الدار أى وقت دخولها على وضع المصدر موضع الزمان فانه شائع أو على استعارة فى للمقارنة لما بين الظرف والمظروف من المقارنة المخصوصة فيصير بمعنى الشرط ضرورة ان مقارنة الشئ بالشئ يقتضى وجوده فيلزم تعليق الطلاق بوجود الدخول ليتقارنا قيل وفى قوله بمعنى الشرط اشارة الى انه لايصير شرطا محضا حتى يقع الطلاق بعده بل يقع معه ويظهر الاثر فيما لو قال للاجنبية أنت طالق فى نكاحك فتزوجها لاتطلق كما لو قال مع نكاحك بخلاف مالو قال أنت طالق ان تزوجتك (قوله فلا يقع) تفريع على كونها عند الاستعارة للمقارنة بمعنى الشرط فان كان المجرور بها مما يصح تعليق الطلاق به صار معلقا كالمشيئة المتعلقة ببعض الممكنات دون البعض فيكون أنت طالق فى مشيئة الله تعليقا بمنزلة أنت طالق ان شاء الله ولا يقع الطلاق لعدم العلم بوجود الشرط والافلا كالعلم المتعلق بالجميع فلا يكون أنت طالق فى علم الله تعليقا اذلا يصح أنت طالق ان علم الله بل يقع فى الحال ويصير المعنى أنت طالق فى معلوم الله أى هذا المعنى ثابت فى جملة معلوماته اذ لو لم يقع لم يكن هذا المعنى فى معلوم الله والاظهر انه لاحاجة الى جعل العلم بمعنى المعلوم بل المراد انه ثابت فى علم الله تعالى بمعنى ان علمه محيط بذلك فان قيل القدرة أيضا شاملة لجميع الممكنات فينبغى أن يقع بقوله أنت طالق فى قدرة الله أجيب بانها بمعنى تقدير الله تعالى فيصير من قبيل المشيئة والارادة فان قيل قد يستعمل بمعنى المقدور مثل قولك عند استعظام الامر شاهد قدرة الله تعالى أجيب بانه على حذف المضاف أى أثر قدرته ولا يصح ذلك فى العلم لانه ليس من الصفات المؤثرة بخلاف القدرة وفيه نظر اذلا ترجيح لحذف المضاف على كون المصدر بمعنى المفعول ولو سلم فقولنا هو من آثار القدرة بمنزلة قولنا هو فى المقدورات واعلم ان كون التقييد بمشيئة الله تعالى تعليقا قول أبى يوسف وعند محمد هو ابطال الكلام بمنزلة الاستثناء واعدام لحكمه اذلا طريق للوقوف عليها وروى الخلاف على العكس ويظهر أثره فى انه يكون يمينا على تقدير التعليق لا على تقدير

لاسقاط ماوراءه (فى للظرف والفرق ثابت بين اثباته واضماره نحو صمت هذه السنة يقتضى الكل بخلاف صمت فى هذه السنة فلهذا فى أنت طالق غدا يقع فى أول النهار ليكون واقعا فى جميع الغد وفى الغد ان نوى آخر النهار يصح ولو قال أنت طالق فى الدار تطلق فى الحال الا ان ينوى فى دخولك الدار فيتعلق به وقد تستعار للمقارنة ان لم تصلح ظرفا نحو أنت طالق فى دخولك الدار فتصير بمعنى الشرط فلا يقع بأنت طالق فى مشيئة الله ويقع فى علم الله لانه يراد به المعلوم) اعلم أن التعليق بالمشيئة متعارف لا التعليق بالعلم فلا يقال أنت طالق ان علم الله وذلك لان مشيئة الله تعالى متعلقة ببعض الممكنات دون البعض فاما علم الله تعالى فانه متعلق بجميع الممكنات والممتنعات فقوله فى علم الله لايراد به التعليق فالمراد ان هذا ثابت فى معلوم الله

الاعدام وانه لو قدم مثل ان شاء الله تعالى أنت طالق يقع عند من يقول بالتعليق لعدم حرف الجزاء ولا يقع عند من يقول بالابطال لعدم الفرق بين التقديم والتأخير وفي شرح الطحاوي انه لو قال ان لم يشأ الله أو ماشاء الله فهو أيضا مبطل للكلام بمنزلة ان شاء الله وكذا اذا علق بمشيئة من لا تظهر مشيئته مثل ان شاء الجن وههنا نكتة وهي ان مثل أنت طالق ان لم يشأ الله يقتضي وقوع الطلاق البتة أما على تقدير المشيئة فلوجوب وقوع مراد الله وأما على تقدير عدم المشيئة فلوجود المعلق عليه والجواب انا لا نسلم ان هذه الكلمة للتعليق بل للابطال ولو سلم فلا نسلم لزوم الحكم على تقدير وجود المعلق عليه وانما يلزم أن لو كان ممكنا ووقوع الطلاق على تقدير عدم مشيئة الله محال فالتعليق بما يستحيل معه وقوع الطلاق لغو وذكر في النوازل انه لو قال أنت طالق اليوم واحدة ان شاء الله وان لم يشأ الله فثنتين فان طلقها واحدة قبل مضي اليوم لم يقع الا تلك الواحدة لان وقوع الثنتين معلق بعدم مشيئة الله تعالى الواحدة اليوم وقد شاء وان لم يطلقها قبل مضي اليوم يقع ثنتان لوقوع المعلق عليه أعني عدم مشيئة الله الواحدة اذ لو شاء الله الواحدة لطلقها قبل مضي اليوم ولو لم يقيده باليوم فقال أنت طالق واحدة ان شاء الله وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله فلا يقع شئ اما الواحدة فللاستثناء واما الثنتان فلان قوله أنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله كلام باطل اذ لو صح لبطل من حيث صح لانه لو وقع الطلاق ثبت مشيئة الله تعالى لان وجود الاشياء كلها بمشيئة الله وذكر في المنتقى انه لو قال أنت طالق اليوم ثنتين ان شاء الله وان لم يشأ الله في اليوم فانت طالق ثلاثا فمضى اليوم ولم يطلقها طلقت ثلاثا ولم يقيده باليوم في اليمين فهو الى الموت حتى لو لم يطلقها طلقت قبيل الموت بلا فصل وهذا مخالف لما في النوازل وقد ذكر في المنتقى أيضا قبل هذه المسئلة انه لو قال أنت طالق ان لم يشأ الله طلاقك لا تطلق بهذه اليمين أبدا وهذا موافق لما في النوازل كذا في المحيط وأقول لا مخالفة وانما اختلف الجواب لاختلاف وضع المسألتين ففي مسئلة المنتقى علقت الثلاث بعدم مشيئة الله تعالى التطليقتين وقد وجد المعلق عليه قبيل الموت اذ لو شاء الله التطليقتين لاوقعهما الزوج وفي مسئلة النوازل علقت التطليقتان بعدم مشيئة الله اياهما فلا يقعان أبدا كما ذكر في المنتقى في مسئلة ان لم يشأ الله طلاقك والدليل على ما ذكرنا انه أعاد في النوازل في غير المقيد صيغة الطلاق فقال وأنت طالق ثنتين ان لم يشأ الله بتأخير الشرط على معنى ان لم يشأ الله الثنتين بخلاف المقيد فانه فيه مقدم وفي المنتقى لم يعد حتى يبقى التعليق بالثلاث فقدم الشرط كما في المقيد فينصرف عدم المشيئة الى ما انصرف اليه المشيئة وهو أن يطلقها ثنتين (قوله أسماء الظروف) عقب بحث حروف المعاني ببعض أسماء الظروف مما يتعلق به مسائل فقهية ثم عقبها بكلمات بعضها حروف وبعضها أسماء وهي كلمات الشرط وأوردفيها من أسماء الظروف ما يكون فيها معنى الشرط ضبطا لادوات الشرط في سلك واحد لتعلق مباحث بعضها بالبعض (قوله قبل واحدة) صفة للواحدة السابقة لان فاعل الظرف ضمير عائد اليها وقبلها واحدة صفة للواحدة الثانية لانها فاعل الظرف فتكون هي المتصفة بالقبلية والتقدم والمراد الصفة المعنوية لا النعت النحوي والا فالجملة الظرفية أعني قبلها واحدة نعت للواحدة السابقة ولما وصفت الثانية بانها قبل السابقة وليس في وسعه تقديم الثانية بل ايقاعها مقارنا كما اذا قال معها واحدة ثبت من قصده قدر ما كان في وسعه كما اذا قال أنت طالق في الزمان السابق يجعل ايقاعا في الحال لان من ضرورة الاسناد الى ما سبق الوقوع في الحال وهو يملك الايقاع في الحال دون الاسناد فيثبت تصحيحا لكلامه وقيد مسائل القبلية والبعدية بغير المدخول بها لانه في المدخول بها يقع الجميع لانها لا تبين بالاولى ولذا يلزمه درهمان في مثل له على درهم قبل درهم أو بعد درهم أو قبله درهم أو بعده درهم اذ الدرهم بعد الدرهم يجب دينا (قوله عندي ألف) للوديعة لان الحضرة تدل على الحفظ كما لو قال وضعت الشئ عندك يفهم منه الاستحفاظ ولا يدل على اللزوم في الذمة حتى تكون دينا لكن لا تنافيه حتى لو قال عندي ألف دينا ثبت (قوله كلمات

(أسماء الظروف مع للمقارنة فيقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة مع واحدة وقبل للتقديم فتقع واحدة ان قال لها) أي لغير المدخول بها (أنت طالق واحدة قبل واحدة) لان القبلية صفة للطلاق المذكور أولا فلم يبق محلا للآخر (وثنتان لو قال قبلها) أي تقع ثنتان ان قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة قبلها واحدة لان الطلاق المذكور أولا واقع في الحال والذي وصف بانه قبل هذا الطلاق الواقع في الحال يقع أيضا في الحال بناء على انه لو قال أنت طالق أمس يقع في الحال فيقعان معا (وبعد على العكس) أي لو قال لغير المدخول بها أنت طالق واحدة بعد واحدة تقع ثنتان لما بينا في قوله قبلها واحدة ولو قال لها أنت طالق واحدة بعدها واحدة تقع واحدة لما بينا في قوله قبل واحدة (وعند للحضرة فقوله لفلان عندي ألف يكون وديعة لانه لا يدل على اللزوم

*كلمات

الشرط) ظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان أسماء الظروف وكلمات الشرط من حروف المعاني ولا يخفى انه تجوز وتغليب ولا ضرورة في حمل كلام المصنف عليه (قوله ان للشرط) أي لتعليق حصول مضمون جملة لحصول مضمون جملة أخرى فقط أي من غير اعتبار ظرفية ونحوها كما في اذا ومتى فتدخل في أمر على خطر الوجود أي متردد بين ان يكون وان لا يكون ولا تستعمل فيما هو قطعي الوجود أو قطعي الانتفاء الا على تنزيلهما منزلة المشكوك لنكتة (قوله فيقع في آخر الحياة) أي حياة الزوج أو الزوجة لانهما ما داما حيين يمكن ان يطلقها فلا يقع المعلق عليه ثم ان لم يدخل بها فلا ميراث وان دخل فلها الميراث بحكم الفرار فان قيل هو في الجزء الاخير من الحياة عاجز عن التكلم بالطلاق ومن شرطه القدرة لان المعلق بالشرط كالملفوظ لدى الشرط قلنا هو أمر حكمي فلا يشترط له ما يشترط لحقيقة التطليق ويكتفي بوجود ذلك عند التطليق كما اذا علق الطلاق ثم جن فوجد الشرط حالة جنونه فانه ينزل الجزاء وان لم يتصور منه حقيقة التعليق فان قيل ينبغي أن لا يقع الطلاق بموتها لان التطليق ممكن ما لم تمت والعجز انما يتحقق بالموت وحينئذ لا يتصور الوقوع قلنا بل تحقق العجز عن الايقاع قبيل الموت لان من حكمه ان يعقبه الوقوع ولا يتصور ذلك (قوله واذا عند الكوفيين) تستعمل للظرف بمعنى وقت حصول مضمون ما أضيف اليه فلا يجزم به الفعل ويكون استعماله فيما هو قطعي الوجود كقوله

واذا تكون كريهة ادعى لها * واذا يحاس الحيس يدعى جندب

الحيس الخلط ومنه سمي الحيس وهو تمر يخلط بسمن وأقط وحاس الحيس اتخذه وللشرط بمعنى تعليق حصول مضمون جملة بحصول مضمون ما دخل عليه ويجزم به المضارع ويكون استعماله في أمر على خطر الوجود كقوله واستغن ما أغناك ربك بالغنى * واذا تصبك خصاصة فتجمل

أي ان يصبك فقر ومسكنة فاظهر الغنى من نفسك بالتزين وتكلف الجميل أو كل الجميل وهو الشحم المذاب تعففا قال الشاعر قد كنت قدماً مثريا متمولا * متجملا متعففا متدينا

فالآن صرت وقد عدمت تمولى * متجملا متعففا متدينا

أي كنت ذا ثروة وعفة وديانة فصرت الآن آكل شحم مذاب وشارب عفافة أي بقية ما في الضرع من اللبن وذا دين وفي كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره ان اذا حينئذ ليس باسم وانما هو حرف بمعنى ان بدليل استعماله فيما ليس بقطعي وجوابه ظاهر عند علماء المعاني فان اذا كثيرا ما يستعمل في المشكوك تنزيلا له منزلة المقطوع لنكتة وهي ههنا التنبيه على ان شيمة الزمان رد المواهب وحط المراتب حتى ان اصابة المكروه كأنه أمر لا شك فيه ليوطن المخاطب نفسه على ذلك فيأمن مفاجأة المكروه وعند البصريين اذا حقيقة في الظرف تضاف الى جملة فعلية في معنى الاستقبال لكنها قد تستعمل لمجرد الظرفية من غير اعتبار شرط وتعليق كقوله تعالى والليل اذا يغشى أي وقت غشيانه على انه بدل من الليل اذ ليس المراد تعليق القسم بغشيان الليل وتقييده بذلك الوقت ولهذا منع المحققون كونه حالا من الليل لانه أيضا يفيد تقييد القسم بذلك الوقت وقد تستعمل للشرط والتعليق من غير سقوط معنى الظرف مثل اذا خرجت خرجت أي اخرج وقت خروجك تعليقا لخروجك بخروجه بمنزلة تعليق الجزاء بالشرط الا انهم لم يجعلوه لكمال الشرط ولم يجزموا به المضارع لفوات معنى الابهام اللازم للشرط فان قولك آتيك اذا احمر البسر بمنزلة آتيك الوقت الذي يحمر فيه البسر ففيه تعيين وتخصيص بخلاف متى تخرج اخرج فانه في معنى ان تخرج اليوم أخرج اليوم وان تخرج غدا اخرج غدا الى غير ذلك من الازمان فجزم الفعل باذا لا يجوز الا في ضرورة الشعر تشبيها للتعليق بين جملتيها بما بين جملتي ان والى هذا أشار المحققون من النحاة وأما استعمالها في الشرط من غير جزم الفعل فشائع مستفيض لا يقال في استعمالها في الشرط من غير

الشرط ان للشرط فقط فتدخل في أمر على خطر الوجود فان قال ان لم أطلقك فانت طالق فالشرط وهو عدم الطلاق يتحقق عند الموت فيقع في آخر الحياة واذا عند الكوفيين يجيء للظرف وللشرط نحو* واذا يحاس الحيس يدعى جندب * ونحو* واذا تصبك خصاصة فتجمل* وعند البصريين حقيقة في الظرف وقد يجيء للشرط بلا سقوط معنى الظرف

ودخوله في أمر كائن أو منتظر لا محالة ومتى للظرف خاصة فيقع بأدنى سكوت في متى لم أطلقك أنت طالق) لانه وجد وقت لم يطلق فيه (وان قال اذا) أي ان قال اذا لم أطلقك فأنت طالق (فعندهما كمتى) أي كقوله متى لم أطلقك أنت طالق حتى يقع بأدنى سكوت (كما في اذا شئت فانه كمتى شئت لا يتقيد بالمجلس) أي لو قال لها طلقي نفسك اذا شئت فانه كمتى شئت بالاتفاق حتى لا يتقيد بالمجلس بخلاف طلقي نفسك ان شئت فانه يتقيد بالمجلس فأبو يوسف ومحمد حملا كلمة اذا على كلمة متى في قوله اذا لم أطلقك أنت طالق كما ان اذا محمول على متى بالاتفاق في قوله طلقي نفسك اذا شئت (وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى كان) أي قوله اذا لم أطلقك أنت طالق عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هو كقوله ان لم أطلقك أنت طالق فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق (والفرق انه لما جاء لكلا المعنيين وقع الشك في مسئلتنا في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك وثمة في انقطاع تعلقه بالمشيئة فلا ينقطع بالشك) أي لما جاء اذا بمعنى متى وبمعنى ان ففي قوله اذا لم أطلقك أنت طالق ان حمل على متى يقع في الحال وان حمل على ان يقع عند الموت فوقع الشك في الوقوع في الحال فلا يقع بالشك فصار مثل ان وثمة أي في طلقي نفسك اذا شئت لا شك أن الطلاق تعلق في الحال بمشيئتها فان حمل على ان انقطع تعلقه بالمشيئة وان حمل على متى لا ينقطع ولا شك انه في الحال متعلق فلا ينقطع بالشك (وكيف للسؤال

اعتبار سقوط معنى الظرف جمع بين الحقيقة والمجاز لانا نقول هي لم تستعمل الا في معنى الظرف لكن تضمنت معنى الشرط باعتبار افادة الكلام تقييد حصول مضمون جملة بمضمون جملة بمنزلة المبتدأ المتضمن معنى الشرط مثل الذي يأتيني أو كل رجل يأتيني فله درهم ولم يلزم من ذلك استعمال اللفظ في غير ما وضع له أصلا وقد يقال ان امتناع الجمع انما هو باعتبار التنافي ولا تنافي ههنا لان الوقت يصلح شرطا ومعناه ما ذكرنا من انه لم يستعمل في غير الوقت أصلا وأما ما يقال من انه من عموم المجاز حيث استعمل اللفظ الموضوع للوقت في مجموع الوقت والشرط استعمال الجزء في الكل فلا يخفى فساده للقطع بامتناع اطلاق الارض على مجموع السماء والارض (قوله ودخوله) أي دخول اذا انما يكون لامر كائن متحقق في الحال مثل قوله

* واذا تكون كريهة ادعى لها * أي عند نزول الحادثة أو امر منتظر لا محالة أي أمر يقطع بتحققه في الاستقبال مثل قوله تعالى اذا السماء انفطرت فهي تقلب الماضي الى المستقبل لانها حقيقة في الاستقبال وما توهم من دخوله لامر كائن فانما هو من جهة انه قد يستعمل في الاستمرار كقوله تعالى واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا الآية كما يستعمل فعل المضارع واسم الفاعل لذلك كذا ذكره المحققون (قوله ومتى للظرف خاصة) بمعنى انه لا يستعمل في الشرط خاصة مع سقوط معنى الظرف بمنزلة ان كما جاز ذلك في اذا في قوله واذا تصبك خصاصة على ما ذهبوا اليه والا فلا نزاع في ان متى كلمة شرط يجزم بها المضارع مثل متى تخرج أخرج قال الشاعر

متى تأته تعشو الى ضوء ناره * تجد خير نار عندها خير موقد

والعجب انهم جعلوا اذا متمحضا للشرط بواسطة وقوعه في بيت شاذ جازما للمضارع مستعملا فيما هو على خطر الوجود ولم يجعلوا متى متمحضا للشرط مع دوام ذلك فيه (قوله فعندهما اذا مثل متى) في انه لا يسقط عنه معنى الظرف وهو مذهب البصريين وعنده مثل ان في التمحض للشرطية على ما جوزه الكوفيون (قوله فاحتاج أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الفرق) بين قوله اذا لم أطلقك فانت طالق وقوله طلقي نفسك اذا شئت حيث جعل اذا في الاول لمحض الشرط بمنزلة ان حتى لا يقع الطلاق الى آخر الحياة وفي الثاني للظرف بمنزلة متى حتى لا يتقيد بالمشيئة في المجلس وحاصل الفرق أن الاصل في التطليق عدم الطلاق فلا يقع الطلاق بالشك وفي التعليق الاصل الاستمرار فلا ينقطع بالشك فان قيل طلقي نفسك مقيد بالمجلس واذا زيد عليه متى شئت يتعلق بما وراء المجلس أيضا بخلاف ما اذا زيد عليه ان شئت ففي اذا شئت وقع الشك في تعلقه بما وراء المجلس فلا يتعلق بالشك فجوابه ان التقييد بالمجلس في طلقي نفسك انما ثبت على خلاف الاصل ضرورة اجماع الصحابة فاذا قرن بمتى شئت صار راجعا الى أصله شاملا للازمنة واذا قرن باذا شئت يكون الشك في انقطاع تعلقه بالمشيئة بناء على ان الاصل هو التعليق بالمشيئة في جميع الازمنة (قوله وكيف للسؤال) قد يظن من سياق هذا الكلام ان كيف من كلمات الشرط على ما هو رأي الكوفيين وعلى ما هو القياس بناء على انها للحال والاحوال شروط الا أنها تدل على أحوال ليست في يد العبد مثل الصحة والسقم والكهولة والشيخوخة فلم يصح التعليق بها الا اذا ضمت اليها ما نحو كيفما تصنع أصنع

عن الحال فان استقام) أي السؤال عن الحال وجواب ان محذوف أي فيها أو يحمل على السؤال عن الحال (والا بطلت) أي وان لم يستقم السؤال عن الحال تبطل كلمة كيف ويحنث (فيعتق في أنت حر كيف شئت) لأنه لا يستقيم السؤال عن الحال فيعتق بقوله أنت حر وبطل كيف شئت واعلم أن كلمة كيف في مثل قوله أنت حر كيف شئت أو أنت طالق كيف شئت ليست للسؤال عن الحال بل صارت مجازا ومعناها أنت حر أو أنت طالق بأية كيفية شئت فعلى هذا المراد بالاستقامة هو أن يصح تعلق الكيفية بصدر الكلام كانت طالق كيف شئت فان الطلاق له كيفية وهي ان يكون رجعيا أو بائنا

وأما العتق فلا كيفية له فلا يستقيم تعلق الكيفية بصدر الكلام (وتطلق فى أنت طالق كيف شئت وتبقى الكيفية)

أى كونه رجعيا أو بائنا خفيفة أو غليظة (مفوضة اليها ان لم ينو الزوج وان نوى فان اتفقا فذاك والا فرجعية) وهذا لانه لما فوض الكيفية اليها فان لم ينو الزوج اعتبر نيتها وان نوى الزوج فان اتفق نيتهما يقع مانو يا وان اختلفت فلابد من اعتبار النيتين أما نيتها فلانه فوض اليها أو نيته فلان الزوج هو الاصل فى ايقاع الطلاق فاذا تعارضا تساقطا فبقى أصل الطلاق وهو الرجعى (وعندهما يتعلق الاصل أيضا) أى فى أنت طالق كيف شئت يتعلق أصل الطلاق أى وقوع الطلاق أيضا بمشيئتها (فعندهما مالا يقبل الاشارة) أى مالا يكون من قبيل المحسوسات (فحاله وأصله سواء) أظن أن هذا مبنى على امتناع قيام العرض بالعرض فان العرض الاول ليس محلا للعرض الثانى بل كلاهما حالان فى الجسم وليس أحدهما أولى بكونه أصلا ومحلا والآخر بكونه فرعا وحالا ففيما نحن فيه لانقول ان الطلاق أصل والكيفية عرض قائم به وان الاصل موجود بدون الفرع بل هما سواء فى الاصلية والفرعية لكن لا انفكاك لاحدهما عن الآخر اذ الطلاق لا يوجد الا وان يكون رجعيا أو بائنا فاذا تعلق أحدهما بمشيئتها تعلق الآخر (فصل) فى الصريح والكناية (الصريح لا يحتاج الى النية والكناية تحتاج اليها دلالة

والمقصود انها من الكلمات التى يبحث عنها فى هذا المقام من غير أن تكون من أسماء الظروف أو كلمات الشرط وذلك لانها للاستفهام أى السؤال عن الحال خاصة لكن لا خفاء فى انها لم تبق فى مثل أنت طالق كيف شئت على حقيقتها والا لما كان الوصف مفوضا الى مشيئتها بمنزلة ما اذا قال أنت طالق أرجعيا تريدين أم بائنا على قصد السؤال بل صارت مجازا والمعنى أنت طالق باية كيفية شئت فالظاهر من كلام المصنف رحمه الله تعالى انها فى الاصل بمنزلة أى الاستفهامية لأن معنى كيف شئت عند الاستفهام أى حال شئت فاستعيرت لاى الموصولة بجامع الابهام على معنى أنت طالق باية كيفية شئتها من الكيفيات وذكر بعضهم انه سلب عنها معنى الاستفهام واستعملت اسما للحال كما حكى قطرب عن بعض العرب انظر الى فلان كيف يصنع أى الى حال صنعته وعلى كلا الوجهين يكون كيف منصوبا بنزع الخافض (قوله وأما العتق فلا كيفية له) لقائل أن يقول انه يكون معلقا ومنجزا على مال وبدونه على وجه التدبير وغيره مطلقا أو مقيدا بما يأتى من الزمان وكل هذه كيفيات وقد قال فى المبسوط فى مسئلة أنت حر كيف شئت أنه يعتق عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا مشيئة له وعندهما لا يعتق مالم يشأ فى المجلس فعلم ان بطلان تعلق الكيفية بصدر الكلام انما هو عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى (قوله وتطلق فى أنت طالق كيف شئت) أى يقع واحدة قبل المشيئة فان كانت غير مدخولة بانت فلا مشيئة بعد وان كانت مدخولة فالكيفية مفوضة اليها فى المجلس لان كلمة كيف انما تدل على تفويض الاحوال والصفات دون الاصل ففى العتق وغير المدخولة لا مشيئة بعد وقوع الاصل فيلغو التفويض وفى المدخولة يكون التفويض اليها بان تجعلها بائنة أو ثلاثا وصح هذا التفويض لان الطلاق قد يكون رجعيا فيصير بائنا بمضى العدة وقد يكون واحدا فيصير ثلاثا بضم اثنين اليه وحينئذ تصير الحرمة غليظة فلما احتمل ذلك فى الجملة صار التفويض الى مشيئتها وأما تفويض الاصل فى نحو طلقى نفسك كيف شئت فليس من كلمة كيف بل من لفظ طلقى وكيف يفيد تفويض الأوصاف (قوله وعندهما يتعلق الاصل أيضا) بالمشيئة لأنه فوض اليها كل حال حتى الرجعية فيلزم تفويض نفس الطلاق ضرورة انه لا يكون بدون حال من الاحوال ووصف من الاوصاف كما قالوا فى مثل قوله تعالى كيف تكفرون بالله الآية انه انكار لأصل الكفر بانكار أحواله ضرورة انه لا ينفك عن حال وتحقيق كلامهما على ماذكره القوم ان مالا يكون محسوسا كالتصرفات الشرعية من الطلاق والعتاق والبيع والنكاح وغيرها فحاله وأصله سواء لان وجوده لما لم يكن محسوسا كان معرفة وجوده بآثاره وأوصافه فافتقرت معرفة ثبوته الى معرفة أثره ووصفه كثبوت الملك فى البيع والحل فى النكاح والوصف مفتقر أيضا الى الاصل فاستويا وصار تعليق الوصف تعليق الاصل وأما ماظنه المصنف رحمه الله تعالى من ابتناء ذلك على امتناع قيام العرض بالعرض ففيه نظر أما أولا فلانه لا جهة لتخصيص ذلك بما ليس بمحسوس وأما ثانيا فلان الاصل فيما ليس بمحسوس لا يلزم أن يكون عرضا ويمكن دفعهما بان الكلام فى التصرفات التى هى أعراض غير محسوسة وأما ثالثا فلانه لما ثبت عدم انفكاك أحدهما عن الآخر لزم من تعلق أحدهما بالمشيئة تعلق الآخر بها سواء قام أحدهما بالآخر أو قاما بشئ آخر فلا مدخل لامتناع قيام العرض بالعرض فى ذلك وأما رابعا فلان عدم الانفكاك انما هو بين الطلاق وكيفية مّا لا بخصوصها والمعلق بمشيئتها انما هو خصوص الكيفية ودفعه ان الطلاق لما لم يوجد بدون كيفية ما وقد تعلق جميع الكيفيات بالمشيئة لزم تعلقه بها ضرورة (قوله فصل) قد سبق تفسير الصريح والكناية فهذا بيان لحكمهما فالصريح لا يحتاج الى النية يعنى أن الحكم الشرعى يتعلق بنفس الكلام أراده أو لم يرده حتى لو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه أنت طالق أو أنت حر يقع الطلاق أو العتاق نعم لو أراد فى أنت طالق رفع حقيقة القيد يصدق ديانة لا قضاء والكناية تحتاج الى النية أو ما يقوم مقامها من

لان معانيها غير مستترة لكن الابهام فيما يتصل بها كالبائن مثلا فانه مبهم فى أنها بائنة عن أى شئ عن النكاح أو عن غيره فاذا نوى نوعا منها) وهو البينونة عن النكاح (تعين وتبين بموجب الكلام ولو جعلت كناية حقيقة تطلق رجعية لانهم فسروها بما يستتر منه المراد والمراد المستتر ههنا الطلاق فيصير كقوله أنت طالق) اعلم أن علماءنا رحمهم الله لما قالوا بوقوع الطلاق البائن بقوله أنت بائن وأمثاله بناء على أن موجب الكلام هو البينونة ورد عليهم ان هذه الالفاظ كنايات عندكم والكناية هى ما استتر المراد منها والمراد المستتر هو الطلاق فى هذه الالفاظ فيجب أن يقع بها الرجعى كما فى أنت طالق فاجاب مشايخنا بان اطلاق لفظ الكناية على هذه الالفاظ بطريق المجاز كما ذكرنا فى المتن فيقع بها البائن لان موجب الكلام هو البينونة وهذا بناء على تفسير الكناية عندهم ولو فسروها بتفسير علماء البيان يثبت المدعى وهو البينونة ولا يحتاج فى الجواب الى هذا التكلف وهو أن هذه الالفاظ كنايات بطريق المجاز فلهذا قال (وبتفسير علماء البيان لا يحتاجون الى هذا التكلف لانها عندهم أن يذكر لفظ ويقصد بمعناه معنى ثان ملزوم له فيراد بالبائن معناه ثم ينتقل منه بنيته الى الطلاق فتطلق على صفة البينونة لا انه أريد به الطلاق) يتصل هذا بقوله فيراد بالبائن معناه

دلالة الحال ليزول ما فيها من استتار المراد والتردد فيه (قوله ولاستتارها) أى لخفاء المراد بالكناية وقصورها فى البيان لا يثبت بها ما يندفع بالشبهات فلا يجب حد القذف الا اذا صرح بنسبته الى الزنا مثل زنيت أو أنت زان بخلاف جامعت فلانة أو واقعتها أو وطئتها وكذا اذا أقر على نفسه بما يوجب الحد لا يجب الحد ما لم يصرح به فلا يحد بالتعريض وهو أن يذكر شيئا ليدل به على شئ لم يذكره كما يقول المحتاج للمحتاج اليه جئتك لاسلم عليك وانظر الى وجهك الكريم وحقيقته امالة الكلام الى عرض أى جانب يدل على المقصود فاذا قال لست أنا بزان تعريضا بان المخاطب زان لا يجب الحد لان التعريض نوع من الكناية يكون مسبوقا بموصوف غير مذكور كما تقول فى عرض من يؤذى المسلمين المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه توصلا بذلك الى نفى الاسلام عن المؤذى (قوله قالوا وكنايات الطلاق) مثل أنت بائن أنت بتة أو بتلة أنت حرام يطلق عليها لفظ الكناية بطريق المجاز دون الحقيقة لأن حقيقة الكناية ما استتر المراد به وهذه الالفاظ معانيها غير مستترة بل ظاهرة على كل واحد من أهل اللسان لكنها شابهت الكناية من جهة الابهام فيما يتصل به هذه الالفاظ وتعمل فيه مثل البائن المعلوم المراد الا أن محل البينونة هى الوصلة وهى متنوعة أنواعا مختلفة كوصلة النكاح وغيره فاستتر المراد لا فى نفسه بل باعتبار ابهام المحل الذى يظهر أثر البينونة فيه فاستعيرت لها لفظة الكناية واحتاجت الى النية ليزول ابهام المحل وتتعين البينونة عن وصلة النكاح ويقع الطلاق البائن بموجب الكلام نفسه من غير أن يجعل أنت بائن كناية عن أنت طالق حتى يلزم كون الواقع به رجعيا ولا يخفى أن فيه ضرب تكلف اذ لقائل أن يقول ان أريد أن مفهوماتها اللغوية ظاهرة غير مستترة فهذا لا ينافى الكناية واستتار مراد المتكلم بها ظاهر كما فى جميع الكنايات وان أريد ان ما أراد المتكلم بها ظاهر لا استتار فيه فممنوع كيف ولا يمكن التوصل اليه الا ببيان من جهة المتكلم وهم مصرحون بانها من جهة المحل مبهمة مستترة ولم يفسروا الكناية الا بما استتر منه المراد سواء كان ذلك باعتبار المحل أو غيره ولم يشترطوا ارادة اللازم ثم الانتقال منه الى الملزوم بدليل انهم جعلوا الحقيقة المهجورة والمجاز الغير المتعارف كناية لمجرد استتار المراد فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لو فسروا الكناية بما فسرها به علماء البيان لما احتاجوا الى هذا التكلف وتقريره ان الكناية عند علماء البيان أن يذكر لفظ ويراد معناه لكن لا لذاته بل لينتقل منه الى معنى ثان هو ملزوم للمعنى الاول كما يراد بطول النجاد معناه الحقيقى لينتقل منه الى ما يلزمه من طول القامة فيراد بالبائن معناه الحقيقى ثم ينتقل منه بواسطة نية المتكلم الى ملزومه الذى هو الطلاق فتطلق المرأة على صفة البينونة ولا يكون أنت بائن بمنزلة أنت طالق على ما هو شأن المجاز ليلزم كونه رجعيا وهذا مبنى على ان المراد فى الكناية هو اللازم بالعرض والملزوم بالذات على ما سبق تحقيقه وأما على قول من يكتفى فى الكناية بمجرد جواز ارادة المعنى الحقيقى فلا يتأتى ذلك لا يقال اللازم من حيث انه لازم يجوز أن يكون أعم فلا ينتقل منه الى الملزوم ما لم يصر مختصا به حتى يكون الانتقال من الملزوم الى اللازم والبائن ليس بلازم للطلاق لجواز أن يكون الطلاق رجعيا ولا ملزوم له لان البينونة قد تكون من غير وصلة النكاح لانا نقول المراد باللازم ههنا ما هو بمنزلة تابع الشئ ورديفه وقد يحصل الانتقال عنه بواسطة قرينة من عرف أو دلالة حال أو نحو ذلك وههنا بحث وهو انه لو سلم ارادة الموضوع له فى الكناية فلا خفاء فى أنه لا يكون مقصودا ولا يرجع اليه الصدق والكذب ولا يلزم ثبوته فى الواقع حتى ان قولنا طويل النجاد كناية عن طول القامة أو كثير الرماد كناية عن كونه مضيافا لا يوجب ثبوت طول النجاد له أو كثرة الرماد فمن أين يلزم الطلاق بصفة البينونة ولهذا جعل صاحب الكشف تفسير علماء البيان دليلا على أن هذه الالفاظ ليست بكنايات اذ ليس فيها انتقال من لازم الى ملزوم بل لم ينتقل من معانيها الى شئ آخر فان المراد بها البينونة والحرمة والقطع

لكن على وجه مخصوص وفى محل خاص فيه الاستتار (قوله الا فى اعتدى) أى تطلق بصفة البينونة فى الكنايات الا فى اعتدى واستبرئى رحمك وأنت واحدة فان الواقع بها رجعى وظاهر كلامه أن هذه الثلاث كنايات بتفسير علماء البيان بناء على انه أريد بها معانيها لينتقل منها الى الطلاق الملزوم الا أنها دلالة فى معانيها على البينونة بخلاف لفظ بائن وحرام وبتة وبتلة و بيان اللزوم ان قوله اعتدى يحتمل عدى الدراهم أو الدنانير أو نعم الله عليك أو مايعد من الاقراء والمراد مستتر فاذا نوى مايعد من الاقراء ثبت الطلاق بطريق الاقتضاء ضرورة أن وجوب عد الاقراء يقتضى سابقية الطلاق تصحيحا للامر والضرورة ترتفع باثبات واحد رجعى فلا يصار الى الزائد وفى هذا تنبيه على ان الملزوم المنتقل اليه فى الكناية قد يكون لازما متقدما على ماهو المعتبر فى الاقتضاء هذا اذا كان قوله اعتدى بعد الدخول بها وأما اذا قال ذلك قبل الدخول بها فلا جهة للاقتضاء وارادة حقيقة الامر بعد الاقراء لينتقل منه الى الطلاق لان طلاق غير المدخول بها لا يوجب العدة فيجعل قوله اعتدى مجازا عن كونى طالقا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب لأن الطلاق سبب لوجوب الاعتداد ولا يجعل مجازا عن طلقى اذ لا يقع به طلاق ولا عن أنت طالق أو طلقتك لأنهم يشترطون التوافق فى الصيغة والحاصل انه لما جاز ارادة المعنى الحقيقى جعل اللفظ كناية ولما تعذر ذلك جعل مجازا وأما بتفسير علماء الاصول فهو كناية على التقديرين لاستتار المراد به ثم أورد على التعبير عن الطلاق بالاعتداد مجازا بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب انه مشروط بكون المسبب مقصودا من السبب ليصير بمنزلة علة غائية فتتحقق اصالته على مامر فى باب المجاز وظاهر أن ليس المقصود من الطلاق هو الاعتداد وأجيب بان الشرط فى اطلاق اسم المسبب على السبب هو اختصاصه بالسبب ليتحقق الاتصال من جانبه أيضا كاختصاص الفعل بالارادة والخمر بالعنب ونحو ذلك والاعتداد شرعا بطريق الاصالة مختص بالطلاق لا يوجد فى غيره الا بطريق التبع والشبه كالموت وحدوث حرمة المصاهرة وارتداد الزوج وغيرها وقد يقال ان اعتدى من باب الاضمار أى طلقتك فاعتدى أو اعتدى لأنى طلقتك ففى المدخول بها يثبت الطلاق وتجب العدة وفى غيرها يثبت الطلاق عملا بنيته ولا تجب العدة (قوله وكذا) أى مثل اعتدى استبرئى لأنه تفسير له وتوضيح لما هو المقصود من العدة أعنى طلب براءة الرحم من الحبل الا أنه يحتمل أن تكون للوطء وطلب الولد وان تكون لتتزوج بزوج آخر فاذا نوى ذلك يثبت الطلاق اقتضاء والمباحث المذكورة فى اعتدى آتية ههنا (قوله وكذا أنت واحدة) مرفوعة أو منصوبة أو موقوفة يحتمل أن يراد أنت واحدة فى قومك أو واحدة النساء فى الجمال أو منفردة عندى ليس لى غيرك أو تطليقة واحدة على انها وصف للمصدر فاذا نوى ذلك وقع الطلاق بمنزلة أنت طالق طلقة واحدة ولا دلالة على البينونة فى الصور الثلاث فيقع الرجعى ولا يخفى عليك أن قوله أنت واحدة ليس من باب الكناية بتفسير علماء البيان وانما هو من قبيل المحذوف لكنه كناية باعتبار استتار المراد (قوله التقسيم الثالث) للفظ باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتب الظهور والخفاء فباعتبار الظهور ينحصر فى أربعة أقسام الظاهر والنص والمفسر والمحكم وظاهر كلامه مشعر بان المعتبر فى الظاهر ظهور المراد منه سواء كان مسوقا له أولا وفى النص كونه مسوقا للمراد سواء احتمل التخصيص والتأويل أولا وفى المفسر عدم احتمال التخصيص والتأويل سواء احتمل النسخ أولا وفى المحكم عدم احتمال شئ من ذلك وهذا هو الموافق لكلام المتقدمين وقد مثلوا للظاهر بنحو يا أيها الناس اتقوا ربكم الآية ونحو الزانية والزانى الآية والسارق والسارقة الآية فتكون الاربعة أقساما متمايزة بحسب المفهوم واعتبار الحيثية متداخلة بحسب الوجود الا أن المشهور بين المتأخرين انها أقسام متباينة وانه يشترط فى الظاهر عدم كونه مسوقا للمعنى الذى يجعل ظاهرا فيه وفى النص احتمال التخصيص أو التأويل أى أحدهما والا فلا يكون شئ من الخاص نصا وفى المفسر احتمال النسخ وسيجئ من كلام المصنف مايدل على هذا (قوله ثم ان زاد

(الا فى اعتدى) فانه يقع به الرجعى وهو استثناء من قوله فتطلق على صفة البينونة (لانه يحتمل مايعد من الاقراء فاذا نواه اقتضى الطلاق ان كان بعد الدخول وان كان قبله يثبت بطريق اطلاق اسم المسبب على السبب ويرد عليه ان المسبب انما يطلق على السبب اذا كان المسبب مقصودا منه وههنا ليس كذلك وكذا استبرئى رحمك بعين هذا الدليل) أى الدليل الذى ذكر فى اعتدى فيحتمل انه أمرها باستبراء الرحم لتتزوج زوجا آخر فاذا نوى اقتضى الطلاق كما مر (وكذا أنت واحدة لانها تحتمل الطلاق فاذا نوى يقع بها الرجعى ولا تبين لعدم دلالته على البينونة (التقسيم الثالث فى ظهور المعنى وخفائه اللفظ اذا ظهر منه المراد يسمى ظاهرا بالنسبة اليه ثم ان زاد

الوضوح بان سيق الكلام له يسمى نصا ثم ان زاد حتى سد باب التأويل والتخصيص يسمى مفسرا ثم ان زاد حتى سد باب احتمال النسخ أيضا يسمى محكما كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما) أى بين

الوضوح) اى بصريح الوضوح دون الضمير العائد الى الظهور لان الوضوح فوق الظهور ولانه المذكور في عبارة القوم في النص والمفسر والمحكم دون الظهور (قوله بان سيق الكلام له) دال على ان زيادة الوضوح في النص هو بكونه مسوقا للمراد فان اطلاق اللفظ على معنى شئ وسوقه لشئ آخر غير لازم للاول فاذا دلت القرينة على ان اللفظ مسوق له فهو نص فيه من نصصت الشئ رفعته ونصصت الدابة استخرجت منها بالتكلف سيرا فوق سيرها المعتاد (قوله حتى سد باب التأويل) من أولت الشئ صرفته ورجعته وهو انكشاف اعتبار دليل يصير المعنى به أغلب على الظن من المعنى الظاهر والتفسير مبالغة الفسر وهو الكشف فيراد به كشف لا شبهة فيه وهو القطع بالمراد ولهذا يحرم التفسير بالرأى دون التأويل لانه الظن بالمراد وحمل الكلام على غير الظاهر بلا جزم فيقبله الظاهر والنص لان الظاهر يحتمل غير المراد احتمالا بعيدا والنص يحتمله احتمالا أبعد دون المفسر لانه لا يحتمل غير المراد أصلا (قوله ثم ان زاد) أى الوضوح حتى سد احتمال النسخ أيضا كما سد احتمال التخصيص والتأويل والمراد نسخ المعنى اذ المحكم يحتمل في زمن الوحى نسخ اللفظ بان لا يتعلق به جواز الصلاة ولا حرمة القراءة على الجنب والحائض يسمى محكما من أحكمت الشئ أى اتقنته وبناء محكم مأمون الانتقاض وقيل من أحكمت فلانا منعته فالمحكم ممتنع من التخصيص والتأويل ومن أن يرد عليه النسخ والتبديل واعتبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى في المحكم زيادة القوة لا زيادة الوضوح حيث قال فاذا ازداد قوة وهو المناسب للاحكام وعدم احتمال النسخ وأيضا اذا بلغ المفسر من الوضوح بحيث لا يحتمل الغير أصلا فلا معنى لزيادة الوضوح عليه نعم يزداد قوة بواسطة تأكيد وتأبيد يدفع عنه احتمال النسخ والانتقاض ثم انه بين وجه زيادة الوضوح في النص وهو انه يكون بكونه مسوقا للمراد ولم يبينه في المفسر والمحكم لانه قد يكون بوجوه مختلفة كما اذا كان الكلام في نفسه مما لا يحتمل التأويل ولا النسخ أو لحقه قول أو فعل قاطع لاحتمال التأويل أو اقترن به ما يمنع التخصيص أو يفيد الدوام والتأبيد (قوله كقوله تعالى وأحل الله البيع وحرم الربا) مثال للظاهر والنص واشارة الى ان الكلام الواحد بعينه يجوز ان يكون ظاهرا في معنى نصا في معنى آخر فانه ظاهر في حل البيع وحرمة الربا الا أنه مسوق للتفرقة بينهما ردا على الكفرة القائلين بتماثلهما ثم أورد مثالا آخر يكون الظاهر باعتبار لفظ والنص باعتبار لفظ آخر وهو قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع أى انكحوا الطيبات لكم معدودات هذا العدد ثنتين ثنتين وثلاثا ثلاثا وأربعا أربعا فان لفظ انكحوا ظاهر في حل النكاح اذ ليس الامر للوجوب الا انه مسوق لاثبات العدد فيكون نصا فيه باعتبار قوله مثنى وثلاث ورباع واستدل على كونه مسوقا لاثبات العدد بوجهين الاول ان حل النكاح قد علم من غير هذه الآية كقوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم فالحمل على قصد فائدة جديدة أولى الا أنه يتوقف على كون هذه الآية متأخرة عن تلك والثانى ان الامر اذا ورد بشئ مقيد بقيد ولم يكن ذلك الشئ واجبا فهو لاثبات ذلك القيد كقوله عليه السلام بيعوا سواء بسواء وهذا يوافق ما قرره أئمة العربية من أن الكلام اذا اشتمل على قيد زائد على مجرد الاثبات والنفى فذلك القيد هو مناط الافادة ومتعلق الاثبات والنفى ومرجع الصدق والكذب وقيد الشئ بكونه غير واجب احترازا عن مثل قوله عليه الصلاة والسلام أدوا عن كل حر وعبد الحديث (قوله النظيران الاولان) أورد لكل من المفسر والمحكم مثالين فالمثال الاول للمفسر هو قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون والمثال الاول للمحكم هو قوله تعالى والله بكل شئ عليم وللمصنف في التمثيل بهما نظر لانه ان اشترط في المحكم ان يكون عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ دال على الدوام والتأبيد كما في قوله عليه السلام

البيع والربا لانه في جواب الكفار عن قولهم انما البيع مثل الربا (وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع ظاهر في الحل نص في العدد) لان الحل قد علم من غير هذه الآية ولانه اذا ورد الامر بشئ مقيد ولا يكون ذلك الشئ واجبا فالمقصود اثبات هذا القيد نحو قوله عليه الصلاة والسلام بيعوا سواء بسواء (ونظير المفسر قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة والمحكم قوله تعالى ان الله بكل شئ عليم وقوله عليه الصلاة والسلام الجهاد ماض الى يوم القيامة) النظيران الاولان للمفسر والمحكم مذكوران في كتب الاصول وفي التمثيل بهما نظر لان الفرق بين المفسر والمحكم ان المفسر قابل للنسخ والمحكم غير قابل له والمثالان المذكوران وهما قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون وقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم في ذلك سواء بحسب اللفظ لانهم ان أرادوا قبول النسخ وعدمه بحسب اللفظ فكل منهما مفسر اذ ليس في الآيتين ما يمنع النسخ بحسب اللفظ وان أرادوا بحسب محل الكلام أو أعم من كل واحد منهما فكل منهما محكم لان الاخبار بسجود الملائكة لا يقبل النسخ كما ان الاخبار بعلم الله لا يقبله فلاجل هذا أوردت مثالين في الحكم الشرعى ليظهر الفرق بين المفسر والمحكم فقوله تعالى قاتلوا المشركين كافة مفسر لان قوله كافة سد

لباب التخصيص لكنه يحتمل النسخ لكونه حكما شرعيا وقوله عليه السلام الجهاد ماض الى يوم القيامة محكم لان قوله الى يوم القيامة سد لباب النسخ (والكل يوجب الحكم الا انه يظهر التفاوت عند التعارض واذا خفى فان خفى لعارض يسمى خفيا وان خفى لنفسه فان أدرك عقلا فمشكل أولا بل نقلا فمجمل أولا أصلا فمتشابه فالخفى كآية السرقة خفيت فى حق النباش والطرار لاختصاصهما باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية يثبت فيه الحكم ولنقصان لا والمشكل اما لغموض فى المعنى نحو وان كنتم جنبا فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال فى الفم فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد بدخول شئ فى الفم فاعتبرنا الوجهين فالحق بالظاهر فى الطهارة الكبرى) حتى وجب غسله فى الجنابة (وبالباطن فى الصغرى) ولا يجب غسله فى الحدث الاصغر وهذا اولى من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم

الجهاد ماض الى يوم القيامة فليس فى قوله تعالى والله بكل شئ عليم مايدل عليه فلا يكون محكما وان اشترط ان يكون ذلك بحسب محل الكلام بان يكون المعنى فى نفسه ممالا يحتمل التبديل أو لم يشترط شئ من الامرين على التعيين بل أريد عدم احتمال النسخ باعتبار لفظ يدل عليه أو باعتبار محل الكلام فقوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون أيضا محكم لان أخبار الله تعالى لا تحتمل النسخ لتعاليه عن الكذب والغلط ومبنى هذا الاعتراض على تباين الاقسام الاربعة واشتراط احتمال النسخ فى المفسر وقد يجاب بان المفسر هو قوله تعالى الملائكة كلهم أجمعون من غير نظر الى قوله فسجد والا فالاقسام الاربعة متحققة فى هذه الآية فان الملائكة جمع ظاهر فى العموم وبقوله كلهم ازداد وضوحا فصار نصا وبقوله أجمعون انقطع احتمال التخصيص فصار مفسرا وقوله فسجد اخبار لا يحتمل النسخ فيكون محكما وفيه نظر لان نسخ المعنى لا يتصور الا فى كلام دال على حكم للقطع بانه لا معنى لنسخ معنى اللفظ المفرد فاذا اعتبر فى المفسر احتمال النسخ فلا بد من أن يكون كلاما مفيدا للحكم واعترض أيضا بان قوله تعالى فسجد الملائكة كلهم أجمعون لا يصلح مثالا للمفسر لانه قد استثنى ابليس فيكون محتملا للتخصيص وأجيب بان الاستثناء منقطع لان ابليس من الجن ورد بان الاصل فى الاستثناء الاتصال وعد ابليس من الملائكة على سبيل التغليب وهو باب واسع فى العربية ولهذا يتناوله الامر فى قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم بل الجواب ما مر ان الاستثناء ليس بتخصيص فان قيل ان قوله تعالى قاتلوا المشركين كافة أيضا لا يحتمل النسخ لانقطاع الوحى فلا يكون مفسرا قلنا المراد الاحتمال فى زمن الوحى وأما بعده فلا شئ من القرآن بمحتمل للنسخ ومثله يسمى محكما لغيره ليشمل الظاهر والنص والمفسر والمحكم (قوله والكل) أى الظاهر والنص والمفسر والمحكم يوجب الحكم أى يثبته قطعا ويقينا وعند البعض حكم الظاهر والنص وجوب العمل واعتقاد حقية المراد لا ثبوت الحكم قطعا ويقينا لان الاحتمال وان كان بعيدا قاطع لليقين ورد بانه لا عبرة باحتمال لم ينشأ عن الدليل والحق ان كلا منهما قد يفيد القطع وهو الاصل وقد يفيد الظن وهو ما اذا كان احتمال غير المراد مما يعضده دليل (قوله الا انه يظهر التفاوت عند التعارض) فيقدم النص على الظاهر والمفسر عليهما والمحكم على الكل لان العمل بالاوضح والاقوى أولى وأحرى ولان فيه جمعا بين الدليلين بحمل الظاهر مثلا على احتماله الآخر الموافق للنص مثاله قوله تعالى وأحل لكم ما وراء ذلكم ظاهر فى حل ما فوق الاربع من غير المحرمات وقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع نص فى وجوب الاقتصار على الاربع فيعمل به وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لكل صلاة نص فى مدلوله يحتمل التأويل بحمل اللام على انها للتوقيت وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضأ لوقت كل صلاة مفسر فيعمل به (قوله واذا خفى) أى المراد من اللفظ خفاؤه اما لنفس اللفظ أو لعارض الثانى يسمى خفيا والاول اما أن يدرك المراد بالعقل أولا الاول يسمى مشكلا والثانى اما أن يدرك المراد بالنقل أو لا يدرك أصلا الاول يسمى مجملا والثانى متشابها فهذه الاقسام متباينة بلا خلاف والمشكل مأخوذ من أشكل على كذا اذا دخل فى اشكاله وأمثاله بحيث لا يعرف الا بدليل يتميز به والمجمل من أجمل الحساب رده الى الجملة وأجمل الامر أبهمه فان قيل ينبغى ان يكون الخفى ما خفى المراد منه بنفس اللفظ لانه فى مقابلة الظاهر وهو ما ظهر المراد منه بنفس اللفظ قلنا الخفاء بنفس اللفظ فوق الخفاء بعارض فلو كان الخفى ما يكون خفاؤه بنفس اللفظ لم يكن فى أول مراتب الخفاء فلم يكن مقابلا للظاهر (قوله ان كان الخفاء) أى خفاء اللفظ فيما خفى فيه لمزية له على ما هو ظاهر فيه فى المعنى الذى تعلق به الحكم يثبت فى حقه الحكم كالطرار فانه سارق كامل يأخذ مع حضور المالك ويقظته فله مزية على السارق من البيت فى معنى السرقة وهو الاخذ على سبيل الخفية فيقطع وان كان لنقصان فى ذلك لا يثبت الحكم كالنباش فانه ناقص فى معنى السرقة لعدم المحافظة بالموتى فلا يقطع (قوله وهذا)

أولاستعارة بديعة نحو قوارير من فضة) فقوله أولاستعارة عطف على قوله والمشكل اما الغموض فى المعنى وانما أشكل هذا بسبب الاستعارة
لان القارورة تكون من الزجاج لامن الفضة فالمراد ان صفاءها صفاء الزجاج و بياضها بياض الفضة (والمجمل

أى الحاق باطن الفم بالظاهر فى الغسل حتى يجب غسله و بالباطن فى الوضوء حتى لايجب أولى من العكس لان التطهير وهو المذكور فى الجنابة يدل على التكلف والمبالغة فى التطهير وذلك فى غسل باطن الفم دون تركه ولان الطهارة الصغرى أكثر وقوعا من الكبرى فهى بالتخفيف أليق وترك المبالغة فيها أرفق وأما داخل العين فايصال الماء اليه يورث العمى فالحق بالباطن فى الطهارتين دفعا للحرج فان قيل معنى التطهر معلوم لغة وشرعا الا انه مشتبه فى حق داخل الفم والانف كآية السرقة فى الطرار والنباش فيكون من قبيل الخفى لا المشكل قلنا لانسلم انه معلوم شرعا قبل الطلب والتأمل كيف والاختلاف فيه باق بعد وتحقيقه ان معنى التطهر غسل جميع ظاهر البدن الا ان فيه غموضا لايعلم قبل الطلب والتأمل ان جميع ظاهر البدن هو البشرة والشعر مع داخل الفم والانف أو بدونه (قوله أو الاستعارة) عطف على قوله لغموض فى المعنى كقوله تعالى وأكواب كانت قوارير قوارير من فضة أى تكونت من فضة وهى مع بياض الفضة وحسنها فى صفاء القوارير وشفيفها فاستعار القوارير لما يشبهها فى الصفاء والشفيف استعارة الاسد للشجاع ثم جعلها من الفضة مع ان القارورة لاتكون الا من الزجاج فجاءت استعارة غريبة بديعة (قوله والمجمل) وهو ماخفى المراد منه بنفس اللفظ خفاء لايدرك الا ببيان من المجمل سواء كان ذلك لتزاحم المعانى المتساوية الاقدام كالمشترك أو لغرابة اللفظ كالهلوع أو لانتقاله من معناه الظاهر الى ماهو غير معلوم كالصلاة والزكاة والربا (قوله والمتشابه) وهو ماخفى بنفس اللفظ ولايرجى دركه أصلا كالمقطعات فى أوائل السور مثل الم سميت بذلك لانها أسماء حروف يجب أن يقطع فى التكلم كل منها عن الآخر على هيئته وتسميتها بالحروف المقطعات مجاز لان مدلولاتها حروف أو لان الحرف يطلق على الكلمة (قوله واليد والوجه ونحوهما) مثل العين والقدم والسمع والبصر والمجىء وجواز الرؤية بالعين وامثال ذلك مما دل النص على ثبوته لله تعالى مع القطع بامتناع معانيها الظاهرة الموافقة لما فى الشاهد على الله تعالى لتنزهه عن الجسمية والجهة والمكان فهذا كله من قبيل المتشابه يعتقد حقيته ولايدرك كيفيته و بعضهم يجعل المقطعات أسماء السور والوجه مجازا عن الرضا واليد عن القدرة أو يجعل الكلام المذكور فيه الوجه واليد ونحوهما تمثيلا لايعتبر فى مفرداته تشبيه فلايكون من قبيل المتشابه وربما يستدل على ثبوت الامور المذكورة لله تعالى بانها صفات كمال فى الشاهد والله تعالى موصوف بصفات الكمال فيجب أن يكون موصوفا بها الا انا قاطعون بامتناع الجارحة والجهة فى حقه تعالى فتكون الكيفية مجهولة لايرجى دركها والجواب ان ماهو كمال فى المخلوق ربما يكون نقصانا فى الخالق وقد يقال ان التستر عمن هو أهل للرؤية والكرامة يكون من عيب ونقصان فى المستتر والله تعالى منزه عن ذلك فيجب أن يكون مرئيا فيجاب بانه يجوز أن يكون لامتناع الرؤية أو لغاية العظمة كما قيل * ولاستر الا هيبة وجلال * والحق انه ثبت بالدليل القاطع ثبوت هذه الامور فتكون حقا الا انه لايرجى درك الكيفية فتكون من المتشابه لايقال الرؤية لاتحتاج الى الجهة والمسافة بدليل ان الله تعالى يرانا فلاتكون من المتشابه لانا نقول الكلام فى الرؤية بالعين وتحقيق هذه المسئلة فى علم الكلام (قوله وحكم الخفى الطلب) أى الفكر القليل لنيل المراد والاطلاع على ان خفاءه لمزية أو نقصان وحكم المشكل التأمل أى التكلف والاجتهاد فى الفكر ليتميز المعنى عن أشكاله اذ الخفاء فى المشكل أكثر وحكم المجمل الاستفسار وطلب البيان من المجمل فبيانه قد يكون شافيا ليصير به المجمل مفسرا كبيان الصلاة والزكاة وقد لايكون كبيان الربا بالحديث الوارد فى

كآية الربا) فان قوله تعالى وحرم الربا مجمل لان الربا فى اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم أن المراد أى فضل فيكون مجملا ثم لما بين النبى صلى الله عليه وسلم الربا فى الاشياء الستة احتيج بعد ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف علة الربا والحكم فى غير الاشياء الستة (والمتشابه كالمقطعات فى أوائل السور واليد والوجه ونحوهما وحكم الخفى الطلب والمشكل الطلب ثم التأمل والمجمل الاستفسار ثم الطلب ثم التأمل ان احتيج اليهما كما فى الربا والمتشابه التوقف) أى حكم المتشابه التوقف فهذا من باب العطف على معمولى عاملين والمجرور مقدم نحو فى الدار زيد والحجرة عمرو (وعلى اعتقاد الحقية عندنا على قراءة الوقف على الا الله) فى قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم قالوا آمنا فبعض العلماء قرأ بالوقف على الا الله وقفا لازما والبعض قرأ بلا وقف فعلى الاول والراسخون غير عالمين بالمتشابهات وهو مذهب علمائنا وهذا أليق بنظم القرآن حيث جعل اتباع المتشابهات حظ الزائغين والاقرار بحقيته مع العجز عن دركه حظ الراسخين وهذا يفهم من قوله تعالى آمنا به كل من عند ربنا أى سواء علمنا أولم نعلم والاليق بهذا المقام أن يكون قوله تعالى ربنا لاتزغ قلوبنا سؤالا للعصمة عن الزيغ السابق ذكره الداعى الى اتباع المتشابهات الذى يوقع صاحبه فى الفتنة والضلالة وأيضا على ذلك المذهب يقولون آمنا خبر مبتدأ محذوف والحذف خلاف الاصل

(فكما ابتلي من له ضرب جهل بالامعان في السير) أي في طلب العلم والمراد بذل المجهود والطاقة في طلب العلم (ابتلي الراسخ في العلم بالتوقف أي عن طلبه وهذا جواب اشكال وهو ان الكلام للافهام فلما لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بالمتشابهات فالفائدة في انزال المتشابهات فنجيب ان الفائدة هي الابتلاء فكما ابتلي الجاهل بالمبالغة في طلب العلم ابتلي الراسخ بكبح عنان ذهنه عن التأمل والطلب فان رياضة البليد تكون بالعدو ورياضة الجواد تكون بكبح العنان والمنع عن السير (وهذا أعظمهما بلوى وأعمهما جدوى) أي هذا النوع من الابتلاء أعظم النوعين بلوى والنوعان من الابتلاء ماذكرنا من ابتلاء الجاهل والعالم وانما كان أعظمهما بلوى لان هذا الابتلاء هو ان يسلم ذلك الى الله تعالى ويفوض اليه ويلقي نفسه في مدرجة العجز والهوان ويتلاشى علمه في علم الله ولا يبقى له في بحر الفناء اسم ولا رسم وهذا منتهى أقدام الطالبين وقد قيل العجز عن درك الادراك ادراك (مسئلة قيل الدليل اللفظي لا يفيد اليقين لانه مبني على نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والاضمار والنقل) أي يكون منقولا من الموضوع له الى معنى آخر والتخصيص والتقديم

الاشياء الستة ولهذا قال عمر رضي الله تعالى عنه خرج النبي صلى الله عليه وسلم من الدنيا ولم يبين لنا أبواب الربا فحينئذ يحتاج الى طلب ضبط الاوصاف الصالحة للعلية ثم تأمل لتعيين البعض وزيادة صلوحه لذلك وحكم المتشابه التوقف عن طلب المراد مع اعتقاد حقيته بناء على قراءة الوقف على الا الله الدالة على ان تأويل المتشابه لا يعلمه غير الله ورجحها بوجهين على قراءة الوقف على الراسخون في العلم الدالة على انهم أيضا يعلمون تأويل المتشابه الاول انه أليق بالنظم لانه لما ذكر ان من القرآن متشابها جعل الناظرين فيه فرقتين الزائغين عن الطريق والراسخين في العلم أي الثابتين المستقيمين الذين لا يتهيأ استزلالهم وتشكيكهم فجعل اتباع المتشابه حظ الزائغين لقوله تعالى فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الادراك حظ الراسخين بقوله والراسخون في العلم يقولون آمنا به أي نصدق بحقيته سواء علمناه أو لم نعلمه هو من عند الله وفيه نظر لما لا يخفى على الراسخين في العربية انه لو قصد ذلك لكان الاليق بالنظم أن يقال وأما الراسخون في العلم الثاني انه على ذلك المذهب أي مذهب القائلين بان الراسخين يعلمون تاويل المتشابه عطفا للراسخين على الله وتركا للوقف على الا الله يكون يقولون كلاما مبتدأ موضحا لحال الراسخين بحذف المبتدأ أي هم يقولون والحذف خلاف الاصل وهكذا صرح جار الله في الكشاف والمفصل بتقدير المبتدأ في جميع ماهو من هذا القبيل وفيه نظر لان الجملة الفعلية صالحة للابتداء من غير احتياج الى اعتبار حذف المبتدأ وأيضا يحتمل أن يكون يقولون حالا من المعطوف فقط أعني الراسخون لعدم الالتباس (قوله فكما ابتلي) لما ذهب بعضهم الى أن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه لان الخطاب بما لا يفهم وان جاز عقلا فهو بعيد جدا وتخصيص الحال أعني يقولون بالمعطوف مع ان الاصل اشتراكهما بين المعطوف والمعطوف عليه أهون من الخطاب بما لا يفيد أصلا ولا تناقض في حصر الحكم على معطوف عليه ومعطوف بمعنى انفرادهما بذلك دون غيرهما مثل ما جاء في الازيد وعمر وأي لا بكر ولا خالد أشار الى الجواب بان فائدة الخطاب بالمتشابه هي الابتلاء فان الراسخ في العلم لا يمكن ابتلاؤه بالامر بطلب العلم كمن له ضرب من الجهل لان العلم غاية متمناه فكيف يبتلى به وانما قال ضرب من الجهل لانه لا تكليف للجاهل الذي لا يعلم شيأ فللراسخ في العلم نوع من الابتلاء ولمن له ضرب من الجهل نوع آخر وابتلاء الراسخ أعظم النوعين بلوى لان البلوى في ترك المحبوب أكثر من البلوى في تحصيل غير المراد وأعمهما جدوى أي نفعا لانه أشق فثوابه أكثر فان قيل ما من آية الا وقد تكلم العلماء في تأويلها من غير نكير من أحد وهذا كالاجماع على عدم وجوب التوقف في المتشابه أجيب بان التوقف مذهب السلف الا انه لما ظهر أهل البدع وتمسكوا بالمتشابه في آرائهم الباطلة اضطر الخلف الى التكلم في المتشابه ابطالا لاقاويلهم وبيانا لفساد تأويلهم وفيه نظر لان ذلك كان في القرن الاول والثاني حتى نقل تأويل المتشابهات عن الصحابة والتابعين وعن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه كان يقول الراسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه وانا ممن يعلم تأويله وقد يقال ان التوقف انما هو عن طلب العلم حقيقة لا ظاهرا والائمة انما تكلموا في تأويله ظاهرا لا حقيقة وبهذا يمكن أن يرفع نزاع الفريقين والحق ان هذا لا يخص المتشابه بل أكثر القرآن من هذا القبيل لانه بحر لا تنقضي عجائبه ولا تنتهي غرائبه فاني للبشر الغوص على لآليه والاحاطة بكنه ما فيه ومن ههنا قيل هو معجز بحسب المعنى أيضا (قوله مسئلة) ترجمة هذا البحث بالمسئلة ليست كما ينبغي والاشبه انه اعتراض على ما ذكر من ان اللفظ يفيد القطع وجواب عنه تقرير الاعتراض ان الدليل اللفظي مبني على أمور ظنية والمبني على الظن لا يفيد اليقين اما الثاني فظاهر وأما الاول فلتوقفه على أمور وجودية كنقل اللغة لمعرفة معاني المفردات والنحو لمعرفة معاني هيئات التراكيب والصرف لمعرفة معاني هيئات المفردات وعلى أمور عدمية كعدم الاشتراك والمجاز ونحوهما

لا يفيد اليقين (لان بعض اللغات والنحو والتصريف بلغ حد التواتر) كاللغات المشهورة غاية الشهرة ورفع الفاعل ونصب المفعول وان ضرب وما على وزنه فعل ماض وأمثال ذلك فكل تركيب مؤلف من هذه المشهورات قطعى كقوله تعالى ان الله بكل شئ عليم ونحن لا ندعى قطعية جميع النقليات ومن ادعى ان لاشئ من التركيبات بمفيد للقطع بمدلوله فقد أنكر جميع المتواترات كوجود بغداد فما هو الا محض السفسطة والعناد (والعقلاء لا يستعملون الكلام فى خلاف الاصل عند عدم القرينة وأيضا قد نعلم بالقرائن القطعية ان الاصل هو المراد والا تبطل فائدة التخاطب وقطعية المتواتر أصلا) واعلم ان العلماء يستعملون العلم القطعى فى معنيين أحدهما ما يقطع الاحتمال أصلا كالمحكم والمتواتر والثانى ما يقطع الاحتمال الناشئ عن الدليل كالظاهر والنص والخبر المشهور مثلا فالاول يسمونه علم اليقين والثانى

اذ لا دلالة على تعيين المقصود مع احتمال شئ من ذلك والامور المذكورة كلها ظنيات اما الوجوديات فلتوقف قطعيتها على عصمة الرواة ان نقلت بطريق الآحاد والا فعلى التواتر وكلاهما منتف واما العدميات فلان مبناها على الاستقراء وهو انما يفيد الظن دون القطع ولا يخفى انه لا معنى لابتناء عدم المجاز أو عدم المعارض العقلى على الاستقراء وتقرير الجواب انه ان أريد ان بعض الدلائل اللفظية غير قطعية فلا نزاع وان أريد انه لا شئ منها بقطعى فالدليل المذكور لا يفيده لانا لا نسلم ان الامور المذكورة ظنية فى كل دليل لفظى وقوله أما فى الوجوديات فلعدم العصمة وعدم التواتر قلنا لا نسلم عدم التواتر فى الكل فان منها ما هو متواتر لغة كمعنى السماء والارض ونحوا كقاعدة رفع الفاعل وصرفا كقاعدة ان مثل ضرب فعل ماض فيجوز أن يؤلف منها دليل لفظى وقوله فى العدميات لان مبناها على الاستقراء قلنا ممنوع بل مبناها على ان الاشتراك والمجاز وغيرهما من الامور التى يتوقف الدليل على عدمها كلها خلاف الاصل والعاقل لا يستعمل الكلام فى خلاف الاصل الا عند قرينة تدل عليه فاللفظ عند عدم قرينة خلاف الاصل يدل على معناه قطعا ولو سلم عدم قطعية دلالته عليه عند عدم قرينة خلاف الاصل فيجوز ان ينضم اليه قرينة قطعية الدلالة على ان الاصل هو المراد به وحينئذ يعلم قطعا ان الاصل هو المراد والا لزم بطلان فائدة التخاطب اذ لا فائدة له الا العلم بمعانى الخطابات ولوازمها و بطلان كون المتواتر قطعيا لانه خبر انضم اليه قرينة دالة على تحقق معناه قطعا وهى بلوغ رواته حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب فاذا لم يكن مثل هذا الكلام قطعى الدلالة على ان معناه هو المراد لم يكن المتواتر قطعيا (قوله وقد أوردوا فى مثاله) هذا على تقدير ثبوته يصلح مثالا لمجرد التقديم لا للتقديم القادح فى قطعية المراد وتوسيط هذا الكلام بين التقديم والتأخير ليس على ما ينبغى لانهما معا شرط واحد فلا يتصور افتراقهما (قوله كيلا يكون من قبيل أكلونى البراغيث) فان قيل هو باعتبار التقديم لا يخرج عن هذا القبيل لان أكلونى البراغيث أيضا يحتمل التقديم على ان يشبه البراغيث فى شدة نكايتها بالعقلاء فيستعمل الواو ضمير جمع لها قلنا المراد بقبيل أكلونى البراغيث اللغة الضعيفة التى يؤتى فيها بالواو دلالة على ان الفاعل جمع سواء كان الفاعل من العقلاء أو شبيها بهم أو لم يكن كذلك والآية باعتبار التقديم والتأخير تخرج من هذا القبيل (قوله والمعارض) يشترط عدم المعارض العقلى لان النقل يقبل التأويل بخلاف العقل ولانه فرع العقل لاحتياجه اليه من غير عكس فلا يجوز تكذيب الاصل لتصديق الفرع المتوقف صدقه على صدق الاصل (قوله ومن ادعى) أورد بطريق المعارضة دليلا على بطلان قول من زعم ان لاشئ من التركيبات أى الادلة اللفظية بمفيد للقطع بمدلوله تقريره ان القول بذلك انكار للقطع بالاحكام الثابتة بالتواتر كوجود بغداد مثلا لانه انما يثبت بالتركيب الخبرى وانكار ذلك ان كان مقرونا بمغلطة ودليل مزخرف فهو سفسطة وهى فى الاصل الحكمة المموهة استعملت فى اقامة الادلة على نفى ما علم تحققه بالضرورة والا فهو عناد أى انكار للضرورى وكلاهما باطل وفيه نظر لانا لا نسلم انه انكار للمتواترات لان كون كل خبر ظنيا لا ينافى افادة المجموع القطع بواسطة انضمام دليل عقلى اليه وهو جزم العقل بامتناع اجتماعهم على الكذب (قوله كالمحكم) أى كالعلم الحاصل من المحكم فانه قد انضمت اليه قرائن قطعية الدلالة على عدم ارادة خلاف الاصل (قوله التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى) وقد حصروها فى عبارة النص واشارته ودلالته واقتضائه

علم الطمأنينة * التقسيم الرابع فى كيفية دلالة اللفظ على المعنى فهى على الموضوع له أو جزئه أو لازمه المتأخر عبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق الكلام له وعلى لازمه المحتاج اليه اقتضاء وعلى الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم لغة ان الحكم فى المنطوق لاجله دلالة) اعلم ان مشايخنا رحمهم الله تعالى لما قسموا الدلالات على هذه الاربع وجب ان

يحمل كلامهم على الحصر لئلا يفسد تقسيمهم فاقول الذى فهمت من كلامهم ومن الامثلة التى أوردوها لهذه الدلالات ان عبارة النص دلالته على المعنى المسوق له سواء كان ذلك المعنى عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر واشارة النص دلالته على احد هذه الثلاثة ان لم يكن مسوقا له وانما قلنا ذلك لان الحكم الثابت بالعبارة فى اصطلاحهم يجب ان يكون ثابتا بالنظم و يكون سوق الكلام له والحكم الثابت بالاشارة ان يكون ثابتا بالنظم ولا يكون سوق الكلام له ومرادهم بالنظم اللفظ وقد قالوا قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية سيق لايجاب سهم من الغنيمة للفقراء المهاجرين وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب والمعنى الاول وهو ايجاب سهم من الغنيمة لهم هو المعنى الموضوع له وقد جعلوه عبارة فيه فيكون المعنى الموضوع له ثابتا بالنظم والمعنى الثانى وهو زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب جزء الموضوع له لان الفقراء هم الذين لا يملكون شيأ فكونهم بحيث لا يملكون شيأ مما خلفوا فى دار الحرب جزء لكونهم بحيث لا يملكون شيأ فيكون جزء الموضوع له فلما سموا دلالته على زوال ملكهم عما خلفوا اشارة والاشارة ثابتة بالنظم فيكون جزء الموضوع له ثابتا بالنظم وأما ان اللازم المتأخر ثابت بالنظم عندهم فلانهم قالوا ان قوله تعالى وعلى المولود له رزقهن سيق لايجاب نفقة الزوجات على الزوج الذى ولدن لاجله وهو المعنى الموضوع له وفيه اشارة الى ان الاب منفرد فى الانفاق على الولد اذ لا يشاركه احد فى هذه النسبة فكذا فى حكمها وهو الانفاق على الولد وهذا المعنى لازم خارجى للموضوع له متأخر عنه ولما جعلوه اشارة الى هذا المعنى جعلوا اللازم الخارجى المتأخر معنى ثابتا بالنظم فالمثال الاول عبارة فى الموضوع له اشارة الى جزئه والمثال الثانى عبارة فى الموضوع له اشارة الى لازمه وهو الانفراد بنفقة الاولاد وأيضا الى جزئه وهو ان النسب الى الآباء الى آخر ماذكرنا فى المتن واذا قالت المرأة لزوجها نكحت على امرأة فطلقها فقال ارضاءها كل امرأة لى فطالق طلقت كلهن قضاء فالمعنى الموضوع له طلاق جميع نسائه وقد سيق الكلام لجزء الموضوع له وهو طلاق بعضهن أى غير هذه المرأة فيكون عبارة فى جزء الموضوع له واشارة الى الموضوع له وهو طلاق الكل وأيضا الى الجزء الآخر وهو طلاق هذه المرأة وأيضا الى لازم الموضوع له وهو لوازم الطلاق كوجوب المهر والعدة ونحوهما وقوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا سيق للازم المتأخر وهو التفرقة بينهما فيكون

ووجه ضبطه على ماذكره القوم أن الحكم المستفاد من النظم اما ان يكون ثابتا بنفس النظم أولا والاول ان كان النظم مسوقا له فهو العبارة والا فهو الاشارة والثانى ان كان الحكم مفهوما منه لغة فهى الدلالة أو شرعا فهو الاقتضاء والا فهو التمسكات الفاسدة وعلى ماذكره المصنف ان المعنى الذى يدل عليه النظم اما ان يكون عين الموضوع له أو جزأه أو لازمه المتأخر أولا يكون كذلك والاول اما ان يكون سوق الكلام له فيسمى دلالته عليه عبارة أولا فاشارة والثانى فان كان المعنى لازما متقدما للموضوع له فالدلالة اقتضاء والا فان كان يوجد فى ذلك المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة أى وضع ذلك اللفظ لمعناه ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص والا فلا دلالة له أصلا والتمسك بمثله فاسد فالاقسام المذكورة صفة الدلالة ويحصل باعتبارها تقسيم النظم لانه اما ان يدل بطريق العبارة أو الاشارة أو الاقتضاء أو الدلالة ولما ذكر المصنف ان تفسير الدلالات على ماذكره مفهوم من كلام القوم ومأخوذ من أمثلتهم وكان كلام القوم ان الثابت بالعبارة والاشارة ثابت بنفس النظم لزمه بيان ان كلا من الموضوع له وجزئه ولازمه المتأخر ثابت بالنظم فبين ذلك بما ذكره القوم فى قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية وقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن ولما كان مقتضى كلامه ان كلا من الثابت بالعبارة والاشارة ثلاثة أقسام نفس الموضوع له وجزؤه ولازمه المتأخر أورد أمثلة أخرى تتميما للمقصود وتوضيحا له ولزم تكرر بعض الامثلة ضرورة ان الاشارة تستلزم العبارة وان ثبوت الشئ يستلزم ثبوت اجزائه ولوازمه ثم ههنا ابحاث الاول ان كلام المصنف مشعر بان معنى السوق له ههنا ماذكره فى النص المقابل للظاهر حتى ان غير المسوق له جاز أن يكون نفس الموضوع له كما صرح به فى قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا انه عبارة فى اللازم المتأخر وهو التفرقة بين البيع والربا اشارة الى الموضوع له وهو حل البيع وحرمة الربا والى اجزائه كحل بيع الحيوان مثلا وحرمة بيع النقدين متفاضلة والى لوازمه كانتقال الملك ووجوب التسليم مثلا فى البيع وحرمة الانتفاع ووجوب رد الزوائد فى الربا وفى كلام بعض الاصوليين ان معنى المسوق له ههنا ما يكون مقصودا فى الجملة سواء كان مقصودا أصليا كالعدد فى آية النكاح أو غير أصلى بان يقصد باللفظ افادة هذا المعنى لكن لغرض اتمام معنى آخر كاباحة النكاح فيها حتى لو انفرد عن القرينة صار مقصودا أصليا بخلاف الغير المسوق له فانه ما يكون من لوازم المعنى كانعقاد بيع الكلب من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب صرح بذلك أبو اليسر حيث جعل حل البيع وحرمة الربا والتفرقة بينهما كلها ثابتة بعبارة النص من قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا الثانى ان الثابت بدلالة النص اذا لم يكن عين الموضوع له ولا جزأه ولا لازمه فدلالة النظم عليه وثبوته به ممنوعة للقطع بانحصار دلالة اللفظ التى للوضع مدخل فيها فى الثلاث ولا خفاء فى ان دلالة اللفظ على الثابت بدلالة النص من هذا القبيل ولهذا اشترط فى فهمه العلم بالوضع الثالث ان الثابت بدلالة النص كثيرا ما يكون مبنيا على علة فى

عبارة فيه واشارة الى الموضوع له والى أجزائه والى اللوازم الأخر وانما قيدنا اللازم بالمتأخر لانهم سموا دلالة اللفظ على اللازم المتقدم اقتضاء وانما جعلوا كذلك لان دلالة الملزوم على اللازم المتأخر كالعلة على المعلول أقوى من دلالته على اللازم غير المتأخر كالمعلول على العلة فان الاولى مطردة دون الثانية اذ لا دلالة للمعلول على العلة الا ان يكون معلولا مساويا ولان النص المثبت للعلة مثبت للمعلول تبعا لها اما المثبت للمعلول فغير مثبت لعلته التى هى أصل بالنسبة الى المعلول فيحسن ان يقال ان المعلول ثابت بعبارة النص المثبت للعلة ولا يحسن ان يقال ان العلة ثابتة بعبارة النص المثبت للمعلول فتبين من هذه الابحاث حدود العبارة

والاشارة والاقتضاء واما حد دلالة النص فهو قوله وعلى الحكم فى شئ أى دلالة اللفظ على الحكم فى شئ يوجد فيه معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجل ذلك المعنى يسمى دلالة النص نحو ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب فالضرب شئ يوجد فيه الاذى والاذى هو معنى يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم بالحرمة فى المنطوق وهو التأفيف لاجله ووجه الحصر فى هذه الاربع ان المعنى ان كان عين الموضوع له أو جزأه او لازمه الغير المتقدم عليه فعبارة ان سيق الكلام له واشارة ان لم يسق وان كان لازمه المتقدم فاقتضاء وان لم يكن شئ من ذلك فان وجد فى هذا المعنى علة يفهم كل من يعرف اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها فدلالة نص وان لم يوجد فلا دلالة له أصلا وانما قلنا يفهم كل من يعرف اللغة لانه ان لم يفهم أحد أو يفهم البعض دون البعض فلا دلالة له من حيث اللفظ اذ الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع و بهذا القيد خرج القياس فان المعنى فى القياس لا يفهمه كل من يعرف اللغة فانه لا يفهمه الا المجتهد هذا هو نهاية أقدام التحقيق والتنقيح فى هذا الموضع ولم يسبقنى أحد الى كشف الغطاء عن وجوه هذه الدلالات ومن لم يصدقنى فعليه بمطالعة كتب المتقدمين والمتأخرين والله تعالى الموفق (كقوله تعالى للفقراء المهاجرين سيق لاستحقاق سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وكقوله تعالى وعلى المولود له رزقهن وكسوتهن سيق لايجاب نفقتها على الوالد وفيه اشارة الى ان النسب الى الآباء والى ان للاب ولاية تملك ماله لانه نسب اليه بلام الملك) فيقتضى كمال اختصاص الولد واختصاص ماله بابيه على قدر الامكان وتملك الولد غير ممكن لكن تملك ماله ممكن فيثبت

معنى النظم لا يفهم كثير من الماهرين فى اللغة ان الحكم فى المنطوق لاجلها كوجوب الكفارة بالاكل والشرب فى الصوم والحد فى اللواطة وغير ذلك مما لا يحصى فاشتراط فهم كل واحد ممن يعرف اللغة ان الحكم لاجلها مما لا صحة له أصلا الرابع ان الجزم بان الدلالة اللفظية انما اعتبرت بالنسبة الى كل من هو عالم بالوضع حتى لو لم يفهم البعض لم تتحقق الدلالة فاسد لان الثابت باشارة النص قد يكون غامضا بحيث لا يفهمه كثير من الاذكياء العالمين بالوضع كانفراد الاب بالانفاق واستغناء أجر الرضاع عن التقدير ونحو ذلك ولهذا خفى أقل مدة الحمل على كثير من الصحابة مع سماعهم النص وعلمهم بالوضع وتحقيق ذلك ان المعتبر فى دلالة الالتزام عند علماء الاصول والبيان مطلق اللزوم عقليا كان أو غيره بينا كان أو غير بين ولهذا يجرى فيها الوضوح والخفاء ومعنى الدلالة عندهم فهم المعنى من اللفظ اذا أطلق بالنسبة الى العالم بالوضع وعند المنطقيين متى أطلق فلهذا اشترطوا اللزوم البين بالنسبة الى الكل (قوله وانما جعلوا كذلك) أى انما جعلوا اللازم المتأخر ثابتا بنفس النظم عبارة أو اشارة واللازم المتقدم غير ثابت بنفس النظم بل بطريق الاقتضاء لان نسبة الملزوم الى اللازم المتأخر نسبة العلة الى المعلول ونسبته الى اللازم المتقدم نسبة المعلول الى العلة نظرا الى انه يجب ان يثبت أولا فيصح الكلام فيثبت الملزوم ودلالة العلة على المعلول مطردة بمعنى ان كل علة تدل على معلولها كالشمس تدل على الضوء والنار على الدخان بخلاف العكس اذ المعلول انما يدل على علته بشرط مساواته لها كالدخان على النار بخلاف ما اذا كان أعم كالضوء فانه لا يدل على الشمس لجواز ان يكون حصوله بالنار أو بالقمر والمطرد لكليته أقوى من غير المطرد فاعتبر وجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتأخر ولم يعتبر غير المطرد فلم يجعل نفس النظم الدال على الملزوم دالا على اللازم المتقدم وأيضا مثبت العلة مثبت للمعلول لكونه تبعا ومثبت المعلول ليس بمثبت للعلة لكونها أصلا بل لان مثبت المعلول قد يكون نفس العلة واذا كان كذلك فيحسن ان يقال المعلول كاللازم المتأخر ثابت بعبارة النص المثبت للعلة كالملزوم ولا يحسن ان يقال العلة كاللازم المتقدم ثابت بعبارة النص المثبت للمعلول كالملزوم (قوله للفقراء المهاجرين) بدل من قوله لذى القربى وما عطف عليه فى قوله تعالى ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى الآية وقيل هو عطف عليه بترك العاطف وحقيقة الفقر بعدم الملك لا بمجرد الاحتياج و بعد اليد عن المال ولهذا لا يسمى ابن السبيل فقيرا ففى اطلاق اسم الفقراء عليهم مع كونهم ذوى ديار وأموال بمكة اشارة الى زوال ملكهم عما خلفوا فى دار الحرب وان الكفار يملكون بالاستيلاء بشرط الاحراز فان قيل هو استعارة شبهوا بالفقراء لاحتياجهم وانقطاع أطماعهم عن أموالهم بالكلية بقرينة ان الله لم يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلا والمراد السبيل الشرعى لا الحسى و بقرينة اضافة الديار والاموال اليهم وهى تفيد الملك أجيب بان الاصل هو الحقيقة ومعنى الآية نفى السبيل عن أنفس المؤمنين حتى لا يملكونهم

بالاستيلاء لا عن أموالهم واضافة الديار والاموال اليهم مجاز باعتبار ما كان لان فى حملها على الحقيقة وحمل
الفقراء على المجاز مصيرا الى الخلف قبل تعذر الاصل وههنا بحث وهو ان المعتبر فى الحقيقة والمجاز كون
المعنى المراد من افراد الموضوع له وعدم ذلك حالة اعتبار الحكم من الثبوت والانتفاء لا حالة الحكم
والتكلم للقطع بان قولنا قتل زيد فى السنة الماضية قتيلا مجاز باعتبار ما يؤل اليه وقولنا خلف هذا الرجل
أبوه طفلا يتيما حقيقة مع ان القتيل حال التكلم بهذا الكلام قتيل حقيقة والرجل ليس بطفل ثم المعتبر هو
الحكم الذى جعل ذلك اللفظ من متعلقاته للقطع بان قولنا اكرم الرجل الذى خلفه أبوه طفلا حقيقة
وقوله عليه السلام من قتل قتيلا فله سلبه مجاز مع ان الرجل حال الاكرام ليس بطفل والقتيل حال استحقاق
قاتله سلبه مقتول فعلى هذا اضافة الديار والاموال أيضا حقيقة لانها كانت ملكالهم حال اخراجهم وان لم
تكن حال استحقاقهم السهم من الغنيمة فان قلت الثابت بالاشارة ههنا من أى قسم من الاقسام الثلاثة
قلت جعله المصنف من قبيل جزء الموضوع له لان عدم ملك ما خلفوا فى دار الحرب جزء من معنى الفقر
وهو عدم ملك شئ ما وفيه نظر لان الثابت بالاشارة هو زوال ملكهم عما خلفوا ولا نسلم انه جزء لعدم
ملكهم شيأ ما بل لازم متقدم لانه يجب ان يزول ملكهم أولا حتى يتحقق الفقر وعدم ملك شئ ما فظهر
ان الثابت بالاشارة لا يجب ان يكون لازما متأخرا (قوله فان اراد) أى الوالد استئجار الوالدة المطلقة لارضاع
الولد يكون استغناء اجرها عن التقدير ثابتا بالاشارة لان مثل قوله تعالى بالمعروف انما يقال فى مجهول
القدر والصفة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوت استغناء اجرها عن التقدير يكون بدلالة النص لان
جواز الاستغناء عن التقدير مبنى على ان هذه الجهالة لا تفضى الى المنازعة لانهم لا يمنعون فى العادة قدر
الكفاية من الطعام لان نفعه يعود اليهم ولا من الكسوة لان الولد فى حجرها الا باشارة النص لانه ليس
بثابت بنفس النظم لان الضمير فى رزقهن وكسوتهن عائد الى الوالدات (قوله لان الاطعام جعل الغير طاعما)
أى آكلا لان حقيقة طعمت الطعام أكلته والهمزة للتعدية الى المفعول الثانى أى جعلته آكلا وأما نحو
أطعمتك هذا الطعام فانما كان هبة وتمليكا بقرينة الحال لانه لم يجعله طاعما قالوا والضابط انه اذا ذكر
المفعول الثانى فهو للتمليك والا فللاباحة هذا والمذكور فى كتب اللغة ان الاطعام اعطاء الطعام وهو أعم
من أن يكون تمليكا أو اباحة ولا يخفى ان حقيقة جعل الغير طاعما أى آكلا ليست فى وسع العبد (قوله والحق
به) أى بالاطعام التمليك يعنى كان ينبغى ان لا يجوز التمليك لانه ليس باطعام الا انه الحق بالاطعام بطريق
دلالة النص لان المقصود قضاء حوائج المساكين وهى كثيرة وحقيقة الاطعام لا تكفى الا قضاء حاجة الاكل
فاقيم التمليك مقامها أى مقام حوائج المساكين كلها يعنى مقام قضائها لانه اذا جاز دفع بعض الحوائج فدفع
كلها بطريق الاولى واذا كان جواز التمليك ثابتا بدلالة النص لا بنفس النظم لا يلزم فى الاطعام الجمع بين
الحقيقة وهى الاباحة والمجاز وهو التمليك (قوله فوجب ان تصير العين كفارة) فان قلت الكفارة لا تكون عينا
لانها عبادة وفى الحقيقة اسم للفعلة التى تكفر الخطيئة فلا بد من تقدير الفعل أى اعطاء الكسوة سواء كان
بطريق الاعارة أو التمليك قلت نعم الا ان الله تعالى جعل الكفارة بحسب الظاهر نفس الثوب فوجب التقدير
على وجه يصير هو كفارة فى الجملة وذلك فى تمليكه دون اعارته اذ بالاعارة تصير الكفارة منافع الثوب لا عينه
فان قلت المذكور فى كفارة الاطعام أيضا هو العين لان قوله تعالى من أوسط ما تطعمون بدل من اطعام
والبدل هو المقصود بالنسبة ولذا جعل صاحب الكشاف أو كسوتهم عطفا على محل من أوسط لا على
اطعام فيلزم ان يشترط فى الطعام أيضا التمليك قلت يحتمل ان يكون وصفا المحذوف أى طعاما من أوسط
على انه مفعول ثان لاطعام أو نصب بتقدير اعنى ولا حجة مع الاحتمال فان قلت البدل راجح لكونه مقصودا
بالنسبة ومستغنيا عن التقدير ومشتملا على زيادة البيان والتقرير ومؤديا الى كون المعطوف عليه اسم

هذا (والى انفراده بالانفاق على الولد اذ لا يشاركه أحد فى هذه النسبة فكذلك فى حكمها والى ان أجر الرضاع يستغنى عن التقدير) لانه تعالى أوجب على الاب رزق أمهات الاولاد من غير تقدير فان اراد استئجار الوالدة لارضاع ولدها يكون ثابتا بالاشارة وان اراد استئجار غير الوالدة فثبوته بدلالة النص لا بالاشارة لعدم ثبوته بالمنطوق (وقوله تعالى وعلى الوارث مثل ذلك اشارة الى ان الورثة ينفقون بقدر الارث لان العلة هى الارث لان النسبة الى المشتق توجب علية المأخذ وكقوله تعالى اطعام عشرة مساكين فيه اشارة الى ان الاصل فيه هو الاباحة والتمليك ملحق به) وعند الشافعى لا يجوز الا بالتمليك كما فى الكسوة (لان الاطعام جعل الغير طاعما لا جعله مالكا والحق به التمليك دلالة لان المقصود قضاء حوائجهم وهى كثيرة فاقيم التمليك مقامها ولا كذلك فى الكسوة) أى لا يكون الاصل فى الكسوة الاباحة (لان الكسوة بالكسر الثوب فوجب ان تصير العين كفارة وذا بتمليك العين لا الاعارة لانها ترد على المنفعة)

يأكلوا على ملك المبيح يتم بها المقصود (دون اعارة الثوب) وهى ان يلبسوا على ملك المبيح فانه لا يتم بها المقصود فان للمبيح ولاية الاسترداد فى اعارة الثوب ولا يمكن الرد فى الطعام بعد الاكل (وأما دلالة النص وتسمى فحوى الخطاب فكقوله تعالى ولا تقل لهما أف يدل على حرمة الضرب لان المعنى المفهوم منه وهو الاذى) أى المعنى الذى يفهم منه ان التأفيف حرام لاجله وهو الاذى (موجود فى الضرب بل هو أشد وكالكفارة بالوقاع وجبت عليه) أى على الزوج (نصا وعليها) أى على المرأة (دلالة) لان المعنى الذى يفهم موجبا للكفارة هو الجناية على الصوم وهى مشتركة بينهما (وكوجوب الكفارة عندنا فى الاكل والشرب بدلالة نص ورد فى الوقاع لان المعنى الذى يفهم فى الوقاع موجبا للكفارة هو كونه جناية على الصوم فانه الامساك عن المفطرات الثلاث فيثبت الحكم فيهما بل أولى لان الصبر عنهما أشد والداعية اليهما أكثر فبالحرى ان يثبت الزاجر فيهما وكوجوب الحد عندهما فى اللواطة بدلالة نص ورد فى الزنا

عين كالمعطوف قلت معارض بانه اذا جعل بدلا يكثر مخالفة الاصل أعنى جعل الكفارة عينا لا معنى ويصير عطف تحرير رقبة من عطف المعنى على العين ويفتقر أيضا الى التقدير أى اطعام من أوسط ما تطعمون ويقع لفظ اطعام غير مقصود بالنسبة مع القطع بان بيان المصرف أعنى عشرة مساكين أولى وأهم بالقصد من بيان كون المطعوم من أوسط ما تطعمون أهليكم اذ ربما يفهم ذلك من الاطلاق بقرينة العرف فجعل ما هو غاية المقصود غير مقصود وما هو دونه مقصودا خروج عن القانون ولهذا يجعل ضمير كسوتهم عائدا الى عشرة مساكين لا الى أهليكم وأيضا فى العطف اتحاد جهة الاعراب فينبغى ان تكون كسوتهم فى موقع البدل من اطعام ولا خفاء فى انه غلط لا مساغ له فى فصيح الكلام اذ لا تحصل الملابسة المصححة لبدل الاشتمال بمجرد اضافتهما الى شئ واحد كما اذا قلنا أعجبنى ثوب زيد كتابه ومررت بفرسه جاره (قوله على ان الاباحة) جواب عما يقال ان المذكور فى كثير من كتب التفسير واللغة ان الكسوة مصدر بمعنى الالباس لا اسم للثوب ومن أمثلة الاشارة قوله تعالى ثم أتموا الصيام الى الليل قالوا فيه اشارة الى جواز النية بالنهار لان كلمة ثم للتراخى فاذا ابتدئ الصوم بعد تبين الفجر حصلت النية بعد مضى جزء من النهار لان الاصل اقتران النية بالعبادة وكان موجب ذلك وجوب النية بالنهار الا انه جاز بالليل اجماعا عملا بالسنة وصار أفضل لما فيه من المسارعة والاخذ بالاحتياط قال الشيخ أبو المعين ان أبا جعفر الخباز السمرقندى هو الذى استدل بالآية على الوجه المذكور لكن للخصم ان يقول أمر الله تعالى بالصيام بعد الانفجار وهو اسم للركن لا للشرط وأيضا ينبغى ان يوجد الامساك الذى هو الصوم الشرعى عقيب آخر جزء من الليل متصلا ليصير المأمور ممتثلا ولن يكون الامساك صوما شرعيا بدون النية فلا بد منها فى أول جزء من أجزاء النهار حقيقة بان تتصل به أو حكما بان تحصل فى الليل وتجعل باقية الى الآن (قوله وتسمى فحوى الخطاب) أى معناه يقال فهمت ذلك من فحوى كلامه أى بما تنسمت من مراده بما تكلم وقد تسمى لحن الخطاب ومفهوم الموافقة لان مدلول اللفظ فى حكم المسكوت موافق لمدلوله فى حكم المنطوق اثباتا ونفيا ويقابله مفهوم المخالفة (قوله وكالكفارة) نبه بالمثالين على ان الثابت بدلالة النص قد يكون ضروريا كحرمة الضرب من حرمة التأفيف وقد يكون نظريا كوجوب الكفارة بالوقاع على المرأة الا انه يرد عليه ان الشافعى رحمه الله تعالى مع علو طبقته فى اللغة لم يفهم ان الكفارة لاجل الجناية على الصوم بل فهم انها لاجل افساد الصوم بالجماع التام ولهذا لم يجعلها واجبة على المرأة لان صومها يفسد بمجرد دخول شئ من الحشفة فى جوفها فهو لا يسلم ان سبب الكفارة هى الجناية الكاملة المشتركة بينهما بل الجناية بالوقاع التام وهى مختصة بالرجل ولهذا سكت النبى صلى الله تعالى عليه وسلم عن وجوبها على المرأة فى الحديث الوارد فى قصة الاعرابى فان قيل البيان فى جانبه بيان فى جانبها لاتحاد كفارتهما بخلاف حديث العسيف فان الحد فى جانبه كان الجلد وفى جانبها كان الرجم أجيب بانه مبنى على تحقق السبب فى جانبها وهو ممنوع (قوله بل أولى) أى ثبوت الكفارة بالجناية على الصوم بالاكل والشرب أولى من ثبوتها بالجناية عليه بالجماع لانهما أحوج الى الزاجر من الجماع لقلة الصبر عنهما وكثرة الرغبة فيهما لا سيما بالنهار لالف النفس بهما وفرط الحاجة اليهما وفى هذا تحقيق ان وجوب الكفارة ثابت بدلالة النص لا بالقياس حتى يرد عليه ان القياس لا يثبت الحدود فان قيل هذا معارض بوجوه الاول ان الجناية بالوقاع لتعلقه بالآدمى أشد من الجناية بالاكل لتعلقه بالمال الثانى ان الجماع محظور الصوم والاكل نقيضه والجناية على العبادة بالمحظور فوق الجناية عليها بالنقيض لان الاولى ترد على العبادة لبقائها عند ورود المحظور عليها لعدم المضادة وانما تبطل بعد الورود بخلاف الثانية فان العبادة تنعدم قبل ورود النقيض لامتناع الاجتماع الثالث ان الوقاع يوجب فساد صومين عند كون المرأة صائمة ولهذا قال الاعرابى هلكت وأهلكت الرابع

فان المعنى الذى يفهم فيه قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى وهذا موجود فى اللواطة بل زيادة لانها فى الحرمة وسفح الماء فوقه) أى فوق الزنا أما فى الحرمة فلان حرمة اللواطة لا تزول أبدا وأما فى سفح الماء فلانها تضييع الماء على وجه لا يتخلق منه الولد (وفى الشهوة مثله لكنا نقول الزنا أكمل فى سفح الماء والشهوة لان فيه هلاك البشر لان ولد الزنا هالك حكما وفيه افساد الفراش) أى فراش الزوج لانه يجب فيه اللعان و تثبت الفرقة بسببه و يشتبه النسب (وأما تضييع الماء فقاصر) أى ما قالا من تضييع الماء فى اللواطة فقاصر فى الحرمة (لانه قد يحل بالعزل والشهوة فيه من الطرفين فيغلب وجوده) أى وجود الزنا (والترجيح بالحرمة غير نافع) أى ترجيح اللواطة على الزنا بالحرمة غير نافع فى وجوب الحد (لان الحرمة المجردة بدون هذه المعانى) أى المعانى المخصوصة بالزنا وهى اهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (لا توجب الحد كالبول مثلا وكوجوب القصاص بالمثقل عندهما بدلالة قوله عليه السلام لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين أحدهما أن القصاص لا يقام الا بالسيف والثانى ان لا قود الا بسبب القتل) بالسيف (فان المعنى الذى يفهم موجبا) حال من الضمير فى يفهم (للجزاء الكامل عن انتهاك حرمة النفس) متعلق بالجزاء والانتهاك افتعال من النهك وهو القطع يقال سيف نهيك أى قاطع ومعناه قطع الحرمة بما لا يحل وفى تاج المصادر الانتهاك حرمة كسى شكستن (الضرب) خبر ان (بما لا يطيقه البدن وقال أبو حنيفة رحمه الله المعنى جرح ينقض البنية ظاهرا أو باطنا فانه حينئذ يقع الجناية قصدا على النفس الحيوانية التى بها الحياة فتكون أكمل وكوجوب الكفارة القتل عند الشافعى رحمه الله تعالى فى القتل العمد واليمين الغموس بدلالة نص ورد فى الخطأ والمعقودة) أوجب الشافعى الكفارة فى القتل العمد بدلالة نص ورد فى الخطأ وهو قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة واوجب الكفارة فى الغموس بدلالة نص ورد فى المعقودة وهو قوله تعالى ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية (لانه لما أوجب القتل الخطأ الكفارة مع وجود العذر فاولى ان تجب بدونه واذا وجبت الكفارة فى المعقودة اذا كذبت فاولى ان تجب فى الغموس وهى كاذبة فى الاصل لكنا نقول الكفارة عبادة ليصير ثوابها

ان تناهى غلبة الجوع تبيح الافطار فوجود بعضها يورث شبهة الاباحة بخلاف تناهى غلبة الشبق أجيب عن الاول بان السبب هو افساد الصوم لا اتلاف منافع البضع حتى لو زنى عامدا تجب الكفارة لوجود الافساد ولو زنى ناسيا لا تجب لعدم الافساد وكذا تجب فى الاكل لهذا الافساد لا لاتلاف الطعام حتى لو أكل طعامه عامدا تجب ولو أكل طعام غيره ناسيا لا تجب وعن الثانى ان الصوم هو الامساك عن شهوتى البطن والفرج فالوقاع أيضا نقيضه وعن الثالث ان فساد صومها بفعلها ووجوب الكفارة على الرجل انما هو بافساد صومه حتى لو واقع غير الصائمة تجب الكفارة وعن الرابع ان المبيح هو خوف التلف لا تناهى الجوع كيف والصوم انما شرع لحكمة الجوع نعم تناهى الجوع شرط خوف التلف ولكن لا عبرة ببعض العلة فكيف ببعض الشرط مع عدم العلة (قوله فان المعنى الذى يفهم فيه) أى فى ذلك النص الوارد فى الزنا ان وجوب الحد بسببه موجود فى اللواطة حتى كان تبدل الاسم بينهما ليس الا باعتبار تبدل المحل كالسارق والطرار وماعز وغيره فوجوب الحد فى اللواطة يكون بالدلالة لا بالقياس وللخصم ان يمنع فهم كل من يعرف اللغة ان ذلك المعنى هو السبب لوجوب الحد كيف وقد خفى على كثير من المجتهدين العارفين باللغة (قوله لكنا نقول) حاصل الجواب انا لا نسلم ان المعنى الموجب للحد هو مجرد قضاء الشهوة بسفح الماء فى محل محرم مشتهى بل هو مع هلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب (قوله لان ولد الزنا هالك حكما) لانه لا تجب تربيته على الزانى لعدم ثبوت النسب منه ولا على المرأة لعجزها عن الكسب والانفاق عليه فيهلك ولهذا لا يجوز الاقدام على الزنا بالاكراه ولو بالقتل كما لا يجوز الاقدام على القتل به فان قيل الحد واجب بزنا الخصى والزنا بالعجوز والعقيم التى لا زوج لها مع انه لا يتحقق هلاك البشر وافساد الفراش قلنا المراد تحقق ذلك فى جنس الزنا (قوله والشهوة فيه) أى فى الزنا من الطرفين لميلان طبعهما اليه بخلاف اللواطة فان الشهوة فيها من جانب الفاعل فقط والمفعول يمتنع عنها بطبعه على ما هو أصل الجبلة السليمة فيكون الزنا أغلب وجودا وأسرع حصولا فيكون الى الزاجر أحوج وهذا بيان كون الزنا أكمل فى الشهوة من اللواطة وأيضا محل اللواطة وان شارك محل الزنا فى اللين والحرارة الا أن فيه ما يوجب النفرة وهو استقذاره فتكون شهوة الطباع السليمة فيها أقل (قوله والترجيح بالحرمة غير نافع) ادعى الخصم ان اللواطة فوق الزنا فى الحرمة وسفح الماء ومثله فى الشهوة فرده ببيان زيادة الزنا فى الشهوة وسفح الماء ولم يمكنه بيان زيادته فى الحرمة ضرورة ان حرمة اللواطة مما لا تزول أبدا فاجاب بان زيادة اللواطة عن الزنا فى الحرمة غير نافع فى ايجاب الحد لان زيادة بعض اجزاء علة الحكم فى شئ مع نقصان البعض كالشهوة وسفح الماء وانتفاء البعض كهلاك البشر وافساد الفراش واشتباه النسب لا يوجب ثبوت الحكم فيه كشرب البول فانه فوق الخمر فى الحرمة لان حرمته لا تزول أبدا وحرمة الخمر تزول بالتخليل مع انه لا يجب به الحد (قوله لا قود الا بالسيف يحتمل معنيين) فعلى المعنى الثانى وهو ان لا قصاص الا بسبب

جبرالمارتـلب فلهذاتؤدى بالصوم وفيهامعنى العـقوبة فانهاجزاء يزجره عن ارتـكاب المحظورفيجب ان يكون سـببهادائرابين الحظر والاباحة كقتـل الخطأ والمعقودة فان اليمين مشروعة والـكذب حرام فاما العـمد والغموس فكبيرة محضة وهى لاتلائم العبادة وهى تمحو الصـغائر لاالـكبائر وقال الله تعالى ان الحسنات يذهبن السيآت فان قيل ينبغى ان لاتجب فى القتل بالمثقل لانه حرام محض) هذا الاشـكال على قوله فيجب ان يكون سببهادائرا بين الحظر والاباحة فان القتل بالمثقل حرام محض فيجب ان لاتجب فيه الـكفارة (قلنا فيه شبهة الخطا) أى فى القتل بالمثقل شبهة الخطأ فانه ليس بآلة القتـل (وهى) أى الـكفارة (مما يحتاط فى اثباته فتجب بشـبهة السبب) والسبب القتـل الخطأ (فان قيـل ينبـغى ان تجب فيما اذاقتل مستأمنا عمدا فان الشبهة قائمة) هذا اشـكال على قوله فيه شبهة الخطأ فان قتل المستأمن فيه شبهة الخطأ بسبب المحل فان المستأمن كافر حربى فظنه محلا يباح قتله كما اذاقتل مسلما ظانه صيدا أو حربيا واذا كان فيه شـبهة الخطأ ينبغى ان تجب فيـه الـكفارة كما فى القتل بالمثقل تجب الـكفارة لشبهة الخطأ (قلنا الشبهة فى محـل الفـعل فاعتبرت فى القود فانه مقابل بالمحل من وجه لقوله تعالى ان النفس بالنفس فأما الفـعل فعمد خالص والـكفـارة جزاء الفعل وفى المثقل الشبهة فى الفعل فأوجبت الـكفارة وأسـقطت القصاص فانه جزاء الفعل أيضا من وجه) يعـنى شـبهة الخطأ فى قتل المسـتأمن انمـاهى فى محل الفعل لا فى الفعل فان قتل المستأمن من حيث الفعل عمد محض فاعتبرت الشبهة فيما هو جزاء المحـل والقصاص جزاء المحل من وجه فاعتـبرت الشبهة فيه حتى لايجب القصاص بقتل المستأمن ولم تعتبر هذه الشبهة فيما هو جزاء الفعل من كل الوجوه وهو الـكفارة فلم تجب الـكفارة فى قتل المسـتأمن أما القتل بالمثقل فان شبهة الخطأ فيه من حيث الفعل فاعتبرت فيما هو جزاء الفـعل من كل الوجوه وهو الـكفارة حتى وجبت الـكفارة فيه وكذا اعتـبرت فيما هو جزاء الفعـل من وجه وهو القصاص حتى لم يجب القصاص فيه و ينبغى أن يعلم ان الشبهة مما تثبت الـكفارة وتسقط القصاص وانمـا قلنا ان القصاص من وجه جزاء المحل ومن وجه آخر جزاء الفعل اما الاول فلقوله تعالى أن النفس بالنفس وكونه حقا لاولياء المقتول يدل على هذا وأما الثانى فلانه شرع ليكون زاجرا عن هدم بنيان

القتـل بالسيف يثبت القصاص بالقتل بالمثقل بطريق الدلالة لان المعنى الموجب للقصاص هو الضرب بما لايطيقه البدن سواء كان بالجارح أو غـيره بل الضرب بالمثقل أبلغ فى ذلك لانه يزهق الروح بنفسه والجرح بواسطة السراية ولايخفى ان كون الموجب هو هـذا المعنى ممالايفهمه كل من يعرف اللغـة ولهـذا ذهب أبو حنيفة رحـمه الله تعـالى الى ان المعنى الموجب هو الجرح الذى ينقض البنية الانسانيـة ظاهرا أى بالجرح وتخريب الجثـة و باطنا أى بازهاق الروح وافساد الطبائع الاربع فانه حينئذ أى عنـد نقض البنية ظاهرا و باطنا تقـع الجناية قصـدا على النفس الحيوانيـة التى هى البخار اللطيف الذى يتـكون من ألطف أجزاء الاغذية و يكون سببا للحس والحركة وقواما للحياة وهى صـفة تقتضى الحس والحركة واحـترز بهذا عن النفس الانسانيـة التى لاتفنى بخراب البـدن فتكون تلك الجناية أكمل من الجناية بدون القصـد كالقتل الخطأ أو بنقض البنيـة ظاهرا فقط كالجرح بدون السراية أو باطنا فقط كالقتل بالمثقل واذا كانت الجناية أكمل يترتب عليها الجزاء الاكمل و يختص بها ليقع كمال الجزاء فى مقابـلة كمال الجنـاية (قوله فيجب أن يكون سببهـا) أى سبب الـكفارة دائرا بين الحظر والاباحة لتضاف العقوبة الى الحظر والعبادة الى الاباحة فيقع الاثر على وفق المؤثر ففى القتل الخطأ معنى الاباحة من جهـة الرمى الى صيد أو كافر ومعنى الحظر من جهة ترك التثبت واصابة الانسان المعصوم وفى اليمين المعقودة معنى الاباحة من جهة انها عقـد مشروع لفصـل الخصومات وفيها تعظيم اسم الله تعالى ومعـنى الحظر من جهـة الحنث والـكذب والدائر بين الحظر والاباحة يـكون صغيرة فتمحوها العبادة التى هى الـكفارة لقوله تعالى ان الحسنات يذهبن السيئات بخلاف العمد والغموس فان كلا منهما كبيرة محضة فلا تمحوها العبادة لقوله عليه السـلام الصلوات الخمس والجمعة الى الجمعـة ورمضـان الى رمضـان كـفارات لما بينهن اذا اجتنبت الـكبائر فان المـراد بما بينهن هو الصـغائر بقرينة اذا اجتنبت الـكبائر فان قيل الـكتاب عام فـلا يجوز تخصيصه بخبر الواحـد قلنا قد خص منه البعض كالشرك بالله بدليـل قطعى هو الـكتاب والاجماع فيجوز تخصيصه بخبر الواحد فان قيل فينبغى ان لاتجب الـكفارة بالزنا وشرب الخمر فى نهار رمضان قلنا انمـا وجبت بالافطار والجناية على الصوم وفيـه جهـة الاباحة من حيث انه تناول شئ يقضى به الشـهوة (قوله فان قيـل) حاصل السؤال الاول ان القتل بالمثقل حرام محض فـكيف وجبت به الـكفارة عند أبى حنيفـة رحمه الله تعالى وحاصل جوابه ان فيه شبهة الخطأ من جهة ان المثقل ليس آلة للقتل خلقـة بل للتأديب وفى التأديب جهة من الاباحة والشـبهة تـكفى لاثبات العبادات كما تكفى لدرء العقوبات وحاصل السؤال الثانى المطالبـة بالفرق بين قتل المعصوم بالمثقـل وقتل المسـتأمن بالسيف حيث وجبت الـكفارة بالاول دون الثانى مع عدم القصاص فيهما لمكان الشـبهة وحاصل الجواب ان الشـبهة انمـا تؤثر فى اثبات الشئ أو اسـقاطه اذا تمـكنت فيما يقابل ذلك الشئ والقصاص مقابل للفـعل من جهة وللمحل من جهة فيسقط بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لان الشـبهة فى الآلة الموضوعة لتتـميم القدرة الناقصة فتدخل فى فعـل العبـد وتصير الشبهة فيها شبهة فى الفعل و بالشبهة فى المحل كما فى قتل المستأمن

فان دمه لا يماثل دم المسلم فى العصمة لانه حربى متمكن من الرجوع الى دار الحرب فكأنه فيها والكفارة
تقابل الفعل من كل وجه لان الزواجر أجزئة الافعال فتثبت بالشبهة فى الفعل كما فى القتل بالمثقل لا فى المحل كما فى
قتل المستأمن (قوله والثابت بدلالة النص) اعلم ان الثابت بالعبارة والاشارة سواء فى الثبوت بالنظم وفى
القطعية أيضا عند الاكثر الا انه عند التعارض تقدم العبارة على الاشارة لمكان القصد بالسوق كقوله عليه
السلام فى النساء انهن ناقصات عقل ودين الحديث سيق لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان أكثر
الحيض خمسة عشر يوما وهو معارض بما روى انه عليه السلام قال أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة
أيام وهو عبارة فترجح فان قيل لا معارضة لان المراد بالشطر البعض لا النصف على السواء ولو سلم فاكثر اعمار
الامة ستون ربعها أيام الصبا وربعها أيام الحيض فى الاغلب فاستوى النصفان فى الصوم والصلاة وتركهما
أجيب بان الشطر حقيقة فى النصف وأكثر اعمار الامة ما بين الستين الى سبعين على ما ورد فى الحديث
وترك الصوم والصلاة مدة الصبا مشترك بين الرجال والنساء فلا يصلح سببا لنقصان دينهن ثم الثابت بالدلالة
مثل الثابت بالعبارة والاشارة فى كونه قطعيا مستندا الى النظم لاستناده الى المعنى المفهوم من النظم لغة ولهذا
سميت دلالة النص فيقدم على خبر الواحد والقياس وأما فى قبول التخصيص فلا مماثلة لان الثابت بالدلالة
لا يقبله وكذا الثابت بالاشارة عند البعض والاصح انه يقبله صرح بذلك الامام السرخسى (قوله الا عند
التعارض) فان الثابت بالعبارة أو الاشارة مقدم على الثابت بالدلالة لان فيهما النظم والمعنى اللغوى وفى الدلالة
المعنى فقط فيبقى النظم سالما عن المعارض مثاله ثبوت الكفارة فى القتل العمد بدلالة النص الوارد فى
الخطأ فيعارضه قوله تعالى ومن قتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم حيث جعل كل جزائه جهنم فيكون اشارة
الى نفى الكفارة فرجحت على دلالة النص فان قيل المراد جزاء الآخرة والا لكان فيه اشارة الى نفى القصاص
قلنا القصاص جزاء المحل من وجه والجزاء المضاف الى الفاعل هو جزاء فعله من كل وجه ولو سلم فالقصاص
يجب بعبارة النص الوارد فيه (قوله وهو) أى الثابت بدلالة النص فوق الثابت بالقياس لان المعنى الذى يفهم
ان الحكم فى المنطوق لاجله يدرك فى القياس بالرأى والاجتهاد وفى دلالة النص باللغة الموضوعة لافادة المعانى
فيصير بمنزلة الثابت بالنظم وفى التعليل اشارة الى انه لا يقدم على القياس المنصوص العلة والى ان دلالة النص
مغايرة للقياس الشرعى وقد يستدل على ذلك بوجوه الاول ان الاصل فى القياس الشرعى أن لا يكون جزأ
من الفرع اجماعا وههنا قد يكون كما لو قال لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه يدل على منع اعطاء ما فوق الذرة مع ان
الذرة جزء منه فان قيل المنصوص عليه هو الذرة بقيد الوحدة والانفراد وهى غير داخلة فيما فوقها بصفة
الاجتماع قلنا لو سلم فمثله ممتنع فى القياس بالاجماع الثانى ان دلالة النص ثابتة قبل شرعية القياس فان كل أحد
يفهم من لا تقل له أف لا تضربه ولا تشتمه سواء علم شرعية القياس أو لا وسواء شرع القياس أو لا الثالث
ان النافين للقياس قائلون بذلك وقيل هو قياس لما فيه من الحاق فرع باصله بعلة جامعة بينهما فان المنصوص
عليه حرمة التأفيف فالحق به الضرب والشتم بجامع الاذى الا انه قياس جلى قطعى وهذا النزاع لفظى (قوله
فيثبت) تفريع على كون المعنى فى الدلالة مدركا باللغة فان حكمها حينئذ يستند الى النظم وتنتفى عنه الشبهة
المانعة عن ثبوت الحد والقصاص وهى احتمال المعنى الذى يتعلق به الحكم لا الشبهة الواقعة فى طريق
الثبوت للاجماع على انها تثبت بخبر الواحد مثال ذلك اثبات الرجم بدلالة نص ورد فى ماعز للقطع بانه انما
رجم بالزنا فى حالة الاحصان (قوله ولا يثبت ذا) أى ما يندرئ بالشبهات بالقياس الذى معناه مدرك بالرأى
دون اللغة لما فيه من الشبهة الدارئة للحد وبخلاف ما اذا كانت العلة منصوصة فانه حينئذ بمنزلة النص
(قوله واعلم ان فى بعض المسائل) يعنى انه تابع القوم فى ايراد الامثلة المذكورة لدلالة النص وفى بعضها نظر
كوجوب الحد باللواطة والقصاص بالقتل بالمثقل لان المعنى الموجب ليس مما يفهم لغة بل رأيا فهو من قبيل

الرب والزواجر كالحدود
والكفارات انما هى أجزية
الافعال ووجوب القصاص
على الجماعة بالواحد يدل
على كونه جزاء الفعل
(والثابت بدلالة النص
كالثابت بالعبارة والاشارة
الا عند التعارض وهو فوق
القياس لان المعنى فى
القياس مدرك رأيا لا لغة
بخلاف الدلالة فيثبت بها
ما يندرئ بالشبهات
ولا يثبت ذا بالقياس) أى
ما يندرئ بالشبهات كالحدود
والقصاص لا يثبت بالقياس
قال عليه السلام ادرؤا الحدود
بالشبهات واعلم ان فى بعض
المسائل المذكورة فى المتن
كلاما فى انها ثابتة بدلالة
النص أم بالقياس فعليك

القياس الا ان القياس لما لم يكن مثبتا للحد والقصاص ادعوا فيه دلالة النص (قوله وأما المقتضى) بالكسر على لفظ اسم الفاعل فنحو أعتق عبدك عنى بالف ومقتضاه هو البيع لان اعتاق الرجل عبده بوكالة الغير ونيابته يتوقف على جعله ملكا له وسبب الملك ههنا هو البيع بقرينة قوله عنى بالف فيكون البيع لازما متقدما لمعنى الكلام والاقتضاء هو دلالة هذا الكلام على البيع وكان الانسب بما سبق ان يقول وأما الاقتضاء فكما فى هذا المثال والمراد باللزوم ههنا ما هو أعم من الشرعى والعقلى البين وغير البين ويقرب من ذلك ما قيل ان الاقتضاء هو دلالة اللفظ على معنى خارج يتوقف عليه صدقه أو صحته الشرعية أو العقلية وقد يقيد بالشرعية احترازا عن المحذوف مثل واسأل القرية وهذا قيل المقتضى زيادة ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه شرعا فقوله شرطا حال من المستكن فى ثبت وبهذا الاعتبار جاز تذكيره مع كونه عائدا الى الزيادة والشرط يتقدم على المشروط لا محالة ففهم منه ان المقتضى لازم متقدم وقد صرح بذلك الامام السرخسى رحمه الله تعالى حيث قال المقتضى زيادة على المنصوص يشترط تقديمه ليصير المنصوص مفيدا أو موجبا للحكم (قوله فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق) قيل هذا التقدير ليس بمستقيم لانه يحتاج الى القبول ورد بالمنع وانما يحتاج اليه اذا كان الملفوظ هو هذا المقدر وكأنه انما اختار هذا التقدير ليتحقق فى هذا البيع عدم القبول بخلاف ما ذكره الامام البرغرى من ان الآمر كأنه قال اشتريته منك فاعتقه عنى بالف والمأمور حين قال أعتقته فكأنه قال بعته منك فاعتقته عنك فانه يشتمل على الايجاب والقبول نعم هذا التقدير أحسن من جهة انه جعل عنى متعلقا باعتقه على معنى أعتقه نائبا عنى او وكيلا لا صلة للبيع على ما توهمه المصنف اذ لا يقال بعته عنك بل منك والتحقيق ان عنى حال من الفاعل وبالف متعلق باعتق على تضمينه معنى البيع كانه قال أعتقه عنى مبيعا منى بالف (قوله فيثبت البيع بقدر الضرورة) أى مع أركانه وشرائطه الضرورية التى لا تسقط بحال فلا يشترط القبول ولا يثبت خيار الرؤية والعيب نعم يعتبر فى الآمر أهلية الاعتاق حتى لو كان صبيا عاقلا قد أذن له الولى فى التصرفات لم يثبت منه البيع بهذا الكلام (قوله لا القبض) أى لا يحتمل القبض فى الهبة السقوط بحال اذ لا توجد هبة توجب الملك بدون القبض ففى الصورة المذكورة يقع العتق عن المأمور دون الآمر وانما قيد بالقبض فى الهبة لان القبض فى البيع الفاسد وان كان شرطا لكنه يحتمل السقوط حتى يقع العتق عن الآمر فيما اذا قال أعتقه عنى بالف دينار ورطل من الخمر لان القبض ليس بشرط أصلى فى البيع الفاسد بدليل ان الصحيح يعمل بدونه والفاسد ملحق به لا أصل بنفسه فيحتمل السقوط نظرا الى أصله بخلاف الهبة فان القبض فيها شرط أصلى لا تعمل هى الا به ولان الفاسد لضعفه احتاج الى القبض ليتقوى به وقد حصل التقوى بثبوته فى ضمن العتق (قوله ولا عموم للمقتضى) على لفظ اسم المفعول أى اللازم المتقدم الذى اقتضاه الكلام تصحيحا له اذا كان تحته افراد لا يجب اثبات جميعها لان الضرورة ترتفع باثبات فرد فلا دلالة على اثبات ما وراءه فيبقى على عدمه الاصلى بمنزلة المسكوت عنه ولان العموم من عوارض اللفظ والمقتضى معنى لا لفظ وقد ينسب القول بعموم المقتضى الى الشافعى رحمه الله تعالى وتحقيق ذلك ان المقتضى على لفظ اسم الفاعل عنده ما يتوقف صدقه أو صحته عقلا أو شرعا أو لغة على تقدير وهو المقتضى اسم مفعول فاذا وجد تقديرات متعددة يستقيم الكلام بكل واحد منها فلا عموم له عنده أيضا بمعنى انه لا يصح تقدير الجميع بل يقدر واحد بدليل فان لم يوجد دليل معين لاحدها كان بمنزلة المجمل ثم اذا تعين بدليل فهو كالمذكور لان الملفوظ والمقدر سواء فى افادة المعنى فان كان من صيغ العموم فعام والا فلا فعلى هذا يكون العموم من صفة اللفظ ويكون اثباته ضروريا لا ان مدلول اللفظ لا ينفك عنه وبنوا الخلاف فيما اذا قال والله لا آكل أو ان أكلت فعبدى حر فعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز نية طعام دون طعام تخصيصا للعام أعنى النكرة

بالتأمل فيها (وأما المقتضى فنحو أعتق عبدك عنى بالف يقتضى البيع ضرورة صحة العتق) فصار كأنه قال بع عبدك عنى بالف وكن وكيلى فى الاعتاق (فيثبت) أى البيع (بقدر الضرورة ولا يكون كالملفوظ حتى لا يثبت شروطه) أى لا يجب أن يثبت جميع شروطه بل يثبت من الاركان والشروط ما لا يحتمل السقوط أصلا لكن ما يحتمل السقوط فى الجملة لا يثبت (فقال أبو يوسف) رحمه الله تعالى هذا تفريع لما مر انه لا يثبت شروطه (لو قال أعتق عبدك عنى بغير شئ انه يصح عن الآمر وتستغنى الهبة عن القبض وهو شرط كما يستغنى البيع ثمة عن القبول وهو ركن قلنا يسقط ما يحتمل السقوط والقبول مما يحتمله) أى القبول باللسان فى البيع مما يحتمل السقوط (كما فى التعاطى لا القبض) أى فى الهبة (ولا عموم للمقتضى) أى اذا كان المعنى المقتضى معنى تحته افراد لا يجب أن يثبت جميع افراده (لانه ثابت ضرورة فيتقدر بقدرها ولما لم يعم لم يقبل التخصيص فى قوله والله لا آكل لان طعاما ثابت اقتضاء وأيضا لا تخصيص الا فى اللفظ

فان قيل يقدر أكلا وهو مصدر ثابت لغة) ودلالة الفعل على المصدر بطريق المنطوق لانها دلالة تضمنية فالثابت لغة على

قسمين حقيقي منطوق
كالمصدر ومجازي محذوف
نحو واسئل القرية فيصير
كقوله لا آكل أكلا ونية
التخصيص في لا آكل
أكلا صحيحة بالاتفاق (قلنا
المصدر الثابت لغة هو الدال
على الماهية لا على الافراد
بخلاف قوله لا آكل أكلا
فان أكلا نكرة في موضع
النفي وهي عامة فيجوز
تخصيصها بالنية فان قيل
اذا لم يكن لا آكل عاما ينبغي
أن لا يحنث بكل أكل قلنا
انما يحنث لانه مندرج
تحت ماهية الاكل) فان قوله
لا آكل معناه لا يوجد منه
ماهية الاكل وعدم وجود
ماهية الاكل موقوف على
أن لا يوجد منه فرد من
افراد الاكل أصلا فالدلالة
على هذا المعنى بطريق
الاقتضاء (لا لان اللفظ يدل على
جميع الافراد) أي بطريق
المنطوق (فان قيل
ان قال لا اساكن فلانا
ونوى في بيت واحد تصح
نيته والبيت ثابت اقتضاء
قلنا انما تصح نيته لان
المساكنة نوعان قاصرة
وهي أن يكونا في دار واحدة
وكاملة وهي هذه) أي
المساكنة الكاملة هي
التي يسكنان في بيت واحد
فنية البيت الواحد لا تكون
من باب عموم المقتضى بل من باب نية أحد محتملي اللفظ المشترك أو نية أحد نوعي الجنس وسيأتي تمامه في هذا
الفصل وقد غيرت هنا عبارة المتن بالتقديم والتأخير هكذا (فنوى الكامل ولذلك قلنا في أنت طالق وطلقتك ونوى الثلاث ان نيته

الواقعة في سياق النفي أو الشرط لان المعنى لا آكل طعاما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز لانه ليس
بعام فلا يقبل التخصيص ولا خلاف في شمول الحكم وشيوعه لكل طعام بل الشيوع عند أبي حنيفة
رحمه الله تعالى أوكد لانه لا ينقض أصلا لكنه مبني على وجود المحلوف عليه في كل صورة لا على عموم المقتضى
وكون المثال المذكور من قبيل المقتضى ظاهر على تفسير المصنف وأما على تفسير من اعتبر التوقف عليه
شرعا فوجهه ان الصحة الشرعية موقوفة على الصحة العقلية وهي على المقتضى فتكون صحة الحلف على
الاكل شرعا موقوفة على اعتبار المأكول (قوله فان قيل) تقرير السؤال سلمنا انه لا يصح نية طعام دون
طعام بناء على ان المقتضى لا عموم له لكن لم لا يجوز أن ينوي أكلا دون أكل على أن يكون العموم في
الاكلات فان دلالة الفعل على المصدر ليست بطريق الاقتضاء بل بحسب اللغة فيعم لكونه نكرة في سياق
النفي بمنزلة ما اذا صرح به نحو لا آكل أكلا فانه يصدق في نية أكل دون أكل وتقرير الجواب ان المصدر الثابت
لغة أي في ضمن الفعل وهو الذي يتوقف عليه الفعل توقف الكل على الجزء هو الدال على نفس الماهية
دون الافراد اذ لا دلالة في الفعل على الفرد بل على مجرد الماهية مع مقارنة الزمان فلا يكون عاما فلا يقبل
التخصيص بخلاف المصدر في نحو لا آكل أكلا فانه عام اتفاقا وفيه نظر لان المصدر ههنا للتأكيد والتأكيد
تقوية مدلول الاول من غير زيادة فهو أيضا لا يدل الا على الماهية ولهذا صرحوا بانه لا يثنى ولا يجمع بخلاف
ما يكون للنوع أو للمرة وأيضا ذكر في الجامع انه لو قال ان خرجت فعبدي حر ونوى السفر خاصة صدق
ديانة ووجهه بان ذكر الفعل ذكر للمصدر وهو نكرة في موضع النفي فيعم فيقبل التخصيص (قوله فالدلالة)
أي دلالة لا آكل على انه لا يوجد منه فرد من أفراد الاكل بطريق الاقتضاء لانه ثبت ضرورة تصحيح
نفي ماهية الاكل اذ لو وجد فرد من الافراد ثبت الماهية في ضمنه وفيه نظر لان عموم النكرة المنفية
أيضا ليس باعتبار دلالة اللفظ على جميع الافراد بطريق المنطوق بل باعتبار ان نفي فرد مبهم يقتضي نفي
جميع الافراد ضرورة (قوله فان قيل) تقرير السؤال أن دلالة المساكنة على المكان اقتضاء وقد صحت
نية بيت واحد وهذا التخصيص يقتضي سابقية العموم فللمقتضى عموم وتقرير الجواب أنا لا نسلم انه تخصيص
بل ارادة لاحد مفهومي المشترك أو أحد نوعي الجنس بقرينة كونه الكامل المفهوم من الاطلاق
وذلك لان المساكنة مفاعلة من السكنى وهي المكث في المكان على سبيل الاستقرار والدوام فهي فعل
يقوم بهما بان يتصل فعل كل منهما بفعل صاحبه وذلك في البيت يكون بصفة الكمال وفي الدار انما يكون
الاتصال في توابع السكنى من اراقة الماء وغسل الثوب ونحوهما الا في أصل السكنى هذا ولكن قد اشتهرت
المساكنة عرفا في المساكنة في دار واحدة سواء كانت في بيت واحد منها أولا ولهذا يحمل عليه عند عدم
النية ولا يجوز نية بيت دون بيت أو دار دون دار لانه يؤدي الى عموم المقتضى (قوله وقد غيرت) كان في
نسخة الاصل قوله ومما يتصل بذلك الى قوله فيجري فيه العموم والخصوص مقدما على قوله ولذلك قلنا
اقتداء بفخر الاسلام رحمه الله تعالى فاخره لتقع جميع المباحث المتعلقة بعموم المقتضى وخصوصه مجتمعة
(قوله ولذلك قلنا) قد وقعت في باب الطلاق عبارات متشابهة صحت عند أبي حنيفة رضي الله تعالى عنه
نية الثلاث في البعض منها مثل طلقي نفسك دون البعض مثل أنت طالق أو طلقتك واذا صرح بالمصدر مثل
أنت طالق طلاقا أو طلقتك طلاقا صحت نية الثلاثة اتفاقا وذلك لان الطلاق في أنت طالق وطلقتك ثابت
بطريق الاقتضاء فلا يعم جميع ما تحته من الافراد وهو الثلاث وفي طلقي نفسك ثابت بطريق اللغة فيكون
كالملفوظ فيصح حمله على الاقل وعلى الكل كسائر أسماء الاجناس وتحقيق ذلك أن أنت طالق يدل بحسب
اللغة على اتصاف المرأة بالطلاق لا على ثبوت الطلاق عن الرجل بطريق الانشاء وانما ذلك أي الطلاق الثابت
بطريق الانشاء عن الرجل أمر شرعي ثبت ضرورة ان اتصاف المرأة بالطلاق يتوقف شرعا على تطليق

الزوج اياهـا فيكون ثابتا بطريق الاقتضاء فيقدر بقـدر الضرورة فان قيـل هذا انما يصح فى أنت طالق دون طلقتك فانه صريح فى الدلالة على ثبوت التطليق من قبل الزوج لغة أجيب بان دلالتـه بحسب اللغة انما هى على مصـدر ماض لا على مصدر حادث فى الحال فكـان ينبغى أن يكون لغوا العـدم تحقق الطلاق فى الزمان الماضى الا أن الشرع أثبت لتصحيح هذا الـكلام مصدرا أى طلاقا من قبل المتـكلم فى الحال وجعله انشاء للتطليق فصارت دلالته على هـذا المصـدر اقتضاء لا لغة بخلاف طلقى نفسك فانه مختصر من افعلى فعل الطلاق من غـير أن يتوقف على مصـدر مغاير لما ثبت فى ضمن الفعل لانه اطلب الطلاق فى المسـتقبل فـلا يتوقف الا على تصور وجوده فيكون الطلاق الثابت به هو نفس مصـدر الفـعل فيكون ثابتا لغة لا اقتضاء فيكون بمنزلة الملفوظ فيصح حمـله على الاقل وعلى الـكل وان لم يكن عاما على ماعـرفت فى نحو لا آكل ان المصـدر الثابت فى ضمن الفـعل ليس بعام وكذا اذا كان مذكورا نحو طلقى طـلاقا وأنت طالق طـلاقا وطلقتك طـلاقا فانه لا دلالة له على العموم كيف وهو نـكرة فى الاثبات فان قلت فمن أين صحت نية الثـلاث قلت من جهة ان الطلاق اسم دال على الواحـد حقيقـة أو حكما وهو المجموع من حيث هو المجموع أعنى الطلقات الثلاث لانه المجموع فى باب الطلاق والى هذا المعنى أشار بقوله كسائر أسماء الاجناس على ماشرحه المصـنف رحمه الله تعالى فان قيـل فلم لا تجوز نية الثـلاث فى المقتضى بهـذا الاعتبار لا باعتبار العموم قلت لانه مجاز والمجاز صفة اللفظ والمقتضى ليس بلفظ وهذا لا ينافى ابتناءه على عدم عموم المقتضى أيضا نظرا الى أنه لو نوى الثلاث لـكان الطلاق الثابت بطريق الاقتضاء قـد أريد به جميع ماتحته من الافراد وهو معنى عموم المقتضى ولهذا قال المصنف رحمه الله تعالى واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيـه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نيـة الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحـد اعتبارى ولا يصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص و يرد على المصنف رحمـه الله تعالى انه فسر عـدم عموم المقتضى بانه لا يجب اثبات جميع ماتحته من الافراد وهذا لا ينافى الجواز أعنى صحة نية الثلاث **(قوله فان قيل)** هذه معارضـة تقريرها ان صيغ العقود والفسوخ مثل بعت واشتريت ونـكحت وطلقت كلها فى الشرع انشا آت موضوعة لاثبات هـذه المعانى فالطلاق الثابت من قبـل الزوج بطريق الانشاء يكون ثابتا بقوله أنت طالق فيكون متأخرا لا متقدما فيكون ثابتا عبارة لا اقتضاء فيصير بمنزلة طلقت طلاقا فيصح نية الثلاث لا يقال هـذا وارد على جميع صور الاقتضاء فان البيع فى مثـل اعتق عبـدك عنى بالف لا يثبت بهـذا اللفظ بل بقول المأمور أعتقته لانا نقول معنى التقـدم انه يجب ان يعتـبر أولا ليصح مدلول الـكلام فانه لو لم يعتبر البيع من الآمر لم يصح الاعتاق عنه شرعا وههنا لا يجوز ان يعتبر ثبوت الطلاق بطريق الانشاء أولا ليصح الايقاع بل الامر بالعكس لانه لا يثبت الطلاق من قبل الزوج الا بعد الايقاع بهذا الـكلام فاجاب عن المعارضة بوجهين الاول انه ليس معنى كون هذه الالفاظ انشاء فى الشرع انها نقلت عن معنى الاخبار بالـكلية ووضعت لايقاع هـذه الامور بحيث يكون مدلولاتها الحقيقية ذلك بل معناه انها صيغ يتوقف صحة مـدلولاتها اللغوية على ثبوت هذه الامور من جهة المتـكلم فيعتبر الشرع ايقاعها من جهته بطريق الاقتضاء تصحيحا لهـذا الـكلام فمن حيث ان هذه الامور لم تـكن ثابتة وقد ثبتت بهذا النوع من الـكلام يسمى انشاء ولهذا كان جعلها انشاء ضروريا حتى لو أمكن العمل بكونه اخبارا لم يجعل انشاء بان يقول للمطلقة والمنكوحـة احـدا كما طالق لا يقع الطلاق وفيـه نظر للقطع بانه لا يقصـد بهذه الصيغ الحـكم بنسبة خارجية مثلا بعت لا يدل على بيع آخر غـير البيع الذى يقع به ولا معنى للانشاء الا هـذا وأيضا لا يوجـد فيها خاصـة الاخبار أعنى احتمال الصـدق والـكذب للقطع بتخطئة من يحكم عليها باحدهما وأيضا لو كانت طلقت اخبارا لـكان ماضيا فلم يقبل التعليق صلا لانه توقيف أمر على أمر وأيضا يقطع كل أحد فيما اذا قال للمطلقة الرجعية أنت طالق بالفرق بين ما اذا

باطلة لان المصدر الذى يثبت من المتـكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء بخلاف طلقى نفسـك فانه يصح نيـة الثـلاث لان معناه افعلى فعل الطلاق فثبوت المصدر فى المستقبل بطريق اللغة فيكون كالملفوظ كسائر أسماء الاجناس على ما يأتى فان قيل ثبوت البينونة فى أنت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى ان لا يصح فيـه نية الثـلاث قلنا نـعم لـكن البينونة على نوعين فتصح نية أحدهما ولا كـذلك الطلاق فانه لا اختـلاف فيه الا بالعدد ومما يتصـل بذلك المحذوف وهو ما يغير اثباته المنطوق بخـلاف المقتضى نحو واسئل القرية) أى أهلها (فاثباته يغـير الـكلام بنقل النسـبة من القرية اليه فالمفعول حقيقة هو الاهل فيـكون ثابتا لغة فيكون كالملفوظ فيجرى فيه العموم والخصوص) قوله ولذلك أى لما ذكرنا ان المقتضى لا عموم له أصلا لا يصح نية الثلاث فى أنت طالق وطلقتك فان دلالة أنت طالق وطلقتك على الطلاق بطريق الاقتضاء لا بطريق اللغـة لانه من حيث اللغة يدل على اتصاف المرأة بالطلاق لـكن لا يدل على ثبوت الطلاق بطريق الانشاء من المتكلم بهـذا اللفظ وانما ذلك أمر شرعى لا ثابت لغة فان قيل الطلاق الذى يثبت من المتـكلم بطريق الانشاء كيف يكون ثابتا بالاقتضاء

لان المقتضى فى اصطلاحهم هو اللازم المحتاج اليه وهنا ليس كذلك لان الطلاق يثبت بهذا اللفظ فثبوته يكون متأخرا فيكون من باب العبارة فيصح فيه نية الثلاث قلنا عنه جوابان أحدهما انه ليس المراد بوضع الشرع هذا اللفظ للانشاء ان الشرع أسقط اعتبار معنى الاخبار بالكلية ووضعه للانشاء ابتداء بل الشرع فى جميع أوضاعه اعتبر الاوضاع اللغوية حتى اختار للانشاء ألفاظا تدل على ثبوت معانيها فى الحال كالفاظ الماضى والالفاظ المخصوصة بالحال فاذا قال أنت طالق وهو فى اللغة للاخبار يجب كون المرأة موصوفة به فى الحال فيثبت الشرع الايقاع من جهة المتكلم اقتضاء ليصح هذا الكلام فيكون الطلاق ثابتا اقتضاء فهذا معنى وضع الشرع للانشاء واذا كان الطلاق ثابتا اقتضاء لا يصح فيه نية الثلاث لانه لا عموم للمقتضى ولان نية الثلاث انما تصح بطريق المجاز من حيث ان الثلاث واحد اعتبارى ولا تصح نية المجاز الا فى اللفظ كنية التخصيص وثانيهما ان قوله أنت طالق يدل على الطلاق الذى هو صفة المرأة لغة ويدل على التطليق الذى هو صفة الرجل اقتضاء فالذى هو صفة المرأة لا تصح فيه نية الثلاث لانه غير متعدد فى ذاته وانما التعدد فى التطليق حقيقة و باعتبار تعدده يتعدد لازمه أى الذى هو صفة المرأة فلا تصح فيه نية الثلاث وأما الذى هو صفة الرجل فلا يصح فيه نية الثلاث أيضا لانه ثابت اقتضاء وهذا الوجه مذكور فى الهداية والجواب الاول شامل لانت طالق وطلقتك والثانى مخصوص بانت طالق واذا قال انت طالق طلاقا أو أنت الطلاق فانه يصح فيهما نية الثلاث ووجهه على هذا الجواب الثانى مشكل لان الجواب الثانى هوان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث وفى قوله انت طالق طلاقا لا شك ان طلاقا هو صفة المرأة فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث فنقول اذا نوى الثلاث تعين ان المراد بالطلاق هو التطليق فيكون مصدر الفعل محذوف تقديره أنت طالق لانى طلقتك تطليقات ثلاثا وقوله أنت الطلاق اذا نوى الثلاث فمعناه أنت ذات وقع عليك التطليقات الثلاث وأما على الجواب الاول فلا يجيء هذا الاشكال اذ لم يقل ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يصح فيه نية الثلاث بل يجوز ذلك والطلاق ملفوظ فيصح فيه نية الثلاث وان كان صفة للمرأة وقوله كسائر أسماء الاجناس أى اذا كان كالملفوظ لكنه اسم جنس وهو اسم فرد لا يدل على العدد بل يدل على الواحد الحقيقى أو الاعتبارى كسائر أسماء الاجناس اذا كانت ملفوظة لا تدل على العدد بل على الواحد اما حقيقة أو اعتبارا على ما يأتى فى الفصل الذى يذكر فيه ان الامر لا يدل على العموم والتكرار ان الطلاق اسم فرد يتناول الواحد الحقيقى ويمكن ان يراد به الواحد الاعتبارى

وقوله

قصد انشاء طلاق ثان و بين ما اذا أراد الاخبار عن الطلاق السابق و بالجملة كون هذه الصيغ من قبيل الانشاء ظاهر ولهذا تحاشى المصنف رحمه الله تعالى عن التصريح بكونها أخبارا لكنه غير مفيد لان ثبوت الطلاق بطريق الاقتضاء يتوقف على كون الصيغة خبرا والا فهو ثابت بالعبارة قطعا الثانى ان الطلاق الذى يدل عليه طالق لغة صفة للمرأة وهو ليس بمتعدد فى ذاته بل يتعدد بتعدد ملزومه أعنى التطليق الذى هو صفة الرجل وهو ههنا غير ثابت لغة بل اقتضاء فلا يصح نية الثلاث فيه فلا يصح فيما ينبنى تعدده عليه قال وهذا الوجه مذكور فى الهداية وهو غير شامل لمثل طلقتك وهذا ليس اعتراضا على الهداية بل على جعل هذا الكلام جوابا عن المعارضة المذكورة لان صاحب الهداية انما ذكر هذا الكلام جوابا عن قول الشافعى رحمه الله تعالى ان ذكر الطالق ذكر للطلاق لغة كذكر العالم ذكر للعلم فقال ذكر الطالق ذكر لطلاق هو صفة للمرأة لا لطلاق هو تطليق هذه عبارته ولا يخفى انه لا يزيد على ما ذكر أولا من ان الطلاق الثابت من قبل الزوج ثابت بطريق الاقتضاء فلا تصح نية الثلاث فيه وهذا لا يدفع المعارضة المذكورة وهو ان التطليق الذى هو صفة الرجل ليس بثابت اقتضاء بل عبارة لان مثل أنت طالق وطلقتك فى الشرع انشاء لايقاع الطلاق فيكون الطلاق الذى هو صفة للزوج متأخرا عنه ثابتا به بطريق العبارة فتصح نية الثلاث فيه ولا مدفع لذلك الا منع كونه انشاء والقول بانه اخبار يقتضى سابقية الطلاق من قبل الزوج تصحيحا له فيصير بعينه الجواب الاول وقد عرفت ما فيه ثم قال والوجه المذكور فى الهداية منقوض بمثل أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق فانه صفة المرأة وقد صحت نية الثلاث اتفاقا وأجاب بانه لما نوى الثلاث تعين انه أراد بالطلاق التطليق على التأويل المذكور فى الكتاب ولا يخفى بعده على أن تأويل أنت طالق بانت ذات وقع عليك التطليق ليس بابعد من ذلك فحينئذ يصح نية الثلاث لا يقال صحة نية الثلاث موقوفة على كون الطلاق مرادا به التطليق ولو توقف ذلك على نية الثلاث لزم الدور لانا نقول المتوقف على نية الثلاث هو علمنا بانه أراد بالطلاق التطليق لا نفس ارادته لا يقال الجواب الثانى ليس ان الطلاق الذى هو صفة المرأة لا يتعدد ولا يصح نية الثلاث فيه أصلا بل انه لا يتعدد ولا يصح ذلك فيه الا بتبعية التطليق وحينئذ لا يرد النقض لانا نقول التطليق الذى يقبل التعدد لذاته ثابت فى أنت طالق طلاقا وأنت الطلاق بطريق الاقتضاء كما فى أنت طالق بعينه فلو كان صحة نية الثلاث فى الطلاق مبنيا على صحته فى التطليق لما صحت ههنا وهو النقض وهو لا يندفع الا بما ذكره المصنف رحمه الله تعالى (قوله لان المقتضى فى اصطلاحهم) تعليل لقوله كيف يكون بمعنى لا يكون (قوله أى اذا كان كالملفوظ) شرط جوابه قوله لا يدل على العدد بل على الواحد

أى المجموع من حيث هو المجموع والمجموع فى الطلاق هو الثلاث وقوله فان قيل ثبوت البينونة هذا اشكال على بطلان نية الثلاث فى أنت طالق وتقريره انكم قلتم ان المصدر الذى يثبت من المتكلم انشاء أمر شرعى لا لغوى فيكون ثابتا اقتضاء فلا يصح فيه نية الثلاث فكذلك ثبوت البينونة من المتكلم بقوله انت بائن أمر شرعى أيضا فينبغى أن لا يصح فيه نية الثلاث وقوله قلنا نعم لكن البينونة جواب عن هذا الاشكال ووجهه انا سلمنا ان البينونة ثابتة بطريق الاقتضاء لكن البينونة من حيث هى البينونة مشتركة بين الخفيفة وهى التى يمكن رفعها والغليظة وهى التى لا يمكن رفعها وهى الثلاث أوهى جنس بالنسبة اليهما ونية أحد المحتملين صحيحة فى المقتضى وكذلك نية أحد النوعين لانه لابد ان يثبت أحدهما ولا يمكن اجتماعهما معا فلابد ان ينوى أحدهما لكن لا يصح فيه نية عدد معين فيه اذ لا عموم للمقتضى ولا دلالة له على الافراد أصلا ولان المقتضى ثابت ضرورة ولا ضرورة فى العدد المعين فيثبت ما ترتفع به الضرورة وهو الاقل المتيقن ولا كذلك فى النوعين لانه لا يتصور فيهما الاقل المتيقن لان الانواع لا تكون الا متنافية فلابد وان تصح نية أحد النوعين وأيضا لا تصح نية المجاز فى المقتضى كنية ثلاث تطليقات فى أنت طالق طلاقا بناء على انها واحد اعتبارى كما ذكرنا وقوله ولا كذلك الطلاق فانه لا اختلاف بين افراده بحسب النوع بل يختلف بحسب العدد فقط ولا يمكن ان يقال ان الطلاق يتنوع على ما يمكن رفعه وعلى ما لا يمكن رفعه فان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا وقوله ومما يتصل بذلك أى بالمقتضى هو المحذوف واعلم أنه يشتبه على بعض الناس المحذوف بالمقتضى ولا يعرفون الفرق بينهما فيعطون أحدهما حكم الآخر و يغلطون فى كثير من الاحكام وان توهم متوهم أن المحذوف يصير قسما خامسا بعد العبارة والاشارة والدلالة والاقتضاء فيبطل الحصر فى الاربعة المذكورة فهذا وهم باطل لان مرادنا باللفظ الدال على المعنى فى مورد القسمة اللفظ اما حقيقة واما تقديرا وكل ما هو محذوف فهو غير ملفوظ لكنه ثابت لغة فانه فى حكم الملفوظ فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف ثم اللفظ المحذوف دال على معناه باحد هذه الاقسام الاربعة فالدلالة المنقسمة على الاربع دلالة اللفظ على المعنى أما دلالة اللفظ على لفظ آخر فليست من باب دلالة اللفظ على المعنى (فصل اعلم أن بعض الناس يقولون بمفهوم المخالفة وهو أن يثبت الحكم فى المسكوت عنه على خلاف ما ثبت فى المنطوق وشرطه) أى وشرط مفهوم المخالفة عند القائلين به (أن لا يظهر

وقوله لكنه اسم جنس تقديره اذا كان كالملفوظ وهو ليس باسم عام لكنه اسم جنس (**قوله قلنا نعم**) يعنى ان صحة نية الثلاث فى أنت بائن ليست مبنية على عموم المقتضى بل من قبيل ارادة أحد معنيي المشترك أو أحد نوعى الجنس فى باب المقتضى وهو جائز وذلك ان البينونة قد تطلق على الخفيفة وهى القاطعة للحل الثابت للزوج فى الحال وعلى الغليظة وهى القاطعة لحل المحلية بان لا تبقى المرأة محلا للنكاح فى حقه فان كان لفظ البينونة موضوعا لكل من المعنيين وضعا على حدة كان مشتركا بينهما لفظا والا لكان جنسا لهما (**قوله لكن لا يصح فيه**) أى فى المقتضى نية عدد معين فيه أى كائن فى المقتضى وهذا تكرير لما سبق وزيادة توضيح للمقصود بانه لا يصح نية عدد معين فى المقتضى لا على وجه العموم ولا على انه مجاز (**قوله لانه لا يتصور فيهما**) أى فى النوعين الاقل المتيقن يشكل بما قالوا انه اذا لم ينو شيأ تعين الادنى أى الخفيفة لانه المتيقن (**قوله لان الطلاق لا يمكن رفعه أصلا**) وانما يتوهم ذلك فى الرجعى من جهة انه لا يثبت فى الحال حكم الطلاق الذى هو ازالة الملك لكونه معلقا بشرط انقضاء العدة أو جعله بائنا ولا ازالة حل المحلية لتوقفها على انضمام الطلقتين اليه وعدم ثبوت حكم الشئ لعدم ثبوت شرائطه ليس رفعا له (**قوله ومما يتصل**) وجه اتصال المحذوف بالمقتضى ظاهر حتى أن كثيرا من الاصوليين جعلوه من المقتضى وفسروا المقتضى بجعل غير المنطوق منطوقا تصحيحا للمنطوق شرعا أو عقلا أو لغة و بعضهم فرقوا بان المحذوف مفهوم يغير اثباته المنطوق والمقتضى مفهوم لا يغير اثباته المنطوق فالمحذوف يكون بمنزلة المذكور يجرى فيه ما يناسبه من العموم والخصوص وتكون دلالته على معناه عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وفيه بحث لانه ان أريد نوجه الفرق بين المقتضى والمحذوف وجود التغيير وعدمه فلا تغيير فى مثل فانفجرت أى فضرب به فانفجرت وقوله تعالى حكاية فارسلون يوسف أيها الصديق أى أرسلوه فاتاه وقال يا أيها الصديق ومثل هذا كثير فى المحذوف وان أريد أن عدم التغيير لازم فى المقتضى وليس بلازم فى المحذوف لم يتميز المحذوف الذى لا تغيير فيه عن المقتضى (**قوله فصل**) قسم الشافعية المفهوم الى مفهوم الموافقة وهو أن يكون المسكوت عنه أى غير المذكور موافقا للمنطوق أى المذكور فى الحكم اثباتا ونفيا والى مفهوم مخالفة وهو أن يكون المسكوت عنه مخالفا له فيه وشرطوا لمفهوم المخالفة الشرائط التى أوردها المصنف ههنا وقالوا فى آخر ذكر الشرائط أو غير ذلك مما يقتضى تخصيص المنطوق بالذكر فعلم أن شرط مفهوم المخالفة أن لا يظهر لتخصيص المنطوق بالذكر فائدة غير نفى الحكم عن المسكوت عنه فالمصنف حصر الشرائط فى المعدودات وسكت عن تعميمها ليتمكن من الاعتراض على دليلهم فى مفهوم الصفة والشرط بايراد صور توجد فيها الشرائط المعدودة مع عدم نفى الحكم عن المسكوت عنه على ما سنذكره ان شاء الله تعالى (**قوله أن لا يظهر**

أولويته) أي أولوية المسكوت عنه من المنطوق بالحكم الثابت للمنطوق (ولامساواته اياه) أي مساواة المسكوت عنه المنطوق في الحكم الثابت للمنطوق حتى لو ظهر أولوية المسكوت عنه أو مساواته يثبت الحكم في المسكوت عنه بدلالة النص الذي ورد في المنطوق أو بقياسه عليه (ولايخرج) أي المنطوق (مخرج العادة نحو قوله تعالى وربائبكم اللاتي في حجوركم) حرم الربائب على أزواج الامهات ووصفهن بكونهن في حجورهم فلو لم يوجد هذا الوصف لايقال بانتفاء الحرمة لانه انما وصف الربائب بكونهن في حجورهم اخراجا للكلام مخرج العادة فان العادة جرت بكون الربائب في حجورهم فحينئذ لايدل على نفي الحكم عما عداه (ولايكون) أي المنطوق (لسؤال أو حادثة) كما اذا سئل عن وجوب الزكاة في الابل السائمة مثلا فقال بناء على السؤال أو بناء على وقوع الحادثة ان في الابل السائمة زكاة فوصفها بالسوم ههنا لايدل على عدم وجوب الزكاة عند عدم السوم (أو علم (١٤٣) المتكلم) بالجر عطف على قوله لسؤال (بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص) كما اذا علم ان السامع لايعلم بوجوب الزكاة في الابل السائمة فقال بناء على هذا ان في الابل السائمة زكاة لايدل أيضا على عدم الحكم عند عدم السوم فاذ بين شرائط مفهوم المخالفة شرع في أقسامه فقال (منه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي (ان تخصيص الشيء باسمه) سواء كان اسم جنس أو اسم علم (يدل على نفي الحكم عما عداه) أي عما عدا ذلك الشيء (عند البعض لان الانصار فهموا من قوله عليه السلام الماء من الماء) أي الغسل من المني (عدم وجوب الغسل بالاكسال) وهو أن يفتر الذكر قبل الانزال (وعندنا لايدل والايلزم الكفر والكذب في محمد رسول الله وفي زيد موجود ونحوهما) أي ان دل على نفي الحكم عما عداه يلزم الكفر في قوله محمد رسول الله اذ يلزم حينئذ أن لا يكون غير محمد رسول الله وهو كفر ويلزم الكذب في زيد موجود لانه يلزم حينئذ أن لايكون غير زيد موجودا (ولاجماع العلماء على جواز التعليل) فان الاجماع على جواز التعليل والقياس دال على ان تخصيص الشيء باسمه لايدل على نفي الحكم عما عداه لان القياس هو اثبات حكم مثل حكم الاصل في صورة الفرع فعلم انه لادلالة للحكم في الاصل على الحكم المخالف فيما عداه (وانما فهموا ذلك) أي عدم وجوب الغسل بالاكسال (من اللام وهو للاستغراق غير ان الماء يثبت مرة عيانا ومرة دلالة) جواب عن اشكال وهو ان يقال لما قلتم ان اللام للاستغراق كان معناه ان جميع أفراد الغسل في صورة وجود المني فلا يجب الغسل بالتقاء الختانين بلا ماء فاجاب عن هذا بان الغسل لايجب بدون الماء الا ان التقاء الختانين دليل الانزال والانزال أمر خفي فيدور الحكم مع دليل الانزال وهو التقاء الختانين كما تدور الرخصة مع دليل المشقة وهو السفر (ومنه) أي من مفهوم المخالفة هذه المسئلة وهي

أولويته ولامساواته) حتى لو ظهر أحدهما كان الحكم في المسكوت عنه ثابتا بدلالة النص أي مفهوم الموافقة أو بالقياس يحتمل أن يكون هذا على سبيل اللف والنشر أي بدلالة النص في صورة الاولوية وبالقياس في صورة المساواة على ماهو المذكور في أصول ابن الحاجب وغيره أن مفهوم الموافقة تنبيه بالادنى على الاعلى ولذلك كان الحكم في المسكوت عنه أولى ويحتمل أن يكون الثبوت بدلالة النص في صورة الاولوية والمساواة أيضا اذا كانت بحيث لاتتوقف معرفة الحكم في المسكوت عنه على الاجتهاد وبالقياس اذا توقفت بناء على أن دلالة النص لاتتوقف على الاولوية كثبوت الرجم في الزنا بدلالة نص ورد في ماعز في غير ماعز (قوله والايلزم الكفر والكذب في قول من قال محمد رسول الله وزيد موجود) يعني يلزم الامران في كل من القولين لان الاول يدل على أن غير محمد ليس برسول الله وهو كذب وكفر والثاني يدل على ان غير زيد ليس بموجود وهو أيضا كذب وكفر لوجود الباري تعالى والمصنف خصص الكفر بالاول والكذب بالثاني فان قيل انما يلزم ذلك اذا تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ههنا ممنوع لجواز أن يكون المقتضى للتخصيص بالذكر هو قصد الاخبار برسالة محمد عليه السلام ووجود زيد ولا طريق الى ذلك سوى التصريح بالاسم قلنا فحينئذ لايتحقق مفهوم اللقب أصلا لان هذه الفائدة حاصلة في جميع الصور (قوله ولاجماع العلماء) يعني أن القول بمفهوم اللقب يؤدي الى نفي المجمع عليه وهو تعليل النص واثبات حكم المنصوص عليه فيما يشاركه في العلة وذلك لان الفرع ان تناوله اسم الاصل فلا قياس لثبوت الحكم فيه بالنص وان لم يتناوله فقد دل النص بحسب المفهوم على نفي الحكم عنه فلا يجوز اثباته فيه بالقياس اذ لاعبرة بالقياس المخالف للنص وقد يجاب بان موضع القياس لايثبت فيه مفهوم المخالفة اتفاقا لان من شرط القياس المساواة ومن شرط مفهوم المخالفة عدمها على مامر واستدل أيضا بان النص لم يتناول غير المنطوق في ايجاب الحكم مع انه وضع للايجاب فلان لايتناول غيره لنفي الحكم عنه مع انه لم يوضع للنفي أولى وبان مايكون مؤثرا في اثبات شيء لايكون مؤثرا في اثبات ضده ورد كلاهما بانه لم لايجوز ان يتناول النص ثبوت الحكم في محل بالمنطوق ونفيه عن محل آخر بالمفهوم ويدل على اثبات شيء في محل واثبات ضده في غير ذلك المحل وعدم تناول النص لغير المنطوق عين النزاع بل يتناوله نفيا لا اثباتا (قوله وهو) أي اللام للاستغراق بمعنى أن جميع أفراد غسل الجنابة ناشئة من وجود المني بقرينة ورود الحديث في غسل

(ان تخصيص الشئ بالوصف يدل على نفي الحكم عما عداه عند الشافعي رحمه الله تعالى) أو نقول تخصيص الشئ مبتدأ ومنه خبره وقوله يدل خبر مبتدأ محذوف أي وهو الراجع الى تخصيص الشئ وقوله عما عداه أي ما عدا ذلك الوصف والمراد نفي الحكم عن ذلك الشئ بدون ذلك الوصف كقوله تعالى من فتياتكم المؤمنات خص الحل بالفتيات المؤمنات فيلزم عندهم عدم حل نكاح الفتيات أي الاماء غير المؤمنات (للعرف فان في قوله الانسان الطويل لا يطير يتبادر الفهم منه الى ما ذكرنا ولهذا يستقبحه العقلاء) والاستقباح ليس لاجل نسبة عدم الطيران الى الانسان الطويل لانه لو قال الانسان الطويل وغير الطويل لا يطير لا يستقبحه العقلاء فعلم ان الاستقباح لأجل انه يفهم منه ان غير الطويل يطير (ولتكثير الفائدة ولأنه لولم يكن فيه تلك الفائدة لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح) لأنه لولم يدل على نفي الحكم عما عداه لكان الحكم فيما عدا الموصوف ثابتا فتخصيص الحكم بالموصوف يكون ترجيحا من غير مرجح لأن التقدير تقدير عدم المرجحات الاخر كالخروج مخرج العادة الخ (ولان مثل هذا الكلام يدل على علية هذا الوصف نحو في الابل السائمة زكاة فيقتضي العدم عند عدمه وعندنا لا يدل لأن موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) اعلم ان القائلين بمفهوم المخالفة ذكروا في شرائطه ان التخصيص انما يدل على نفي الحكم عما عداه اذا لم يخرج مخرج العادة ولم يكن لسؤال أو حادثة أو علم المتكلم بان السامع يجهل هذا الحكم المخصوص فجعلوا موجبات التخصيص بالحكم منحصرة في هذه الاربعة وفي نفي الحكم عما عداه فاذا لم توجد هذه الاربعة علم ان التخصيص لنفي الحكم عما عداه فاقول ان موجبات التخصيص لا تنحصر في تلك المذكورات (نحو الجسم الطويل العريض العميق متحيز) فان شيأ من هذه الاشياء لا يوجد فيه ومع ذلك لا يراد منه نفي الحكم عما عداه لانه لو كان لنفي الحكم عما عداه يلزم ان الجسم الذي لا يوجد فيه ذلك الوصف لا يكون متحيزا وهذا محال لان الجسم لا يوجد بدون هذه الصفة وانما وصفه تعريفا للجسم واشارة الى ان علة التحيز هذا الوصف (وكالمدح أو الذم) فانه قد يوصف الشئ للمدح أو الذم ولا يراد بالوصف نفي الحكم عما عداه مع ان الامور الاربعة المذكورة غير متحققة وقوله وكالمدح عطف على قوله نحو الجسم أي موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر نحو الجسم الخ ونحو المدح أو الذم فان موجبات التخصيص في هذه الصور اشياء أخر غير ما ذكروا (أو التأكيد نحو امس الدابر لا يعود أو غيره) أي غير التأكيد

غسل الجنابة والاجماع على وجوب الغسل من الحيض والنفاس (**قوله** ومنه تخصيص الشئ بالصفة) أي نقض شيوعه وتقليل اشتراكه وذلك بان يكون الشئ مما يطلق على ماله تلك الصفة وعلى غيره فيتقيد بالوصف ليقتصر على الدلالة على ماله تلك الصفة دون القسم الآخر وهذا قد يعبر عن ذلك بتعليق الحكم باحدى صفتي الذات واستدل على دلالته على نفي الحكم عما لا يوجد فيه ذلك الوصف بوجوه الاول أنه المتبادر الى الفهم عرفا ولهذا يستقبح مثل الانسان الطويل لا يطير وأجاب بان الاستقباح انما هو لعدم فائدة التخصيص في هذا المثال والمثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية وفيه نظر لان مرادهم ان كثيرا من أهل اللغة قد فهموا ذلك على ما نقل عنهم في صور جزئية والغرض من المثال التنبيه على ان كل صورة تخلو عن فائدة أخرى يفهم منه أهل اللسان هذا المعنى فلولا انهم عارفون انه لغة لما فهموه الثاني ان الحمل على اثبات المذكور ونفي غيره أكثر فائدة من اثبات المذكور وحده وتكثر الفائدة مما يرجح المصير اليه لكونه ملائما لغرض العقلاء فان قيل فحينئذ تتوقف دلالته على النفي عن الغير على تكثر الفائدة اذ به تثبت وتكثر الفائدة انما يحصل بدلالته على النفي عن الغير وذلك دور أجيب بان ما يتوقف عليه الدلالة هو تكثر الفائدة عقلا وهو ان يعلم انه لو دل كثرت الفائدة لا تكثر الفائدة عينا وهو حصولها في الواقع والمتوقف على الدلالة هو تكثر الفائدة عينا لا عقلا أي حصولها في الواقع لا تعقل حصولها عند الدلالة وجوابه ظاهر وهو ان الوضع لا يثبت بما فيه من الفائدة بل بالنقل فلم يذكره لظهوره الثالث انه لولم يكن في التخصيص بالوصف الدلالة على نفي الحكم عن الغير لكان ذكر الوصف ترجيحا بلا مرجح لان التقدير عدم الفوائد الاخر واللازم باطل لانه لا يستقيم تخصيص كلام آحاد البلغاء بشئ من غير فائدة مرجحة فكلام الله ورسوله أجدر وليس هذا اثباتا للوضع بما فيه من الفائدة بل بالاستقراء عنهم ان كل ما ظن ان لا فائدة في اللفظ سواه تعين أن يكون مرادا وهذا كذلك فاندرج في القاعدة الكلية الاستقرائية ولا يجري هذا في مفهوم اللقب لان المرجح هناك ظاهر وهو انه لولم يعبر عنه بالاسم لاختل المقصود ولا يقال المرجح هو نيل ثواب الاجتهاد بان يقاس المسكوت عنه على المنطوق لانا نقول محل القياس ليس بمحل لمفهوم المخالفة لما مر الرابع أن تعليق الحكم بالشئ المذكور صفته مشعر بعلية الوصف للحكم فيقتضي عدم الحكم عند عدم ذلك الوصف لانتفاء المعلول بانتفاء العلة (**قوله** وعندنا لا يدل لان موجبات التخصيص لا تنحصر فيما ذكر) فان قيل هذا استدلال على اثبات مذهبه بابطال أدلة الخصم بل بعضها فلا يكون موجها قلت اذا كان مذهب الخصم دعوى ثبوت الشئ والمطلوب منع ذلك ونفيه كفى في المطلوب رد ما ذكره الخصم من الادلة لان الحكم منتف ما لم يقم عليه الدليل وانما سكت عن رد البعض لظهوره على ان ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يصح ان يجعل دليلا على

(نحو ومامن دابة فى الارض فلم يوجد الجزم بان كل الموجبات منفية الا نفى الحكم عماعداه) فقوله تعالى ومامن دابة فى الارض وصف الدابة بكونها فى الارض ولا يراد نفى الحكم بدون ذلك الوصف لان الدابة لا تكون الا فى الارض مع انه لم يوجد شئ من موجبات التخصيص المذكورة وقد ذكر فى المفتاح انه تعالى انما وصفها بكونها فى الارض ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بل المراد كل ما يدب فى الارض فعلم ان موجبات التخصيص وفوائده اشياء كثيرة غير محصورة فلا يحصل الجزم بان كل موجبات التخصيص منتفية الا نفى

الحكم عماعداه وماذكروا من استقباح العقلاء فلانهم لم يجدوا فى هذا المثال لوصف الانسان بالطول فائدة أصلا لكن المثال الواحد لا يفيد الحكم الكلى على انه كثيرا ما يكون فى كتاب الله وكلام الرسول لكلمة واحدة ألف فائدة تعجز عن دركها أفهام العقلاء وقوله لكان ذكره ترجيحا من غير مرجح فى حيز المنع لان المرجح لا ينحصر فيما ذكر (ولان أقصى درجاته) أى الوصف (ان يكون علة وهى لا تدل على ماذكر لان الحكم يثبت بعلل شتى) جواب عن قوله ولان مثل هذا الكلام يدل (ونحن نقول أيضا بعدم الحكم) أى عند عدم الوصف (لكن بناء على عدم العلة) فيكون عدم الحكم عدما أصليا لا حكما شرعيا (لانه علة لعدمه) أى لا بناء على ان عدم الوصف علة لعدم الحكم عند عدم الوصف ومن ثمرات الخلاف انه اذا كان الحكم المذكور حكما عدميا لا يثبت الحكم الثبوتى فيما عدا الوصف عندنا يحصل كقوله عليه السلام ليس فى العلوفة زكاة فانه لا يلزم منه ان الابل اذا لم تكن علوفة كان فيها زكاة عندنا لان الحكم الثبوتى لا يمكن ان يثبت بناء على العدم الاصلى وعنده يثبت فيما عدا الوصف الحكم الثبوتى وأيضا من ثمرات الخلاف صحة التعدية وعدمها كما فى قوله تعالى فتحرير رقبة مؤمنة هل تصح تعدية عدم جواز الكافرة فى كفارة القتل الى كفارة اليمين وقدمر فى فصل المطلق والمقيد (ونظيره قوله تعالى من فتياتكم المؤمنات هذا لا يوجب تحريم نكاح الامة الكتابية عندنا خلافا له

مذهبه لما نبينه ان شاء الله تعالى فان قلت أول شرائط مفهوم المخالفة ان لا يظهر أولوية ولا مساواة على ماصرح به المصنف رحمه الله تعالى أيضا فكيف ادعى انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عماعداه قلت لان ظهور الاولوية أو المساواة وان شرط عدمه فى المفهوم الا انه ليس موجبا للتخصيص على مالا يخفى (قوله نحو ومامن دابة فى الارض ولا طائر يطير بجناحيه) ذكر صاحب الكشاف ان معنى زيادة فى الارض و يطير بجناحيه هو زيادة التعميم والاحاطة كانه قيل ومامن دابة قط فى جميع الارضين السبع ومامن طائر قط فى جو السماء من جميع مايطير بجناحيه الامم أمثالكم محفوظة احوالها غير مهمل امرها وقال صاحب المفتاح ذكر فى الارض مع دابة و يطير بجناحيه مع طائر لبيان ان القصد من لفظ دابة ولفظ طائر انما هو الى الجنسين والى تقريرهما يعنى ان اسم الجنس حامل لمعنى الجنسية والوحدة فاذا شفع بما هو من خواص الجنس دون الفرد دل على ان القصد به انما هو الى الجنس لا الفرد والمعنى الذى حمل عليه المصنف رحمه الله تعالى كلام المفتاح من انه انما ذكر الوصف ليعلم ان المراد ليس دابة مخصوصة بعيد لان ذلك معلوم قطعا بدون الوصف لان النكرة المنفية لا سيما من الاستغراقية قطعية فى العموم والاستغراق لا تحتمل الخصوص أصلا باجماع أهل العربية (قوله فلم يوجد الجزم) تقرير الكلام ان دلالة التخصيص بالوصف على نفى ماعداه مشروطة بالجزم بان لا موجب للتخصيص سوى ذلك والشرط منتف دائما فيلزم انتفاء المشروط دائما اما الاشتراط فظاهر وأما انتفاء الشرط دائما فلان فوائد الوصف غير محصورة ولا مضبوطة خصوصا فى كلام الله تعالى وكلام الرسول عليه الصلاة والسلام فانه يجوز ان يكون لكلمة واحدة منهما فوائد كثيرة يعجز عن ادراكها فهم العقلاء واذا لم تكن محصورة معلومة لم يحصل الجزم بانتفاء الجميع سوى الدلالة على نفى الحكم عماعداه وههنا نظر اما أولا فلان مانقله من انهم حصروا موجبات التخصيص فى الاربعة المذكورة وفى نفى الحكم عماعداه سهو ظاهر لما ذكر فى أصول ابن الحاجب وغيره ان شرطه ان لا يظهر أولوية ولا مساواة ولا يخرج مخرج الاغلب ولا لسؤال ولا لحادثة ولا لتقرير جهالة أو خوف أو غير ذلك مما يقتضى تخصيصه بالذكر ولقد صرحوا بانه انما يحمل على نفى الحكم عماعداه اذا لم يظهر للوصف فائدة أخرى أصلا وأما ثانيا فلان الوصف للكشف أو المدح أو الذم أو التأكيد ليس من التخصيص بالوصف فى شئ لما عرفت فكانه فهم من التخصيص بالوصف ذكر الوصف فى الجملة وانما المراد به الوصف الذى يكون للتخصيص أى نقص الشيوع وتقليل الاشتراك وأما ثالثا فلانه لا نزاع لهم فى ان المفهوم ظنى يعارضه القياس فلا يتوقف على الجزم بانتفاء الموجبات الأخر بل يكفى الظن بذلك وهو حاصل بعدم ظهور شئ من الموجبات بعد التأمل والتفحص (قوله وقوله لكان ذكره ترجيحا) يعنى بما ذكرنا من الدليل يظهر الجواب عن دليلهم الثالث لان انتفاء الفوائد المذكورة لا يوجب انتفاء المرجح لجواز ان يكون مرجح آخر غيرها (قوله ولان أقصى درجاته) فيه نظر لان القائلين بالمفهوم انما يقولون بذلك اذا لم يظهر للحكم علة أخرى بعد التفحص والاستقصاء وحينئذ

مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) فان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ثم أورد مسئلتين يتوهم فيهما انا قائلون بان التخصيص بالوصف يدل على نفي الحكم عماعداه وهما مسئلتا الدعوة والشهادة فقال (ولايلزم علينا أمة ولدت ثلاثة في بطون مختلفة فقال المولى الا كبر مني فانه نفي الاخيرين لان هذا ليس لتخصيصه) هذا دليل على قوله لايلزم والمعنى ان كونه نفيا للاخيرين ليس لاجل ان التخصيص دال على نفي الحكم عماعداه (بل لان السكوت في موضع الحاجة بيان) فانه يحتاج الى البيان أي الى الدعوة لوكان الولد منه فلما سكت عن الدعوة يكون بيانا بانه ليس منه وأيضا انما انتفى نسب الاخيرين لان الدعوة شرط لثبوت نسبهما ولم توجد لالانه نفي نسبهما وانما قال في بطون مختلفة حتى لو ولدت في بطن واحد فان دعوة الواحد دعوة للجميع (لايقال لاحاجة الى البيان فانها صارت بالاول أم ولد فيثبت نسبا الاخيرين بلادعوة لانه انما يكون كذلك ان لو كانت دعوة الاكبر قبل ولادة الاخيرين) أما ههنا فلا فان دعوة الاكبر في مسئلتنا متأخرة عن ولادة الاخيرين فلا يكون الاخيران ولدى أم الولد بل هما ولدا الامة فيحتاج ثبوت نسبهما الى الدعوة (ولايلزم اذا قال الشهود لانعلم له وارثا في أرض كذا انه لاتقبل شهادتهم عندهما فهذا) أي عدم قبول الشهادة عندهما (بناء على ان التخصيص دال على ماقلنا) أي على نفي الحكم عماعداه فيفهم من هذا الكلام ان الشهود يعلمون له وارثا (١٤٥) في غير تلك الارض فبناء على هذا المعنى لاتقبل شهادتهم (لان الشاهد) دليل على قوله ولايلزم (لماذكر مالاحاجة اليه جاء شبهة وبها ترد الشهادة ونحن لاننفي الشبهة فيما نحن فيه) أي في التخصيص بالوصف أي لاننفي كونه شبهة في نفي الحكم عماعداه والشبهة كافية في عدم قبول الشهادة ولاحاجة الى الدلالة (وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى هذا) أي السكوت عن غير الارض المذكورة (سكوت في غير موضع الحاجة لان ذكر المكان غير واجب

يحصل الظن وهو كاف اذ لاقائل بان المفهوم قطعي وبهذا يظهر الجواب عما يقال انه لو ثبت الوصف لثبت اما بالتواتر وهو منتف اتفاقا أو بالآحاد وهو غير مفيد لان المسئلة من الاصول (قوله مع انه يحتمل الخروج مخرج العادة) لان العادة ان لاينكح المؤمن الا المؤمنة ليس على ماينبغي لان معنى الخروج مخرج العادة أن يكون ذكر الوصف بناء على ان العادة جارية باتصاف المذكور بذلك الوصف وان الغالب هو الاتصاف ككون الربائب في حجوركم ولو كانت الفتيات أي الاماء مؤمنات في الغالب والعادة جارية بذلك لصح ماذكره (قوله في بطون مختلفة) بان تكون بين الولدين ستة أشهر فصاعدا (قوله اما ههنا فلا) يعني ان الفراش انما يثبت لها من وقت الدعوة فكان انفصال الولدين الاخيرين قبل ظهور الفراش فيها فيكونان ولدى الامة (قوله في أرض كذا) يحتمل أن يكون صفة وارثا وان يكون ظرفا لغوا متعلقا بلانعلم فيكون مناسبا للتخصيص بالصفة من جهة انه تقييد وهذا كما أوردوا في بحث التخصيص بالصفة قوله تعالى ولاتقتلوا أولادكم خشية املاق (قوله عملا بشرطيته) فان شرط الشئ مايتوقف عليه تحققه ولايكون داخلا في ذلك الشئ ولامؤثرا فيه فبالضرورة ينتفي بانتفائه وهذا دليل ينفرد به الشرط والا فجميع ماذكر في الصفة من المقبول والمزيف جار ههنا وبالجملة دلائل مفهوم الشرط أقوى حتى ذهب اليه بعض من لم يذهب الى مفهوم الصفة (قوله بعين ماذكرنا) أي بناء على عدم علة الحكم لابناء على أن عدم الشرط علة لعدم الحكم (قوله وماذكرنا من ثمرة الخلاف) يعني لو قال ان كانت الابل معلوفة فلا تؤدزكاتها لايجب بذلك الزكاة في السائمة خلافا له وأيضا الحكم المعدوم عند عدم الشرط لايجوز تعديته بالقياس لانه ليس بحكم شرعي وعنده يجوز (قوله لان الشرط) جواب عن الاستدلال المذكور وحاصله انا لانسلم ان الشرط ههنا مايتوقف عليه الشئ بل ماعلق عليه الحكم كالدخول في مثل ان دخلت الدار فانت طالق

وهو ههنا) أي ذكر المكان المذكور (يحتمل الاحتراز عن المجازفة) فانهم ربما كانوا متفحصين عن أحوال تلك الارض فارادوا بنفي علمهم بالوارث في أرض كذا نفي وجوده فيها لانه لوكان موجودا فيها لكانوا عالمين به أما سائر الاراضي فلامعرفة لهم باحوالها فخصوا عدم الوارث بالارض المذكورة دون سائر الاراضي احترازا عن المجازفة (ومنه التعليق بالشرط يوجب العدم عند عدمه عند الشافعي رحمه الله عملا بشرطيته فان الشرط ماينتفي الحكم بانتفائه وعندنا العدم لايثبت به) أي بالتعليق (بل يبقى الحكم على العدم الاصلي) حتى لايكون هذا العدم حكما شرعيا بل عدما أصليا بعين ماذكرنا في التخصيص بالوصف وماذكرنا من ثمرة الخلاف ثمة يظهر ههنا أيضا (لان الشرط يقال لامر خارج يتوقف عليه الشئ ولايترتب كالوضوء وقد يقال للمعلق به وهو مايترتب الحكم عليه ولايتوقف عليه فالشرط بالمعنى الاول يوجب ماذكرتم لابالمعنى الثاني) أي ينتفي المشروط عند انتفاء الشرط بالمعنى الاول كالوضوء شرط لصحة الصلاة فانه ينتفي صحة الصلاة عند انتفاء الوضوء وليس المراد ان انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط بهذا المعنى حكم شرعي بل لاشك ان عدم صحة الصلاة عند عدم الوضوء عدم أصلي لكن مع ذلك يكون عدم الوضوء دالا على عدم صحة الصلاة وأما الشرط بالمعنى الثاني فانه لادلالة لانتفائه على انتفاء المشروط فان المشروط يمكن أن يوجد بدون الشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق فعند انتفاء

الدخول يمكن ان يقع الطلاق بسبب آخر (فقوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا الآية يوجب عدم جواز نكاح الامة عند طول الحرة عنده ويجوز عندنا) قال الله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات علق جواز نكاح الامة بعدم القدرة على نكاح الحرة فان كانت القدرة على نكاح الحرة ثابتة يثبت عدم جواز نكاح الامة عنده فيصير مفهوم هذه الآية مخصصا عنده لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا لما لم يدل على نفي الجواز لا يصلح مخصصا ولا ناسخا لتلك الآية فيثبت الجواز بتلك الآية (وهذا بناء) أي

هذا الخلاف مبنى (على ان الشافعي رحمه الله تعالى اعتبر المشروط بدون الشرط فانه يوجب الحكم على جميع التقادير فالتعليق قيده) (أي الحكم بتقدير معين وأعدمه) أي الحكم (على غيره فيكون له) أي للتعليق (تأثير في العدم) أي عدم الحكم (ونحن نعتبره معه) أي نعتبر المشروط مع الشرط (فان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره فالمشروط بدون الشرط مثل أنت في أنت طالق) أي المشروط وهو قولنا أنت طالق في قولنا أنت طالق ان دخلت الدار اذا أخذ مجردا عن الشرط فهو بمنزلة أنت في أنت طالق لانه ليس بكلام بل مجموع الشرط والجزاء كلام واحد فلا يكون موجبا للحكم على جميع التقادير كما زعم (فعلى هذا) أي على هذا الاصل وهو انه اعتبر المشروط بدون الشرط ونحن اعتبرنا المشروط مع الشرط (المعلق بالشرط نحو ان دخلت الدار فانت طالق انعقد سببا عنده لكن التعليق أخر الحكم الى زمان وجود الشرط) على ما ذكرنا من ان المشروط بدون الشرط موجب للحكم على جميع التقادير والتعليق قيد الحكم بتقدير معين وأعدم الحكم على غيره من التقادير فصار أنت طالق سببا للحكم ويكون تأثير التعليق في تأخير الحكم لا في منع السببية (فابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك) هذا تفريع على ان المعلق بالشرط انعقد سببا عنده فان وجود الملك شرط عند وجود السبب بالاتفاق والمعلق انعقد سببا عند الشافعي رحمه الله تعالى فاذا علق الطلاق أو العتاق بالملك فالملك غير موجود عند وجود السبب فيبطل التعليق (وجوز تعجيل النذر المعلق) فان التعجيل بعد وجود السبب

ولا يلزم من انتفائها انتفاء المعلق عليه وهو ظاهر والمعنيان المذكوران للشرط كلاهما شائع في عرف الشرع والشرط في العرف العام ما يتوقف عليه وجود الشئ وفي اصطلاح المتكلمين ما يتوقف عليه الشئ ولا يكون داخلا في الشئ ولا مؤثرا فيه وفي اصطلاح النحاة ما دخل عليه شئ من الادوات المخصوصة الدالة على سببية الاول ومسببية الثاني ذهنا أو خارجا سواء كان علة للجزاء مثل ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود أو معلولا مثل ان كان النهار موجودا فالشمس طالعة أو غير ذلك مثل ان دخلت الدار فانت طالق ومحل النزاع هو الشرط النحوي وظاهر انه لا يلزم أن يكون موقوفا عليه الا أنه قد يجاب بانه ان اتحد السبب فالحكم ينتفي بانتفائه والا فان ظهر سبب آخر فلا نزاع في عدم المفهوم وان لم يظهر فالاصل عدمه ويحصل الظن بالمفهوم ولا نزاع في عدم القطع (قوله ومن لم يستطع) أي ومن لم يملك زيادة في المال يقدر بها على نكاح الحرة فلينكح مملوكة من الاماء المؤمنات فعنده لا يجوز نكاح الامة عند استطاعة نكاح الحرة ويكون هذا حكما شرعيا ثابتا بطريق المفهوم مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وعندنا هو عدم أصلي لا حكم شرعي فلا يصلح مخصصا لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم على ما هو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى في ان المخصص لا يجب أن يكون موصولا بالعام ولا ناسخا له على ما هو مذهبنا في المتراخي انه نسخ لا تخصيص وذلك لان الناسخ يجب أن يكون حكما شرعيا لا عدما أصليا وقد يقال المراد انه لا يصلح مخصصا أي على تقدير الاتصال ولا ناسخا أي على تقدير عدم الاتصال وفيه نظر لان عدم الاتصال ظاهر لا خفاء فيه فاذا لم يكن مخصصا ولا ناسخا يبقى الجواز لقوله تعالى وأحل لكم ماوراء ذلكم وهذا بخلاف قوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا فان لم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فانه لم يقم دليل على ثبوت هذه الاحكام قبل هذه الشروط فبقيت على العدم الاصلي فان قيل المعلق بالشرط يجب أن يثبت عند ثبوته وهذا فيما ثبت قبل الشرط محال كجواز نكاح الامة قلنا يجب أن يثبت من حيث دلالة اللفظ وهو لا ينافي ثبوته في الخارج قبل ذلك بنص آخر كما في الآيات المتعددة في وجوب الصلاة مثلا فان الوجوب يجب أن يثبت بالامر مع ان اثبات الثابت محال (قوله وهذا بناء) التحقيق في الجملة الشرطية عند أهل العربية ان الحكم هو الجزاء وحده والشرط قيد له بمنزلة الظرف والحال حتى ان الجزاء ان كان خبرا فالشرطية خبرية وان كان انشاء فانشائية وعند أهل النظر ان مجموع الشرط والجزاء كلام واحد دال على ربط شئ بشئ وثبوته على تقدير ثبوته من غير دلالة على الانتفاء عند الانتفاء فكل من الشرط والجزاء جزء من الكلام بمنزلة المبتدأ والخبر فمال الشافعي رحمه الله تعالى الى الاول وجعل التعليق ايجابا للحكم على تقدير وجود الشرط واعداما له على تقدير عدمه فصار كل من الثبوت والانتفاء حكما شرعيا ثابتا باللفظ منطوقا ومفهوما وصار الشرط عنده تخصيصا وقصر العموم التقادير على بعضها ومال أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى الثاني فجعل الكلام موجبا للحكم على تقدير وجود الشرط ساكتا عن المنفي

النفي والاثبات على تقدير عدمه فصار انتفاء الحكم عدما أصليا مبنيا على عدم دليل الثبوت لا حكما شرعيا مستفادا من النظم ولم يكن الشرط تخصيصا اذ لا دلالة على عموم التقادير حتى يقصر على البعض (قوله وكفارة اليمين) أي وجوز تعجيل كفارة اليمين اذا كانت مالية بان يعتق رقبة أو يطعم عشرة مساكين أو يكسوهم قبل أن يحنث بناء على هذا الاصل وهو ان السبب ينعقد قبل وجود الشرط وأثر الشرط انما هو في تأخير الحكم الى زمان وجوده لا في منع السببية فان قيل هذا ليس من التعليق بالشرط في شيء بالمعنى الذي نحن فيه قلنا لما قرر هذا الاصل في نحو أنت طالق ان دخلت الدار حيث كان قوله أنت طالق سببا والدخول شرطا أشار الى انه جار في السبب والشرط مطلقا سواء وجد فيه صورة التعليق وأدوات الشرط أولا فان الحلف عنده سبب للكفارة بدليل اضافتها اليه والحنث شرط لتوقف وجوب أدائها عليه اجماعا ويحتمل أن يقال انه في معنى من حلف فليكفر ان حنث فيصير مما نحن فيه (قوله بناء على هذا الاصل) متعلق بقوله جوز تعجيل الكفارة لا بقوله فان اليمين سبب (قوله وفي البدني لما لم يثبت) أي نفس الوجوب قبل وجود الشرط بناء على ان وجوب الاداء لا يثبت قبل وجود الشرط اجماعا والوجوب في البدني اما عين وجوب الاداء أو هما متلازمان لا انفكاك بينهما فلا يثبت الوجوب حيث لا يثبت وجوب الاداء فتعجيله قبل الشرط يكون تعجيلا قبل الوجوب فلا يصح كما لا تصح الصلاة قبل الوقت بخلاف الزكاة قبل الحول واعلم ان المذكور في أصول الشافعية ان نفس الوجوب قد ينفصل عن وجوب الاداء كما في صلاة النائم والناسي فانها واجبة لوجود السبب وتعلق الخطاب وليست بواجبة الاداء بل يظهر الاثر في حق القضاء وتحقيقه انه يجب عليه في الوقت ان يصلي بعد زوال العذر واما تعلق الوجوب بنفس المال فلا يطابق أصولهم لان الحكم لا يتعلق الا بفعل المكلف بل لا معنى له الا الخطاب المتعلق بفعل المكلف ولهذا صرحوا في نحو حرمت عليكم الميتة وحرمت عليكم أمهاتكم انه من باب الحذف بقرينة دلالة العقل على ان الاحكام انما تتعلق بالافعال دون الاعيان وذهب الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى ومن تابعهما الى ان الحكم يتعلق بالعين كما يتعلق بالفعل ومعنى حرمة العين خروجها من ان تكون محلا للفعل شرعا كما ان حرمة الفعل خروجه من الاعتبار شرعا فلا ضرورة الى اعتبار الحذف أو المجاز وأيضا معنى الحرمة المنع فمعنى حرمة الفعل ان العبد منع عن اكتسابه وتحصيله فالعبد ممنوع والفعل ممنوع عنه وهذا كما يقال لا تشرب هذا الماء وهو بين يديه ومعنى حرمة العين انها منعت عن العبد تصرفا فيها فالعين ممنوعة والعبد ممنوع عنه وذلك كما اذا صب الماء الذي بين يديه فهذا أوكد وأبلغ وذكر في الميزان ان المعتزلة انما أنكروا حرمة الاعيان لئلا يلزمهم نسبة خلق القبيح الى الله تعالى بناء على ان كل محرم قبيح والاقرب ما ذكر في الاسرار ان الحل أو الحرمة اذا كان لمعنى في العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر فيقال حرمت الميتة لان تحريمها لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان حرمتها لاحترام المالك لا لمعنى فيها (قوله وعندنا لا ينعقد) أي المعلق سببا للحكم الا عند وجود الشرط ولهم في بيان ذلك طريقان أحدهما ان المعلق قبل وجود الشرط بمنزلة جزء السبب لما مر من ان أنت طالق قبل الدخول بمنزلة أنت من أنت طالق وجزء السبب لا يكون سببا الثاني ان التعليق مانع للمعلق من الوصول الى المحل والاسباب الشرعية لا تصير أسبابا قبل الوصول الى المحال لانها عبارة عما يكون طريقا الى الشيء ومفضيا اليه فكما لا يكون شطر البيع علة للبيع لعدم التمام كذلك بيع الحر لعدم الوصول الى المحل وأورد على الاول ان الاضافة أيضا ينبغي ان تكون مانعة مثل أنت طالق غدا وأجيب بان التعليق يمين وهي لتحقق البر وفيه اعدام موجب المعلق لا وجوده فلا يكون المعلق مفضيا الى وجود الحكم بخلاف الاضافة فانها لثبوت الحكم بالايجاب في وقته لا لمنع الحكم فيتحقق السبب لوجوده حقيقة من غير مانع اذ الزمان من لوازم الوقوع وأورد على الثاني انه لما لم يصل الى المحل كان

فيجوز التعجيل (وكفارة اليمين اذا كانت مالية) فان الشافعي رحمه الله تعالى جوز تعجيل الكفارة المالية قبل الحنث فان اليمين سبب للكفارة عنده بناء على هذا الاصل فيثبت نفس الوجوب بناء على السبب وانما يثبت وجوب الاداء عند الشرط وهو الحنث (لان المالي يحتمل الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء كما في الثمن بان يثبت المال في الذمة مع انه لا يجب أداؤه بخلاف البدني) ففي الكفارة المالية الفصل بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ثابت كما في الثمن فان نفس الوجوب بالشراء ووجوب الاداء بالمطالبة فاما في البدنية فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي المالي لما ثبت نفس الوجوب بناء على السبب أفاد صحة الاداء وفي البدني لما لم يثبت لم يصح الاداء وأما قوله فلا ينفك أحدهما عن الآخر ففي فصل الامر يأتي ان في العبادة البدنية لا ينفك نفس الوجوب عن وجوب الاداء (وعندنا لا ينعقد سببا الا عند وجود الشرط لان السبب ما يكون طريقا الى الحكم وقبل وجود الشرط ليس كذلك على ما مهدنا من الاصل) وهو انا نعتبر المشروط مع الشرط فلا يكون موجبا للوقوع لما ذكرنا ان الجزاء بمنزلة أنت في قولنا أنت طالق فلا ينعقد سببا

للحكم بل انما يصير سببا عند وجود الشرط (فيختلف الحكم فى المسائل المذكورة على ان اليمين انعقدت للبر

فكيف تكون سببا للكفارة بل سببها الحنث) لما لم ينعقد سببا عندنا اختلف الحكم فى المسائل المذكورة فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان الملك متحقق عند وجود السبب قطعا ولا يجوز تعجيل النذر والكفارة عندنا لان التعجيل قبل السبب لايجوز بالاتفاق والسبب انما يصير سببا عند وجود الشرط فى باب النذر والسبب للكفارة هو الحنث عندنا فان اليمين لم تنعقد سببا للكفارة لانها انعقدت للبر والكفارة انما تجب على تقدير الحنث فلا يكون اليمين سببا للكفارة بل هى شرط لها والحنث سبب (وفرقه بين المالى والبدنى غير صحيح اذ المال غير مقصود فى حقوق الله تعالى) وانما المقصود هو الاداء فيصير كالبدنية (وتبين الفرق) أى على مذهبنا (بين الشرط وبين الاجل وشرط الخيار فان هذين دخلا على الحكم أما الاجل فظاهر) فانه داخل على الثمن لا على البيع (وأما خيار الشرط فلان البيع لايحتمل الخطر وانما يثبت الخيار بخلاف القياس فدخوله على الحكم دون السبب أسهل من دخوله عليهما وأما الطلاق والعتاق فيحتملان الخطر) أى الشرط والبيع لايحتمله لانه يصير بالشرط قمارا فشرط الخيار شرط مع المنافى فان كان داخلا على السبب يكون داخلا على السبب والحكم معا فدخوله على الحكم فقط أسهل من (قوله

ينبغى ان يلغو كما اذا قال للاجنبية أنت طالق وأجيب بانه لما كان مرجو الوصول بوجود الشرط وانحلال التعليق جعل كلاما صحيحا له عرضية ان يصير سببا كشطر البيع حتى لو علق بشرط لا يرجى الوقوف على وجوده لغا مثل أنت طالق ان شاء الله تعالى (قوله فيجوز تعليق الطلاق والعتاق بالملك) يشكل بما روى عن عبد الله بن عمرو بن العاص رضى الله تعالى عنه انه خطب امرأة فابوا ان يزوجوها الا بزيادة صداق فقال ان تزوجتها فهى طالق ثلاثا فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لا طلاق قبل النكاح فان الحديث مفسر لا يقبل التأويل فلا بد من أن يبين نسخه أو عدم صحته (قوله والسبب للكفارة هو الحنث عندنا) لوجهين الأول أن اليمين انعقدت للبر ووضعت للافضاء اليه والكفارة انما تجب على تقدير عدم البر فلا يكون اليمين مفضيا اليها لامتناع افضاء الشئ الى ما لا يتحقق الا عند عدم ذلك الشئ والثانى ان السبب يجب تقرره عند وجود المسبب واليمين لايبقى عند وجود الكفارة لانها انما تكون بعد الحنث الذى هو نقض لليمين بل السبب هو الحنث لكونه مفضيا الى الكفارة من حيث انه جناية وهتك لكنها لا توجد بدون اليمين فيكون شرطا ولقائل أن يقول على الاول لم لايجوز ان يفضى اليمين الى الكفارة بطريق الانقلاب والخلفية عن البر كالصوم والاحرام فانهما يمنعان عن ارتكاب محظوريهما وبعد الارتكاب يصيران سببين لوجوب الكفارة بطريق الانقلاب وعلى الثانى لم لايجوز أن يبقى الخلف أعنى الكفارة بعد انقطاع العلة كالمهر يبقى بعد انقطاع النكاح بالطلاق وذلك لان العلة علة لايجاب الاصل لا للبقاء والخلف يخلفه فى البقاء وفى كون سبب الكفارة هو الاحرام أو الصوم نظر بل السبب هو الجناية عليهما (قوله وفرقه) أى فرق الشافعى رحمه الله تعالى بين الحقوق المالية والبدنية بانه ينفصل فى المالية الوجوب عن وجوب الاداء فينعقد السبب وان لم يجب الاداء بخلاف البدنية باطل لان الحق الواجب لله تعالى على العباد هو العبادة وهو فعل يباشره العبد بخلاف هوى نفسه ابتغاء لمرضاة الله تعالى فالمال لا يكون مقصودا فى ذلك بل آلة يتأدى بها الواجب بمنزلة منافع البدن فتصير الحقوق المالية كالبدنية فى أن المقصود بالوجوب هو الاداء وان تعليق وجوب الاداء بالشرط يمنع تمام السببية فيهما جميعا وانما جازت النيابة فى المالية لحصول المقصود وهو المشقة ومخالفة هوى النفس بخلافه فى البدنية وسيجئ فى باب الامر ان الوجوب ينفصل عن وجوب الاداء فى البدنية وانما قال فى حقوق الله تعالى لان المال هو المقصود فى حقوق العباد اذ به ينتفع الانسان ويندفع الخسران (قوله وتبين الفرق) لما جعل الشافعى رحمه الله تعالى التعليق بالشرط بمنزلة التأجيل وشرط الخيار فى أنه لا يمنع السبب عن الانعقاد وانما يؤخر الحكم فقط أشار الى الفرق بان التأجيل انما دخل على الثمن فيفيد تأخير لزوم المطالبة ولا معنى لمنعه السبب عن الانعقاد والملك عن الثبوت اذ لا جهة لتأثير الشئ فيما لم يدخل فيه وشرط الخيار دخل فى الحكم فقط لانه ثبت على خلاف القياس لضرورة دفع الغبن والضرورة تندفع بدخوله فى مجرد الحكم بان ينعقد السبب ويتأخر الحكم لحصول المقصود بذلك حيث يمكن لصاحب الخيار فسخ البيع بدون رضا صاحبه ولا يجوز ذلك فى السبب لان دخوله على السبب دخول على الحكم وتأخير له ضرورة أنه تابع للمسبب ثابت به وأما الطلاق والعتاق فهما من الاسقاطات دون الاثباتات فيحتملان الشرط فيعمل بالاصل وهو أن يدخل التعليق على السبب لئلا يلزم تأخير الحكم عن سببه وأن يحمل الشئ على كماله وكمال التعليق ان يدخل على السبب اذ لا ضرورة هنا فى الاقتصار على مجرد الحكم وحمل التعليق على الناقص منه بخلاف البيع فانه لايحتمل الخطر أى الشرط لكونه من الاثباتات فيصير بالشرط قمارا وهو حرام محض ولقائل أن يقول الاعتاق أيضا من الاثباتات دون الاسقاطات على ما سبق من انه اثبات القوة الحكمية لا أنه ازالة الرق

(قوله الباب الثانى) أى الثانى من البابين اللذين أورد فيهما أبحاث الكتاب فى المباحث المتعلقة بافادة اللفظ للحكم الشرعى من الوجوب والحرمة وغيرهما وذلك مباحث الامر والنهى (قوله اللفظ المفيد له) الظاهر ان الضمير للحكم الشرعى الا أن الخبر والانشاء من أقسام اللفظ المفيد لمطلق الحكم قيد اللفظ بالمفيد ليخرج المفرد عن مورد القسمة فلا ينتقض حد الانشاء به ضرورة انه لفظ لا يحتمل الصدق والكذب وقيد الاحتمال بكونه بالنظر الى نفس اللفظ المفيد للحكم لانه بالنظر الى العوارض قد لا يحتمل الكذب كخبر الشارع ولم يتعرض لما لا يحتمل الصدق باعتبار العارض كقول القائل السماء تحتنا لان الكلام فى اللفظ المفيد للحكم الشرعى وهذا غير متصور فيه فعلى هذا لا حاجة الى أن يقال المراد احتمال أحدهما ومعنى احتماله لهما امكان اتصافه بهما فان كلا منهما كما يوصف به القائل يوصف به القول لا يقال الصدق مطابقة نسبة الخبر للواقع والكذب عدمها فتعريف الخبر بهما دور لانا نقول هذا تقسيم باعتبار اللازم المشهور لا تعريف ولو سلم فماهية الخبر والانشاء واضحة عند العقل والمقصود تفسير لفظ الخبر وتعريف الخبر من حيث انه مدلول لفظ الخبر لا من حيث الماهية والمأخوذ فى تعريف الصدق والكذب نفس ماهية الخبر لا من حيث انها مدلول هذا اللفظ فلا دور (قوله واخبار الشارع) لما كان مدلول الخبر هو الحكم بثبوت مفهوم لمفهوم أو نفيه عنه فالمحكوم به فى خبر الشارع ان كان هو الحكم الشرعى مثل كتب عليكم الصيام وأحل الله البيع وحرم الربا فلا يخفى أنه يفيد ثبوت الحكم الشرعى من غير أن يجعل مجازا عن الانشاء وان لم يكن كذلك فوجه افادته للحكم الشرعى ان يجعل الاثبات مجازا عن الامر والنفى مجازا عن النهى فيفيد الحكم الشرعى بابلغ وجه لانه اذا حكم بثبوت الشئ أو نفيه فان لم يتحقق ذلك لزم كذب الشارع وهو محال بخلاف الامر فانه لا يلزم من عدم الاتيان بالمأمور به كذب الشارع فان قلت هذا انما يتصور اذا كان الخبر على حقيقته وأما اذا جعل مجازا عن الامر فمن أين يتصور الكذب على تقدير عدم الاتيان بالفعل قلت نظرا الى ظاهر صورة الخبر فان قلت ففى مثل والولدات يرضعن الخبر الذى هو مجاز عن الامر هو مجموع المبتدأ والخبر أم خبر المبتدأ وحده قلت ميل صاحب الكشاف الى الثانى وان المعنى والوالدات ليرضعن وبعضهم يميلون الى الاول زعما منهم ان خبر المبتدأ لا يكون جملة انشائية وقد بينا ذلك فى شرح التلخيص (قوله وأما الانشاء) فهو اما طلبى أو غير طلبى ولكل منهما أقسام كثيرة والمعتبر منهما فى بحث افادة الحكم الشرعى هو الامر والنهى اذ بهما يثبت أكثر الاحكام وعليهما مدار الاسلام ولهذا اصدر بعض كتب الاصول بباب الامر النهى قال الامام السرخسى أحق ما يبتدأ به فى البيان الامر والنهى لان معظم الابتلاء بهما وبمعرفتهما يتم معرفة الاحكام ويتميز الحلال والحرام وانما قال ههنا لان المعتبر فى علم المعانى هو الاستفهام لكثرة مباحثه (قوله فالامر قول القائل استعلاء) أى على سبيل طلب العلو وعد نفسه عاليا افعل واحترز بقيد الاستعلاء عن الدعاء والالتماس مما هو بطريق الخضوع أو التساوى ولم يشترط العلو ليدخل فيه قول الادنى للاعلى افعل على سبيل الاستعلاء ولهذا ينسب الى سوء الادب وعلى هذا يكون قول فرعون لقومه ماذا تأمرون مجازا أى تشيرون والمراد بقوله افعل ما يكون مشتقا من مصدره على طريقة اشتقاق افعل من الفعل ثم لا نزاع فى أن الامر يطلق على نفس صيغة افعل صادرة عن القائل على سبيل الاستعلاء وعلى التكلم بالصيغة وطلب الفعل على طريق الاستعلاء ولهذا قال ابن الحاجب الامر اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واحترز بقوله غير كف عن النهى ويرد عليه نحو اكفف اللهم الا أن يراد غير كف عن الفعل الذى اشتقت منه صيغة الاقتضاء وباعتبار الثانى وهو كون الامر بمعنى المصدر يشتق منه الفعل وغيره مثل أمر يأمر والآمر والمأمور وغير ذلك وكذا القول يطلق بمعنى المقول وبمعنى المصدر فالتعريف المذكور يمكن تطبيقه على الاعتبارين لكن الاول أنسب لانه جعل الامر والنهى من أقسام الانشاء والانشاء قسما من اللفظ المفيد لكن يرد عليه انه ان أريد

دخوله عليهما فاما الطلاق والعتاق فيحتملان الشرط والاصل أن يدخل التعليق فى السبب كيلا يتخلف الحكم عن السبب ولا مانع من دخوله على السبب فيدخل عليه بخلاف البيع (الباب الثانى فى افادته الحكم الشرعى) أى فى افادة اللفظ الحكم الشرعى كالوجوب والحرمة ونحوهما (اللفظ المفيد له اما خبر) ان احتمل الصدق والكذب (من حيث هو) أى مع قطع النظر عن العوارض ككونه خبر مخبر صادق (أو انشاء) ان لم يحتمل (واخبار الشارع) كقوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن (آكد) أى من الانشاء (لانه أدل على الوجود) اعلم أن اخبار الشارع يراد به الامر مجازا وانما عدل عن الامر الى الاخبار لان المخبر به ان لم يوجد فى الاخبار يلزم كذب الشارع والمأمور به ان لم يوجد فى الامر لا يلزم ذلك فاذا أريد المبالغة فى وجود المأمور به عدل الى لفظ الاخبار مجازا (وأما الانشاء فالمعتبر من أقسامه ههنا الامر والنهى فالامر قول القائل استعلاء افعل والنهى قوله استعلاء

لاتفعل والامر حقيقة فى هذا القول اتفاقا مجاز عن الفعل عند الجهور وعند البعض حقيقة فمايدل على انه) أى على ان الامر (للايجاب يدل على ايجاب فعل الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم لان فعله أمر حقيقة وكل أمر للايجاب احتجوا على الاصل) وهو ان الامر حقيقة فى الفعل (بقوله تعالى وماأمر فرعون برشيد) أى فعله (وعلى الفرع) وهو أن فعله عليه السلام للايجاب (بقوله عليه السلام صلوا كمارأيتمونى أصلى قلناليس حقيقة فى الفعل لان الاشتراك خلاف الاصل ولانه اذافعل ولم يقل افعل يصح نفيه) أى نفى الامر أى يصح لغة وعرفا أن يقال انه لم يأمر ومن هذا الدليل ظهران الامر الذى هو مصدر ليس حقيقة فى الفعل الذى هو مصدر لكن لم يثبت بهذا الدليل ان الامر الذى هو اسم ليس بمعنى الشأن (وتسميته أمرا مجازاذ الفعل يجب به) قوله اذ الفعل الخ بيان لعلاقة المجاز بين الامر والفعل

اصطلاح العربية فالتعريف غيرجامع لان صيغة افعل عندهم أمر سواء كان على طريق الاستعلاءأوغيره وان أريداصطلاح الاصول فغيرمانع لان صيغة افعل على سبيل الاستعلاء قديكون للتهديدوالتعجيزونحو ذلك وليست بامر لايقال المرادصيغة افعل مرادابهامايتبادرمنهاعند الاطلاق لانا نقول فحينئذ يكون قيد الاستعلاء مستدركا وهوظاهر فان قيل ويردعلى عكس التعريف قول الادنى للاعلى افعل تبليغا أوحكاية عن الآمر المستعلى فانه أمر وليس على طريق الاستعلاء من القائل قلنامثله لايعد فى العرف مقول هذا القائل الادنى بل مقول المبلغ عنه وفيه استعلاء من جهته (قوله والامر حقيقة) أعادصريح اللفظ دون الكناية لانه ارادالاسم دون المسمى كمايقال الاسد حقيقة فى السبع مجاز فى غيره يعنى ان ا م ر حقيقة فى صيغة افعل استعلاء بالاتفاق ويطلق على الفعل مجازا عند الجهور وحقيقة عند البعض حتى يكون مشتركا فقدذهب أبوالحسين البصرى الى ان لفظ الامر مشترك بين القول المخصوص والشئ والفعل والصفة والشأن لتبادر الذهن عند اطلاقه الى هذه الامور ورد بالمنع بل يتبادر الى القول المخصوص وقيل هو حقيقة للقدر المشترك بين الفعل والقول أعنى مفهوم أحدهما دفعا للمجاز والاشتراك وهو قول حادث مخالف للاجماع فلم يلتفت اليه واذا كان الامر حقيقة فى الفعل أيضا فالادلة الدالة على كون الامر لايجاب تدل على ان فعل النبى صلى الله عليه وسلم أيضا يدل على الايجاب ضرورة انه أمر وكل أمر للايجاب ولايخفى انه انمايستقيم عند من يقول بعموم المشترك ليكون قولنا كل أمر شاملا للقول والفعل فالقول بكون فعله عليه السلام للايجاب فرع على كونه أمرا فالحاصل انه اذا نقل عن النبى صلى الله عليه وسلم فعل فان كان سهوا أوطبعا أوخاصا به فلاايجاب اجماعا وان كان بيانا لمجمل الكتاب يجب اتباعه اجماعا وان كان غير ذلك فهل يجوزان يقول حقيقة أمر النبى صلى الله عليه وسلم بكذا وهل يجب علينا اتباعه أم لا فقال البعض نعم وقال الاكثرون لا وهو المختار وللمخالفين مقامان أحدهما الاصل وهوان الفعل أمر والثانى متفرع عليه وهوان فعل النبى صلى الله عليه وسلم للايجاب فاحتجوا على الاصل بقوله تعالى وماأمر فرعون برشيد أى فعله لانه الموصوف بالرشد وكذا قوله تعالى وأمرهم شورى بينهم فتنازعتم فى الامر أتعجبين من أمر الله وأمثال ذلك واحتجوا على الفرع بقوله عليه السلام صلوا كمارأيتمونى أصلى قاله حين شغل عن أربع صلوات يوم الخندق فقضاهامرتبة فثبت بهذا النص ان فعله واجب الاتباع وهو معنى كونه للايجاب كماثبت بقوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول ان قوله موجب فان قلت أى حاجة الى الاحتجاج على الفرع بعداثبات الاصل قلت فيه تنبيه على انه مع ابتنائه على الاصل وثبوته بادلته ثابت بدليل مستقل (قوله قلنا) لما احتج الخصم على كل من الاصل والفرع على حدة احتج المصنف على بطلان كل منهما مع اشارة الى الجواب عن احتجاجه والاحتجاج على بطلان الاصل من وجهين الاول ان الامر حقيقة فى القول المخصوص بمعنى انه موضوع له بخصوصه اتفاقا فلوكان حقيقة فى الفعل أيضا يلزم الاشتراك وهو خلاف الاصل لاخلاله بالتفاهم فلايرتكب الابدليل والمجاز وان كان خلاف الاصل الا انه راجح على الاشتراك لكونه أكثر وانماقيدنا بقولنا انه موضوع له بخصوصه لان مجرد كون اللفظ حقيقة فى أمرين مختلفين لايوجب الاشتراك لجواز أن يكون موضوعا للقدر المشترك بينهما كالحيوان فانه حقيقة فى الانسان والفرس وليس بمشترك بل هو متواطئ الثانى ان الامر لوكان حقيقة فى الفعل لماصح نفيه عنه لان امتناع النفى من لوازم الحقيقة واللازم باطل للقطع بان من فعل فعلا ولم يصدر عنه صيغة افعل يصح عرفا ولغة ان يقال انه لم يأمر والدليل الاول أعم لان الثانى انمايدل على ان الامر الذى هو مصدر لايطلق حقيقة على الفعل بالفتح أعنى مصدر فعل حتى يشتق منه أمر بمعنى فعل و يأمر بمعنى يفعل ولايدل على ان الامر الذى هو اسم مصدر لايطلق حقيقة على الفعل بالكسر وهو اسم بمعنى الشان ذكره فى

الصحاح

الصحاح وفي هذا الكلام اشارة الى ماسبق من ان الامر يطلق حقيقة على نفس صيغة افعل استعلاء وعلى اقتضاء الفعل بطريق الاستعلاء والاول اسم والثاني مصدر بمنزلة القول والخبر والخلاف في أن الاول هل يطلق حقيقة على الحاصل من المصدر أعنى الشأن والثاني هل يطلق على الفعل الذي هو مصدر فعل يفعل ثم أجاب عن احتجاج الخصم بان تسمية الفعل أمرا كما في قوله تعالى وما أمر فرعون برشيد وغيره من الآيات من قبيل المجاز باعتبار اطلاق اسم السبب على المسبب بناء على ان الفعل يجب بالامر و يثبت به فيكون من آثاره وقد يقال شبه الداعي الى الفعل بالامر فسمي الفعل أمرا تسمية للمفعول بالمصدر كتسمية المشؤن أي المقصود بالشأن الذي هو مصدر شأنت أي قصدت وذكر الامام في المحصول ان الاظهر ان المراد من لفظ الامر في الآية هو القول لما تقدم من قوله فاتبعوا امر فرعون أي اطاعوه فيما أمرهم به وما أمر فرعون برشيد فوصفه بالرشد مجاز من باب وصف الشئ بوصف صاحبه (قوله سلمنا) لما كان الاصل وهو كون الامر حقيقة في الفعل بحثا لغويا يمكن اثباته بالنقل عن ائمة اللغة أو الشيوع في الاستعمال سلمه واشتغل بما هو من مباحث الاصول وهو كون الفعل موجبا أو غير موجب فابطل التفريع أولا والفرع ثانيا والدليل ثالثا أما الاول فلان الدلائل المذكورة على كون الامر للايجاب انما تدل على ان الامر بمعنى القول المخصوص للايجاب ولا تدل على ان الامر بمعنى فعل النبي صلى الله عليه وسلم للايجاب على ماسيأتي بيانه واستدل المصنف على ان الفعل غير مراد بان القول مراد اجماعا فلا يراد الفعل لان المشترك لا عموم له ولما كان من مذهب الخصم عموم المشترك أعرض عن الاستدلال الى المنع لان الخصم هو الذي يستدل على كون الامر للايجاب قولا كان أو فعلا فيكفينا ان نقول لا نسلم ان الامر بمعنى الفعل مراد من الادلة الدالة على كون الامر للوجوب أما في غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فظاهر على ماستعرفه وأما في هذه الآية فلتوقفه على عموم المشترك وهو ممنوع وأما الثاني وهو ابطال كون الفعل موجبا فلان تعدد الدال مع اتحاد المدلول خلاف الاصل لحصول المقصود بواحد اتفاقا وههنا اللفظ موضوع للايجاب اتفاقا فالقول بكون الفعل أيضا للايجاب مصير الى ما هو خلاف الاصل فلا يرتكب الا بدليل كما في تعدد المدلول مع اتحاد الدال أعني الاشتراك واطلاق الترادف على توافق القول والفعل في الدلالة على الايجاب خلاف الاصطلاح لانه انما يطلق على توافق اللفظين لكن المقصود واضح وقد يقال ان الموضوع للمعاني انما هي العبارات لا غير وهي وافية بالمقاصد بل زائدة عليها فيكون الدال على الايجاب هو القول لا الفعل وأيضا المقصود بالامر من أعظم المقاصد لكونه مبنى الاحكام ومناط الثواب والعقاب فيجب ان يختص بالصيغة ولا يحصل بغيرها كمقاصد الماضي والحال والاستقبال لا تحصل الا بصيغها وكلاهما ضعيف لان انحصار الموضوع في اللفظ ووفاءه بالمقاصد في حيز المنع وعلى تقدير التسليم لا ينافي كون الفعل للايجاب لان القائلين به لا يدعون كونه موضوعا لذلك بل يدعون أنه يجب علينا اتباع النبي صلى الله عليه وسلم في أفعاله التي ليست بسهو ولا طبع ولا مختصة به للدلائل الدالة على ذلك وعظم المقصود لا يقتضي اتحاد الدال عليه بل تعدده لشدة الاهتمام به وكثرة الاحتياج اليه ولهذا كثرت الالفاظ المترادفة فيما لهم به اهتمام وأما الثالث وهو ابطال احتجاجهم على الفرع فلان كون فعله موجبا مستفاد من قوله عليه السلام صلوا كما رأيتموني أصلي وهو صيغة الامر لا من نفس الفعل والا لما احتيج الى هذا الامر بعد قوله تعالى وأطيعوا الله وأطيعوا الرسول وفي عبارة المصنف تسامح لان القول بان كون الفعل موجبا مستفاد من هذا الحديث هو عين دعوى الخصم والاقرب ان يقال وجوب الاتباع في الصلاة ثبت بهذا الحديث لا بالفعل فالموجب هو القول لا غير ثم عارض تمسكهم بالسنة بما روى أبو سعيد الخدري بينما رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصلي باصحابه اذ خلع نعليه فوضعهما على يساره فلما رأى ذلك القوم ألقوا نعالهم فلما قضى صلاته قال ما حملكم

سلمنا أنه حقيقة فيه) أي في الفعل (لكن الدلائل تدل على ان القول للايجاب لا الفعل) أي الدلائل التي تدل على ان الأمر للايجاب تدل على ان الأمر القولي للايجاب لا الفعل فان تلك الدلائل غير قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره يراد بها الامر القولي ولا يمكن حملها على الفعلي وسيأتي وأما قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره فالضمير في أمره ان كان راجعا الى الله تعالى لا يمكن حمله على الفعل وان كان راجعا الى الرسول فالقول مراد اجماعا فلا يحمل على الفعل لان المشترك لا يراد به أكثر من معنى واحد على انا لا نحتاج الى اقامة الدليل على أن الفعل غير مراد بل هو محتاج الى اقامة الدليل على ان المراد الفعل ونحن في صدد المنع فصح ماقلنا ان الدلائل الدالة على ان الامر للايجاب لا تدل على ان الفعل للايجاب (واللفظ كاف) أي الامر القولي كاف (للمقصود وهو الايجاب والترادف خلاف الاصل وايجاب فعله عليه السلام استفيد من قوله عليه السلام صلوا على أنه انكر على الاصحاب صوم الوصال وخلع النعال مع أنه فعل

وموجبه التوقف عند ابن سريج حتى يتبين المراد لانه يستعمل في معان مختلفة وهي ستة عشر) ١ الايجاب كقوله تعالى أقيموا الصلاة
٢ الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ٣ التأديب كقوله عليه السلام كل مما يليك ٤ الارشاد كقوله تعالى وأشهدوا اذا
تبايعتم ٥ الاباحة نحو كلوا ٦ التهديد نحو اعملوا ما شئتم ٧ لامتنان نحو كلوا مما رزقكم الله ٨ الاكرام نحو ادخلوها بسلام آمنين ٩ التعجيز نحو فأتوا بسورة ١٠ التسخير نحو كونوا قردة ١١ الاهانة نحو ذق انك أنت العزيز الكريم ١٢ التسوية نحو اصبروا أو لا تصبروا ١٣ الدعاء نحو اللهم اغفر لي ١٤ التمني نحو ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي ١٥ الاحتقار نحو ألقوا ما أنتم ملقون ١٦ التكوين نحو كن فيكون (قلنا لو وجب التوقف هنا لوجب في النهي لاستعماله في معان) وهي التحريم كقوله تعالى لا تأكلوا الربا والكراهة كالنهي عن الصلاة في الارض المغصوبة والتنزيه نحو ولا تمنن تستكثر والتحقير نحو ولا تمدن عينيك و بيان العاقبة نحو ولا تعتدوا والارشاد نحو لا تسألوا عن أشياء والشفقة نحو النهي عن اتخاذ الدواب كراسي والمشي في نعل واحد (ولأن النهي أمر بالانتهاء) عطف على قوله لاستعماله في معان (فلا يبقى الفرق بين قولك افعل ولا تفعل) لانه يصير موجبهما التوقف والفرق بين طلب الفعل وطلب الترك ثابت بديهة (وهذا الاحتمال يبطل الحقائق) اعتباره
يمكن أن يراد بها حقائق الاشياء فانه لو اعتبر مثل هذه الاحتمالات يجوز أن لا يكون زيد زيدا بل عدم الشخص الاول وخلق مكانه شخص آخر

على القائكم نعالكم قالوا رأيناك ألقيت نعليك فقال عليه السلام ان جبريل عليه السلام أتاني فأخبرني ان فيهما قذرا اذا جاء أحدكم المسجد فلينظر فان رأى في نعليه قذرا فليمسحه وليصل فيهما وبما روى انه عليه السلام واصل فواصل أصحابه فأنكر عليهم ونهاهم عن ذلك وقال أيكم مثلي يطعمني ربي و يسقيني فلو كان الفعل موجبا لما انكر عليهم ونعم ما قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى انهم لم يتبعوه في جميع أفعاله فكيف صار اتباعهم في البعض دليلا ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا (قوله وموجبه) لما فرغ من بيان ماهو المدلول الحقيقي للفظ الامر شرع في بيان ماهو المدلول الحقيقي لمسماه أعني لصيغة افعل وقد اختلفوا في ذلك فذهب ابن سريج من أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الى ان موجب الامر أي الاثر الثابت به التوقف لانه يستعمل في معان كثيرة بعضها حقيقة اتفاقا و بعضها مجاز اتفاقا فعند الاطلاق يكون محتملا لمعان كثيرة والاحتمال يوجب التوقف الى أن يتبين المراد فالتوقف عنده في تعيين المراد عند الاستعمال لا في تعيين الموضوع له لأنه عنده موضوع بالاشتراك اللفظي للوجوب والندب والاباحة والتهديد وذهب الغزالي وجماعة من المحققين الى التوقف في تعيين الموضوع له انه الوجوب فقط أو الندب فقط أو مشترك بينهما لفظا (قوله التأديب) هو قريب من الندب الا أن الندب لثواب الآخرة والتأديب لتهذيب الاخلاق واصلاح العادات وكذا الارشاد قريب منه الا انه يتعلق بالمصالح الدنيوية والتهديد هو التخويف ويقرب منه الانذار مثل قوله تعالى قل تمتع بكفرك قليلا فانه ابلاغ مع تخويف وقوله كلوا للامتنان على العباد بقرينة قوله مما رزقكم الله وقوله ادخلوها أي الجنة للاكرام بقرينة قوله بسلام آمنين وقوله انجلي أي انكشفي جعله للتمني لانه استطال تلك الليلة حتى كأن انجلاءها بالصبح من قبيل المحالات التي لا رجاء في حصولها وقوله القوا احتقار لسحر السحرة في مقابلة المعجزة الباهرة بدلالة الحال والتكوين هو الايجاد (قوله قلنا) ابطال دليل التوقف بانه منقوض بالنهي فانه أيضا يستعمل لمعان مع ان موجبه ليس التوقف للعلم الضروري بانه ليس موجب افعل ولا تفعل واحدا ثم عارضه بانه لو كان موجب الامر هو التوقف لكان موجب النهي أيضا التوقف لانه أمر بالانتهاء وكف النفس عن الفعل * ثم أبطل المقدمة القائلة بان الاحتمال يوجب التوقف بوجهين الاول انه يستلزم بطلان حقائق الاشياء لاحتمال تبدلها في الساعات أو بطلان حقائق الالفاظ بان لا يتحقق حملها على معانيها لاحتمال نسخ أو خصوص أو مجاز أو اشتراك الثاني ان الاحتمال انما ينافي القطع باحد المعاني لا الظهور فيه ونحن لا ندعي ان الامر محكم في أحد المعاني بحيث لا يحتمل غيره أصلا بل ندعي انه ظاهر في الوجوب مثلا ويحتمل الغير وعند ظهور البعض لا وجه للتوقف بل يحمل عليه حتى يوجد صارف عنه وههنا نظر أما أولا فلان الواقفين في الامر واقفون في النهي وثبوت الفرق بين طلب الفعل وطلب الترك لا ينافي ذلك لان التوقف في الأمر توقف في أن المراد هو طلب الفعل جازما وهو الوجوب أو راجحا وهو الندب أو غير ذلك مع القطع بانه ليس لطلب الترك والتوقف في النهي توقف في ان المراد هو طلب الترك جازما وهو التحريم أو راجحا وهو الكراهة مع القطع بانه ليس لطلب الفعل فالتوقف في كل منهما توقف فيما يحتمله فمن أين يلزم التساوي وعدم الفرق بين افعل ولا تفعل وأما ثانيا فلان الاحتمال في الامر والنهي احتمال ناشئ عن الدليل على تعدد المعاني وهو الوضع أو الشيوع وكثرة الاستعمال فاين هذا من احتمال تبدل الاشخاص أو احتمال الالفاظ لغير معانيها الحقيقية عند الاطلاق (قوله و بيان العاقبة نحو ولا تعتدوا) هكذا وقع في أكثر النسخ وفي بعضها لا تعتذروا والحق انه سقط ههنا شئ من قلم الكاتب والصواب ان يكتب هكذا و بيان العاقبة نحو ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون واليأس نحو لا تعتذروا (قوله وهذا الاحتمال) أي

وهوعين مذهب السوفسطائية النافين حقائق الاشياء ويمكن ان يراد حقائق الالفاظ اذ مامن لفظ الاوله احتمال قريب أو بعيد من نسخ أوخصوص أو اشتراك أو مجاز فان اعتبرت هذه الاحتمالات مع عدم القرينة تبطل دلالات الالفاظ على المعانى الموضوع لها (وأيضالم ندع انه محكم وعند العامة موجبه واحد اذ الاشتراك خلاف الاصل وهو الاباحة عند بعضهم اذ هى الادنى و الندب عند بعضهم اذ لا بدمن ترجيح جانب الوجود وأدناه الندب والوجوب عند أكثرهم لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب اليم) يفهم من هذا الكلام خوف اصابة الفتنة أو العذاب بمخالفة الامر اذ لولا ذلك الخوف لقبح التحذير فيكون المأمور به واجبا اذ ليس على ترك غير الواجب خوف الفتنة أو العذاب (وأن يكون لهم الخيرة من أمرهم) قال الله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم القضاء والله أعلم بمعنى الحكم وأمرا مصدر من غير لفظه أو حال أو تمييز ولا يمكن أن يكون المراد من القضاء ماهو المراد من قوله تعالى فقضاهن سبع سموات لان عطف الرسول على الله تعالى يمنع ذلك ولا يراد القضاء الذى يذكر فى جنب القدر بعين ذلك فتعين أن المراد الحكم والمراد من الامر القول لا الفعل لانه ان أريد الفعل فاما أن يراد فعل القاضى اوالمقضى عليه والاول لا يليق لان الله تعالى اذا فعل فعلا فلا معنى لنفى الخيرة وان أريد فعل المقضى عليه فالمراد اذا قضى بامر فالاصل عدم تقدير الباء وأيضا يكون المعنى اذا حكم بفعل لا تكون الخيرة والحكم بفعل مطلقا لا يوجب نفى الخيرة اذ يمكن أن يكون الحكم باباحة فعل أو ندبه وان أوجب ذلك فهو المدعى فعلم أن المراد بالامر ماذكرنا لا الفعل (وما منعك أن لا تسجد اذ أمرتك) فالذم على تركه يوجب الوجوب (وانما قولنا لشئ اذا أردناه ان نقول له كن فيكون وهذا حقيقة لا مجاز عن سرعة الايجاد) ذهب الشيخ الامام أبو منصور الماتريدى رحمه الله الى أن هذا مجاز عن سرعة الايجاد والمراد التمثيل لا حقيقة القول وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى أن حقيقة الكلام مرادة بان أجرى الله تعالى سنته فى تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة لكن المراد هو الكلام النفسى المنزه عن الحروف والاصوات وعلى المذهبين يكون الوجود مرادا من هذا الامر أما على المذهب الثانى فظاهر وأما على المذهب الاول فلانه جعل الامر قرينة للايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذا الامر وترتب وجود المأمور به عليه ولولا أن الوجود مقصود من الامر لما صح هذا التمثيل (فيكون الوجود مرادا بهذا الامر) أى أراد الله تعالى أنه كلما وجد الامر يوجد المأمور به (فكذا فى كل أمر من الله تعالى لان معناه كن فاعلا لهذا الفعل) أى يكون الوجود مرادا فى كل أمر من الله تعالى لان كل امر فان معناه كن فاعلا لهذا الفعل فقوله صل أى كن فاعلا للصلاة وزك أى كن فاعلا للزكاة فثبت ان كل امر امر بالكون فيجب ان يكون ذلك الفعل (الا ان هذا) أى كون الوجود مرادا من كل امر (يعدم الاختيار فلم يثبت الوجود ويثبت الوجوب لانه مفض الى الوجود وغيرها من النصوص) كقوله تعالى أفعصيت امرى

اعتباره والتوقف بسببه يبطل الحقائق (قوله وعند العامة) أى أكثر العلماء ان موجب الامر واحد لأن الغرض من وضع الكلام هو الافهام والاشتراك يخل به فلا يرتكب الا عند قيام الدليل وهذا ينفى القول باشتراكه لفظا بين الوجوب والندب على مانقل عن الشافعى رحمه الله تعالى أو بينهما و بين الاباحة أو بين الثلاثة و بين التهديد على ماذهب اليه الشيعة ونقل عن ابن سريج ولا ينفى القول باشتراكه معنى بين الوجوب والندب لان موجبه واحد وهو الطلب جازما كان أو راجحا وقد يعبر عنه بترجيح الفعل أو بين الوجوب والندب والاباحة على ماذهب اليه المرتضى من الشيعة فان موجبه حينئذ أيضا واحد وهو الاذن فى الفعل ثم اختلف القائلون بان موجبه واحد من هذه الامور المذكورة فى ذلك الواحد على ثلاثة مذاهب فقال بعض أصحاب مالك انه الاباحة لانه لطلب وجود الفعل وأدناه المتيقن اباحته وقال أبو هاشم وجماعة من الفقهاء وعامة المعتزلة وهو أحد قولى الشافعى رحمه الله تعالى انه الندب لانه لطلب الفعل فلا بد من رجحان جانبه على جانب الترك وأدناه الندب لاستواء الطرفين فى الاباحة وكون المنع عن الترك أمرا زائدا على الرجحان وقال أكثر العلماء انه الوجوب لانه كمال الطلب والاصل فى الاشياء الكمال لان الناقص ثابت من وجه دون وجه فمن جعله للاباحة أو الندب جعل النقصان أصلا والكمال عارضا وهو قلب المعقول ولما كان هذا اثباتا للغة بالترجيح أعرض عنه المصنف رحمه الله تعالى وتمسك بالنص ودلالة الاجماع أما النص فآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره ان تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم فان تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلية فخوفهم وحذرهم من اصابة الفتنة فى الدنيا أو العذاب فى الآخرة يجب أن يكون بسبب مخالفتهم الامر وهى ترك المأمور به كما ان موافقته الاتيان به لانه المتبادر الى الفهم لا عدم اعتقاد حقيته ولا حمله على غير ماهو عليه بان يكون للوجوب أو الندب مثلا فيحمل على غيره يقال خالفنى فلان عن كذا اذا أعرض عنه وأنت قاصد اياه مقبل عليه فالمعنى يخالفون المؤمنين عن أمر الله أو أمر النبى صلى الله عليه وسلم و يجوز أن يكون على تضمين المخالفة معنى الاعراض أى يعرضون عن الامر ولا يأتون بالمأمور به فسوق الآية للتحذير عن مخالفة الامر وانما يحسن ذلك اذا كان فيها خوف الفتنة أو العذاب اذ لا معنى للتحذير

عما لا يتوقع فيه مكروه ولا يكون في مخالفة الامر خوف الفتنة أو العذاب الا اذا كان المأمور به واجبا اذ لا محذور في ترك غير الواجب لا يقال هذا انما يتم على تقدير وجوب الخوف والحذر بقوله فليحذر الذين وهو أول المسئلة وعين النزاع وعلى تقدير كون أمره عاما وهو ممنوع بل هو مطلق ولا نزاع في كون بعض الاوامر للوجوب لانا نقول لا نزاع في أن الامر قد يستعمل للايجاب في الجملة والامر بالحذر من هذا القبيل بقرينة السباق وانه لا معنى ههنا للندب أو الاباحة بل الحذر عن اصابة المكروه واجب وأمره مصدر مضاف من غير دلالة على معهود فيكون عاما الا مطلقا وعلى تقدير كونه مطلقا يتم المطلوب لان المدعى أن الامر المطلق للوجوب ولا نزاع في أنه قد يكون لغيره مجازا بمعونة القرائن والاقرب أن يقال المفهوم من الآية التهديد على مخالفة الامر والحاق الوعيد بها فيجب أن يكون مخالفة الامر حراما وتركا للواجب ليلحق بها الوعيد والتهديد ومنها قوله تعالى وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا ان يكون لهم الخيرة من أمرهم الضمير في لهم لمؤمن ومؤمنة جمع لعمومهما بالوقوع في سياق النفي وفي أمرهم لله ورسوله جمع للتعظيم والمعنى ما صح لهم ان يختاروا من أمرهما شيئا ويتمكنوا من تركه بل يجب عليهم المطاوعة وجعل اختيارهم تبعا لاختيارهما في جميع أوامرهما بدليل وقوع الامر نكرة في سياق الشرط مثل اذا جاءك رجل فاكرمه وهذا أولى من القول بوقوعه في سياق النفي ثم لا بد ههنا من بيان الامرين أحدهما ان القضاء ههنا بمعنى الحكم وتحقيقه انه اتمام الشئ قولا كما في قوله تعالى وقضى ربك أن لا تعبدوا الا اياه أي حكم أو فعلا كما في قوله تعالى فقضاهن سبع سموات أي خلقهن وأتقن أمرهن ولا يخفى أن الاسناد الى الرسول يأبى عن هذا المعنى فتعين الاول وأما اطلاقه على تعلق الارادة الالهية بوجود الشئ من حيث انه يوجبه فمجاز وثانيهما أن المراد من الامر هو القول دون الفعل أو الشئ على ما ذكروا في قوله تعالى اذا قضى أمرا أي اذا أراد شيئا وذلك لانه لو أريد فعل فعلا فلا معنى لنفي خيرة المؤمنين منه ولو أريد حكم بفعل أو شئ احتيج الى تقدير الباء وهو خلاف الاصل وعلى تقدير ارتكابه لا يصح نفي الخيرة على الاطلاق لجواز أن يكون الحكم بندب فعل شئ أو اباحته وحينئذ تثبت الخيرة وعلى تقدير أن يكون الحكم بفعل موجبا لنفي الخيرة يثبت المدعى وهو أن الامر بالشئ يقتضى نفي الخيرة للعباد ولزوم المتابعة والانقياد فظهر أن المراد من الامر في قوله من أمرهم هو القول المخصوص اما بمعنى المصدر أو نفس الصيغة سواء جعل أمرا نصبا على المصدر أو التمييز لما في الحكم من الابهام أو الحال على أن المصدر بمعنى اسم الفاعل كما تقول جاءني زيد ركوبا فاعجبني ركوبه ومنها قوله تعالى ما منعك ان لا تسجد أي ما منعك من السجود على زيادة لا أو ما دعاك الى ترك السجود مجازا لان المانع من الشئ داع الى نقيضه والاستفهام للتوبيخ والانكار والاعتراض وهو انما يتوجه على تقدير كون الامر للايجاب ليستحق تاركه الذم والا فله ان يقول انك ما الزمتني السجود فعلام اللوم والانكار والتوبيخ فان قلت هذا يدل الا على كون الامر بالسجود للوجوب ولا نزاع لاحد في استعمال الامر لذلك وانما النزاع في كونه حقيقة له وخاصا به قلت اطلاق قوله اسجدوا لآدم من غير قرينة مع قوله اذ أمرتك دون ان يقول اذ أمرتك امر ايجاب والزام دليل على ان الامر المطلق للوجوب وهو المدعى اذ لا نزاع في ان المقيد بالقرينة يستعمل في غير الايجاب مجازا ومنها قوله تعالى انما قولنا لشئ اذا اردناه أن نقول له كن فيكون ذهب أكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب أعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس ههنا قول ولا كلام وانما وجود الاشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والارادة وذهب بعضهم الى انه حقيقة وان الله تعالى قد أجرى سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه

وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون والعرف فان كل من يريد طلب الفعل جزما يطلب بهذا اللفظ

الكلمة وان لم يمتنع تكوينها بغيرها والمعنى نقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول لكن المراد الكلام الازلى القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظى المركب من الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر ويتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على أعظم الفوائد وهو الوجود جاز تعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف أيضا ازلى فلا بد ان يتعلق بالمعدوم على معنى ان الشخص الذى سيوجد مأمور بذلك و بعضهم على ان الكلام فى الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب وعلى المذهبين أى سواء كان قوله تعالى كن فيكون مجازا أو حقيقة يكون الوجود والحدوث مرادا من هذا الامر أعنى امر كن أما على الثانى فظاهر لان معناه نقول حدث فيحدث أى كلما وجد الامر بالوجود تحقق الوجود عقيبه وأما على الاول فلانه جعل الامر قرينة الايجاد ومثل سرعة الايجاد بالتكلم بهذه الكلمة وترتب وجود المأمور به عليها فاولم يكن الوجود مقصودا بامر كن لما صح هذا التمثيل لعدم الجامع فسواء جعلنا هذا الكلام حقيقة أو مجازا يجب ان يكون الوجود مرادا بامر كن وكما يكون الوجود مرادا بامر كن يكون مرادا بجميع أوامر الله تعالى لانها كلها من قبيل امر كن لان معنى أقيموا الصلاة كونوا مقيمين للصلاة وعلى هذا القياس الا ان المراد فى امر التكوين هو الكون بمعنى الحدوث من كان التامة وفى امر التكليف هو الكون بمعنى وجود الشئ على صفة من كان الناقصة واذا كان كل أمر من الله تعالى طلبا للكون يجب تكون المطلوب أى حدوث الشئ فى امر التكوين وحصول المأمور به فى امر التكليف الا انه لو جعل الوجود والتكون مرادا من جميع الاوامر حتى امر التكليف لزم اعدام اختيار العبد فى الاتيان بالفعل المكلف به بان يحدث الفعل شاء أو لم يشأ كما فى أمر الايجاد وحينئذ تبطل قاعدة التكليف اذ لا بد فيه ان يكون للمأمور به نوع اختيار وان كان ضروريا تابعا لمشيئة الله تعالى وما تشاؤن الا ان يشاء الله والاضطرار ملحقا بالجمادات فلم يثبت كون الوجود مرادا فى كل أمر التكليف بل نقل الشرع لزوم الوجود للامر الى لزوم الوجوب له لان الوجوب مفض الى الوجود نظرا الى العقل والديانة فصار لازم الامر هو الوجوب بعد ما كان لازمه الوجود حاصل ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان اعتبار جانب الامر يوجب وجود المأمور به حقيقة واعتبار كون المأمور مخاطبا مكلفا يوجب التراخى الى حين ايجاده فاعتبرنا المعنيين فأثبتنا بالامر آكد ما يكون من وجوه الطلب وهو الوجوب خلفا عن الوجود وقلنا بتراخى الوجوب الى حين اختياره فان قلت فعلى هذا يكون الامر حقيقة فى طلب الوجود وارادته مجازا فى الايجاب قلت نعم بحسب اللغة لكنه حقيقة شرعية فى الايجاب اذ لا وجوب الا بالشرع فان قلت الكلام فى مدلول صيغة الامر بحسب اللغة وقد صرحوا بانه الوجوب قلت نعم بمعنى انه لطلب وجود الفعل وارادته مع المنع عن النقيض وهو ايجاب والزام لكنه من العباد لا يستلزم الوجود لجواز تخلف مطالبهم عن الطلب فالامر حقيقة لغوية فى الايجاب بمعنى الالزام وطلب الفعل وارادته جزما وحقيقة شرعية فى الايجاب بمعنى الطلب والحكم باستحقاق تاركه الذم والعقاب لا بمعنى ارادة وجود الفعل والادلة يدل بعضها على الاول و بعضها على الثانى ولقائل ان يقول لا نسلم ان صيغة الأمر فى اللغة لارادة المأمور به بل لطلبه وهو لا يستلزم الارادة بل قد يكون معها فيحصل المأمور به فى أوامر الله تعالى وقد يكون بدونها فلا يحصل ولا قائل بالفرق بين أوامر الله تعالى وأوامر العباد فى نفس مدلول اللفظ ولا بان أوامر الشرع مجازات لغوية وأيضا لو كان أمر كن لطلب وجود الحادث وارادة تكونه من غير تخلف وتراخ وكان أزليا لزم قدم الحوادث وأيضا اذا كان أزليا لم يصح ترتبه على تعلق الارادة بوجود الشئ على ما تنبئ عنه الآية فالاولى ان الكلام مجاز وتمثيل لسرعة التكوين من غير قول وكلام ومنها قوله تعالى أفعصيت امرى أى

(مسئلة وكذا بعد الحظر لما قلنا وقيل للندب كما في وابتغوا من فضل الله أي اطلبوا الرزق وقيل للاباحة كما في فاصطادوا قلنا ثبت ذلك بالقرينة) أي الندب والاباحة في الآيتين ثبتا بالقرينة فان الابتغاء والاصطياد انما أمر بهما لحق العباد ومنفعتهم فلا ينبغي ان يثبتا على

ترك موجبه دل على ان تارك المأمور به عاص وكل عاص يلحقه الوعيد لقوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدا فيها أي ماكثا المكث الطويل والوعيد على الترك دليل الوجوب ومنها قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم على مخالفة الامر وهو معنى الوجوب فان قيل من أين يعلم ان الوعيد والذم على ترك المأمور به ولو سلم فمن أين يعلم الوجوب في مطلق الأمر قلنا من ترتب الوعيد والذم على نفس مخالفة الامر المطلق * وأما دلالة الاجماع على ان موجب الأمر المطلق هو الوجوب فلاتفاق أهل العرف واللغة على ان من يريد طلب الفعل مع المنع عن تركه يطلبه بمثل صيغة افعل فيدل على انه لطلب الفعل جزما وهو الوجوب وأيضا لم يزل العلماء يستدلون بصيغة الأمر على الوجوب من غير نكير وهذا القدر كاف في اثبات مدلولات الالفاظ (قوله مسئلة) اختلف القائلون بان الامر للوجوب في موجب الامر بالشيء بعد حظره وتحريمه فالمختار انه أيضا للوجوب بالدلائل المذكورة فانها لا تفرق بين الواردة بعد الحظر وغيره ولقائل ان يقول الدلائل المذكورة انما هي في الأمر المطلق والورود بعد الحظر قرينة على ان المقصود رفع التحريم لأنه المتبادر الى الفهم وهو حاصل بالاباحة والوجوب أو الندب زيادة لا بد لها من دليل وقيل للندب كالامر بطلب الرزق وكسب المعيشة بعد الانصراف عن الجمعة وعن سعيد بن جبير رضي الله تعالى عنه اذا انصرفت من الجمعة فساوم بشيء وان لم تشتره وقيل للاباحة كالامر بالاصطياد بعد الاحلال وأجيب بان المثال الجزئي لا يصحح القاعدة الكلية لجواز ان يثبت الندب والاباحة في الآيتين بمعونة القرينة وهي ان مثل الكسب والاصطياد انما شرع حقا للعبد فلو وجب لصار حقا لله تعالى عليه فيعود على موضوعه بالنقض وذكر الامام السرخسي ان قوله تعالى وابتغوا من فضل الله للايجاب لما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم انه قال طلب الكسب بعد الصلاة هو الفريضة بعد الفريضة وتلا قوله تعالى فاذا قضيت الصلاة الآية واعلم ان المشهور في كتب الاصول ان الأمر المطلق بعد الحظر للاباحة عند الاكثرين وللوجوب عند البعض وذهب البعض الى التوقف وليس القول بكونه للندب مما ذهب اليه البعض ولا نزاع في الحمل على ما يقتضيه المقام عند انضمام القرينة (قوله مسئلة) قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى اذا أريد بالامر الاباحة أو الندب فقد زعم بعضهم انه حقيقة وقال الكرخي والجصاص انه مجاز والظاهر ان هذا الاختلاف ليس في صيغة الأمر لوجهين أحدهما ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعد ما أثبت كونها حقيقة للوجوب خاصة ونفي الاشتراك اختار القول الأول وهو ان الامر حقيقة اذا أريد به الاباحة أو الندب وقال هذا أصح وثانيهما انه استدل على كونه مجازا بصحة النفي مثل ما أمرت بصلاة الضحى أو صوم أيام البيض ولا يخفى انه لا دلالة في هذا على كون صلوا صلاة الضحى أو صوموا أيام البيض مجازا وانما يدل على ان اطلاق لفظ الامر على هذه الصيغة ليس بحقيقة بل الخلاف في ان اطلاق لفظ ا م ر على الصيغة المستعملة في الاباحة والندب كما في قوله تعالى كلوا واشربوا وقوله تعالى فكاتبوهم ونحو ذلك حقيقة أو مجاز وهذا ما ذكر في أصول ابن الحاجب وغيره ان المندوب مأمور به خلافا للكرخي وأبي بكر الرازي وهو الجصاص والمباح ليس بمأمور به خلافا للكعبي فالجمهور على ان لفظ الامر حقيقة في الندب لان المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به ولان أهل اللغة مطبقون على ان الامر ينقسم الى أمر ايجاب وأمر ندب وهذا لا ينافي كون صيغة الامر مجازا في الندب واما الاباحة فالجمهور على ان لفظ الامر مجاز فيها لان الامر للطلب وهو يستلزم ترجيح المأمور به على مقابله واما عند الكعبي فالمباح واجب لكونه ترك الحرام أو مقدمة له فيكون

مامورا

وجه تنقلب المنفعة مضرة بان يجب عليهم (مسئلة وان أريد به الاباحة أو الندب فاستعارة عند البعض والجامع جواز الفعل لا اطلاق اسم الكل على البعض لأن الاباحة مباينة للوجوب لا جزؤه) اعلم ان الامر اذا كان حقيقة في الوجوب فاذا أريد به الاباحة أو الندب يكون بطريق المجاز لا محالة لأنه أريد به غير ما وضع له فقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى في هذه المسئلة اختلافا فعند الكرخي والجصاص مجاز فيهما وعند البعض حقيقة وقد اختار فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا وتأويله ان المجاز في اصطلاحه لفظ أريد به معنى خارج عن الموضوع له فاما اذا أريد به جزء الموضوع له فانه لا يسميه مجازا بل يسميه حقيقة قاصرة والذي يدل على هذا الاصطلاح قوله في هذا الموضع ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كأنه قاصر لا مغاير أما في اصطلاح غيره من العلماء فالمجاز لفظ أريد به غير ما وضع له سواء كان جزأه أو معنى خارجا عنه وهذا التعريف صحيح عند فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن يحمل غير الموضوع له على المعنى الخارجي بناء على عدم اطلاق الغير على الجزء فان الجزء عنده ليس عينا ولا غيرا على ما عرف من تفسير الغير في علم الكلام فحاصل الخلاف في هذه المسئلة ان اطلاق الامر على الاباحة أو الندب أهو بطريق اطلاق اسم الكل على الجزء أم بطريق الاستعارة ومعنى الاستعارة ان تكون علاقة

مأموربه وجوابه ان المباح الذي يحصل به ترك الحرام لايتعين لذلك بل يجوزان يحصل ترك الحرام بمباح آخر ولا يلزم كونه واجبا مخيرا لانه يجب ان يكون واحدا مبهما من أمور محصورة معينة والمباحات التي يحصل بها ترك الحرام ليست كذلك فهذا محمل جيد لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لولا نظم الندب والاباحة في سلك واحد وتخصيص الخلاف بالكرخي والجصاص فلهذا ذهب أكثر الشارحين الى ان هذا الاختلاف انما هو في صيغة الامر وأولوا كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان الامر حقيقة للوجوب خاصة عند الاطلاق وللندب والاباحة عند انضمام القرينة كما ان المستثنى منه حقيقة في الكل خاصة بدون الاستثناء وفي الباقي مع الاستثناء ولما كان فساد هذا التأويل ظاهر التأديه الى ابطال المجاز بالكلية بان يكون مع القرينة حقيقة في المعنى المجازي ولانه يجب في الحقيقة استعمال اللفظ فيما وضع له أي دل عليه بلا قرينة ذكروا له تأويلا آخر وهو ان اللفظ المستعمل في جزء ما وضع له ليس بمجاز بناء على انه يجب في المجاز استعمال اللفظ في غير ما وضع له والجزء ليس غير الكل كما انه ليس عينه لان الغيرين موجودان يجوز وجود كل منهما بدون وجود الآخر ويمتنع وجود الكل بدون الجزء فلا يكون غيره فعنده اللفظ ان استعمل في غير ما وضع له أي في معنى خارج عما وضع له فمجاز والا فان استعمل في عينه فحقيقة والا فحقيقة قاصرة وكل من الندب والاباحة بمنزلة الجزء من الوجوب فتكون صيغة الامر الموضوعة للوجوب حقيقة قاصرة فيهما فيؤل الخلاف الى ان استعمالها في الندب أو الاباحة من قبيل الاستعارة ليكون مجازا أو من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء ليكون حقيقة قاصرة فذهب البعض الى انه استعارة بجامع اشتراك الثلاثة في جواز الفعل الا انه في الوجوب مع امتناع الترك وفيهما مع جواز الترك على التساوي في الاباحة وعلى رجحان الفعل في الندب فكل من الندب والاباحة مقيد بجواز الترك ولا يجتمع مع الوجوب المقيد بامتناع الترك فلا يكون جزأ له لامتناع تحقق الكل بدون الجزء فالمراد بالمباينة امتناع اجتماع الاباحة والوجوب في فعل واحد لا امتناع صدق أحدهما على الآخر فانه لا ينافي الجزئية كالسقف والبيت فالحاصل ان ليس الندب أو الاباحة مجرد جواز الفعل ليكون جزأ للوجوب بمنزلة الجنس بل الثلاثة أنواع متباينة داخلة تحت جنس الحكم يختص الوجوب بامتناع الترك والندب بجوازه مرجوحا والاباحة بجوازه على التساوي ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان معنى الاباحة والندب من الوجوب بعضه في التقدير كانه قاصر لا مغاير ولم يجعله جزأ قاصرا بالتحقيق وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو انه من قبيل اطلاق اسم الكل على الجزء لكن قرره على وجه يندفع عنه الاعتراض السابق وحاصله ان ليس معنى كون الامر للندب أو الاباحة انه يدل على جواز الفعل وجواز الترك مرجوحا أو متساويا حتى يكون المجموع مدلول اللفظ للقطع بان الصيغة لطلب الفعل ولا دلالة لها على جواز الترك أصلا بل معناه انه يدل على الجزء الاول من الندب أو الاباحة أعني جواز الفعل الذي هو بمنزلة الجنس لهما وللوجوب من غير دلالة اللفظ على جواز الترك أو امتناعه وانما يثبت جواز الترك بحكم الاصل اذ لا دليل على حرمة الترك ولا خفاء في أن مجرد جواز الفعل جزء من الوجوب المركب من جواز الفعل مع امتناع الترك فيكون استعمال الصيغة الموضوعة للوجوب في مجرد جواز الفعل من قبيل استعمال الكل في الجزء ويكون معنى استعمالها في الاباحة أو الندب استعمالها في جزئيهما الذي هو بمنزلة الجنس لهما فيثبت الفصل الذي هو جواز الترك بحكم الاصل لا بدلالة اللفظ ويثبت رجحان الفعل في الندب بواسطة القرينة فان قلت الوجوب هو الخطاب الدال على طلب الفعل ومنع النقيض أو الاثر الثابت به أعني كون الفعل مطلوبا ممنوع الترك أو كونه بحيث يحمد فاعله ويذم تاركه شرعا أو كونه بحيث يثاب فاعله ويعاقب أو يستحق العقاب تاركه فلا نسلم أن جواز الفعل جزء من مفهومه وما نقل عن المصنف رحمه الله تعالى من أن عدم المعاقبة جزء له وهو عبارة عن جواز الفعل

المجاز وصفا بينا مشتركا بين المعنى الحقيقي والمجازي كالشجاعة بين الانسان الشجاع والاسد (والاصح الثاني) وهو اطلاق اسم الكل على الجزء لانا سلمنا ان الاباحة مباينة للوجوب فان معنى الاباحة جواز الفعل وجواز الترك ومعنى الوجوب جواز الفعل مع حرمة الترك لكن معنى قولنا ان الامر للاباحة هو ان الامر يدل على جزء واحد من الاباحة وهو جواز الفعل فقط لانه يدل على كلا جزأيه لان الامر لا دلالة له على جواز الترك أصلا بل انما يثبت جواز الترك بناء على ان هذا الأمر لا يدل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب فيثبت جواز الترك بناء على هذا الاصل لا بلفظ الامر فجواز الفعل الذي يثبت بالامر جزء للوجوب فيكون اطلاق لفظ الكل على الجزء وهذا معنى قوله (لان الامر دال على جواز الفعل الذي هو جزؤهما) أي الاباحة والوجوب (لا على جواز الترك الذي به المباينة لكن يثبت ذا لعدم الدليل على حرمة الترك التي هي جزء آخر للوجوب) وهذا بحث دقيق ما مسه الا خاطري

(هذا اذا استعمل وأريد به الاباحة أو الندب أما اذا استعمل فى الوجوب لكن عدم الوجوب بالنسخ حتى يبقى الندب أو الاباحة عند الشافعى فلا يكون مجاز الان هذه دلالة الكل على الجزء والمجاز اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له ولم يوجد) أى هذا الخلاف الذى ذكرناه وهو أن دلالة الامر على الاباحة بطريق اطلاق لفظ الكل على الجزء أو بطريق الاستعارة انما يكون ذلك اذا استعمل الامر وأريد به الندب أو الاباحة أما اذا استعمل الامر وأريد به الوجوب ثم نسخ الوجوب و بقى الندب أو الاباحة على مذهب الشافعى فالامر

هل يكون مجازا أم لا فاقول لا يكون مجازا لان المجاز لفظ أريد به غير ما وضع له ولم يوجد لانه أريد بالامر الوجوب بل يكون دلالة الكل على الجزء والدلالة لا تكون مجازا فانك اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان الناطق فان اللفظ يدل على كل واحد من الاجزاء ولا مجاز هنا بل انما يكون مجازا اذا أطلقت الانسان وأردت به الحيوان فقط أو الناطق فقط وانما قلنا على مذهب الشافعى لانه على مذهبنا اذا نسخ الوجوب لا تبقى الاباحة التى تثبت فى ضمن الوجوب كما أن قطع الثوب كان واجبا بالامر اذا أصابته نجاسة ثم نسخ الوجوب فانه لم يبق القطع مستحبا ولا مباحا (فصل الامر المطلق عند البعض يوجب العموم والتكرار لان اضرب مختصر من اطلب منك الضرب والضرب اسم جنس يفيد العموم ولسؤال السائل فى الحج ألعامنا هذا

فممنوع بمقدمتيه قلت هذا مبنى على أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك والاباحة هو عدم الحرج لا فى الفعل ولا فى الترك وأن المأذون فيه جنس للواجب والمباح والمندوب والمراد بجواز الفعل هو عدم الحرج فيه وهو كونه مأذونا فيه والمناقشة فى أمثال ذلك مما لا تليق بهذه الصناعة ألا يرى أن قولهم الامر حقيقة فى الوجوب ليس معناه أن وجوب القيام مثلا هو المدلول المطابق للفظ قم بل معناه أنه لطلب القيام على سبيل اللزوم والمنع عن الترك فان قلت قد صرحوا باستعمال الامر فى الندب والاباحة وارادتهما منه ولا ضرورة فى حمل كلامهم على أن المراد أنه يستعمل فى جنس الندب والاباحة عدولا عن الظاهر وما ذكر من أن الامر لا يدل على جواز الترك أصلا ان أراد بحسب الحقيقة فغير مفيد وان أراد بحسب المجاز فممنوع لم لا يجوز أن يستعمل اللفظ الموضوع لطلب الفعل جزما فى طلب الفعل مع اجازة الترك والاذن فيه مرجوحا أو مساويا بجامع اشتراكهما فى جواز الفعل والاذن فيه قلت هو كما صرحوا باستعمال الاسد فى الانسان الشجاع وارادته منه فان ذلك من حيث انه من أفراد الشجاع لا من حيث ان لفظ الاسد يدل على ذاتيات الانسان كالناطق مثلا فاذا كان الجامع ههنا هو جواز الفعل والاذن فيه كان استعمال صيغة الامر فى الندب والاباحة من حيث انهما من أفراد جواز الفعل والاذن فيه و يثبت خصوصية كونه مع جواز الترك أو بدونه بالقرينة كما أن الاسد يستعمل فى الشجاع و يعلم كونه انسانا بالقرينة ألا يرى أنه لا يجوز اطلاق لفظ الانسان على الفرس بجامع كونه حيوانا أو ماشيا أو نحو ذلك بل قد يطلق على مطلق الحيوان من غير دلالة على خصوصية و بالجملة لا يخفى على المتأمل المنصف الفرق بين صيغة افعل ولا تفعل عند قصد الاباحة بان مدلول الاول جواز الفعل ومدلول الثانى جواز الترك لأن مدلول كل منهما جواز الفعل مع جواز الترك فان قلت فعلى هذا لا فرق بين قولنا هذا الامر للندب وقولنا هو للاباحة اذ المراد أنه مستعمل فى جواز الفعل قلت المراد بكونه للندب أنه مستعمل فى جواز الفعل مع قرينة دالة على أولوية الفعل والمراد بكونه للاباحة أنه خال عن ذلك كما اذا قلنا يرمى حيوان أو يطير حيوان فان مدلول اللفظ واحد الا أن الاول مستعمل فى الانسان والثانى فى الطير ولا يخفى أن هذا البحث الدقيق لا يتم الا بما ذكرنا من التحقيق (قوله هذا اذا استعمل) يعنى أن الوجوب هو عدم الحرج فى الفعل مع الحرج فى الترك فارتفاعه يجوز أن يكون بارتفاع الجزئين جميعا وأن يكون بارتفاع أحدهما فلا يدل على الاباحة و بقاء الجواز الثابت فى ضمن الوجوب وعند الشافعى رحمه الله تعالى يدل لان دليل الوجوب يدل على جواز الفعل وامتناع الترك ودليل النسخ لا ينافى الجواز لجواز أن يرتفع المركب بارتفاع أحد جزأيه فيبقى دليل الجواز سالما عن المعارض هذا عند الاطلاق وأما عند قيام الدليل فلا نزاع وحاصله ان جواز الواجب لا يرتفع بنسخ الوجوب بل يتوقف على قيام المحرم ودلالة أمر الوجوب على جواز الفعل دلالة الحقيقة على مدلولها التضمنى لا دلالة المجاز على مدلوله المجازى فعلى تقدير نسخ الوجوب و بقاء الجواز لا يصير اللفظ مجازا أو حقيقة قاصرة على اختلاف الرأيين حتى يلزم انقلاب اللفظ عن الحقيقة الى المجاز فى اطلاق واحد (قوله فصل) عموم الفعل شموله افراده وتكراره

أم للابد) سأل أقرع بن حابس فى الحج ألعامنا هذا أم للابد فهم ان الامر بالحج يوجب التكرار (قلنا اعتبره بسائر العبادات وعند الشافعى رحمه الله تعالى يحتمله لما قلنا غير ان المصدر نكرة فى موضع الاثبات فيخص على احتمال العموم وعند بعض علمائنا لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا وأقم الصلاة لدلوك الشمس قلنا لزم لتجدد السبب لا لمطلق الامر وعند عامة علمائنا لا يحتملهما أصلا لان لفظ المصدر فرد انما يقع على الواحد الحقيقى وهو متيقن أو مجموع الافراد لأنه واحد من حيث المجموع وذا محتمل لا يثبت الا بالنية لا على العدد المحض) أى لا يقع على العدد المحض (فى طلق نفسك يوجب

وتكراره وقوعه مرة بعد أخرى وذلك بايقاع أفعال متماثلة فى أوقات متعددة فان كان الامر مطلقا يجب فيه المداومة وان كان موقتا يجب ايقاعه فى ذلك الوقت مدة العمر مثل صلوا الفجر يجب العود الى الصلاة فى كل فجر فيتلازمان فى مثل صلوا وصوموا لامتناع ايقاع الافراد فى زمان و يفترقان فى مثل طلقى نفسك لجواز ان يقصد العموم دون التكرار وعامة أوامر الشرع مما يستلزم فيه العموم التكرار فلذا يقتصر فى تحرير المبحث على ذكر التكرار وقد يذكر العموم أيضا نظرا الى تغاير المفهومين وصحة افتراقهما فى الجملة ثم لاخلاف فى ان الامر المقيد بقرينة العموم والتكرار أو الخصوص والمرة يفيد ذلك وانما الخلاف فى الامر المطلق ففيه أربعة مذاهب الاول انه يوجب العموم فى الافراد والتكرار فى الازمان أما العموم فلدلالته على مصدر معرف باللام لان اضرب مختصر من أطلب منك الضرب على قصد انشاء الطلب دون الاخبار عنه وستعرف جوابه وأما التكرار فلان الأقرع بن حابس وهو من أهل اللسان فهم التكرار من الامر بالحج حين سأل ألعامنا هذا أم للابد لا يقال لو فهم لما سأل لانا نقول علم أن لا حرج فى الدين وان فى حمل الامر بالحج على موجبه من التكرار حرجا عظيما فاشكل عليه فسأل وجوابه انا لا نسلم انه فهم التكرار بل انما سأل لاعتباره الحج بسائر العبادات من الصلاة والصوم والزكاة حيث تكررت بتكرر الاوقات وانما أشكل عليه الامر من جهة انه رأى الحج متعلقا بالوقت وهو متكرر و بالسبب أعنى البيت وهو ليس بمتكرر وفى أكثر الكتب ان السائل هو سراقة قال فى حجة الوداع ألعامنا هذا أم للابد ولا تعلق له بالامر وأما حديث الاقرع بن حابس فهو ما روى أبو هريرة رضى الله عنه ان النبى عليه الصلاة والسلام قال أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجوا فقال الاقرع بن حابس أكل عام يارسول الله فسكت حتى قالها ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم والمعنى لو قلت نعم لتقرر الوجوب كل عام على ما هو المستفاد من الامر قلنا لا بل معناه لصار الوقت سببا لانه عليه الصلاة والسلام كان صاحب الشرع واليه نصب الشرائع الثانى مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وهو انه لا يوجب العموم والتكرار ولكن يحتمله بمعنى انه اطلب الفعل مطلقا سواء كان مرة أو متكررا ولهذا يتقيد بكل منهما مثل اضرب به قليلا أو كثيرا مرة أو مرات وذلك لما مر من سؤال الاقرع ومن كونه مختصرا من أطلب منك ضربا أو افعل ضربا والنكرة فى الاثبات تخص لكن يحتمل ان يقدر المصدر معرفة بدلالة القرينة فيفيد العموم ووحد الضمير فى قوله يحتمله باعتبار ان المقصود من العموم والتكرار واحد الثالث مذهب بعض العلماء وهو انه لا يحتمل التكرار الا اذا كان معلقا بشرط كقوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا أو مقيدا بثبوت وصف كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس قيد الامر بالصلاة بتحقق وصف دلوك الشمس وجوابه ان التكرار فى أمثال هذه الاوامر انما يلزم من تجدد السبب المقتضى لتجدد المسبب لا من مطلق الامر المطلق أو المعلق بشرط أو المقيد بوصف ولا يلزم تكرر المشروط بتكرر الشرط لان وجود الشرط لا يقتضى وجود المشروط بخلاف السبب فانه يقتضى وجود المسبب فان قلت الكلام فى الامر المطلق والمعلق بشرط أو وصف مقيد فلا يكون مما نحن فيه وحينئذ لا معنى لقوله لا لمطلق الامر لان الخصم لم يدع انه لمطلق الامر بل للمقيد بشرط أو وصف قلت قد سبق ان المراد بالامر المطلق هو المجرد عن قرينة التكرار أو المرة سواء كان موقتا بوقت أو معلقا بشرط أو مخصوصا بوصف أو مجردا عن جميع ذلك وحينئذ لا اشكال وظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان المعلق بالشرط أو الوصف يحتمل التكرار والحق انه يوجبه على هذا المذهب حتى لا ينتفى الا بدليل كما صرح به المصنف رحمه الله تعالى فى مسئلة ان دخلت الدار فطلقى نفسك ولهذا عبر فى التقويم عن هذا المذهب بان المطلق لا يقتضى تكرارا لكن المعلق بشرط أو وصف يتكرر بتكرره فان قيل كيف يؤثر التعليق فى اثبات ما لا يحتمله اللفظ قلنا ليس ببعيد فان القيد ربما يصرف اللفظ عن

الثلاث على الأول ويحتمل الاثنين والثلاث عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يقع على الواحد ويصح نية الثلاث لا الاثنين) لان الثلاث مجموع افراد الطلاق فيكون واحدا اعتباريا ولا يصح نية الاثنين لأن الاثنين عدد محض ولا دلالة لاسم الفرد على العدد فذكروا هذه المسئلة بيانا لثمرة الاختلاف ولم يذكروا ثمرة الاختلاف بيننا وبين من قال لا يحتمل التكرار الا ان يكون معلقا بشرط فاوردت هذه المسئلة وهى ان دخلت الدار فطلق نفسك فعلى ذلك المذهب ينبغى ان يثبت التكرار وانما قلت ينبغى لانه لا رواية عن هؤلاء فى هذه المسئلة لكن بناء على أصلهم وهو انه يوجب التكرار اذا كان معلقا بشرط يجب ان يثبت التكرار عندهم (وفى ان دخلت الدار فطلق نفسك ينبغى ان يثبت التكرار على المذهب الثالث لا عندنا

مدلوله كصيغ الطلاق أو العتاق عند الاطلاق يوجب الوقوع في الحال واذا علق بالشرط يتأخر الحكم الى زمان وجود الشرط الرابع مذهب عامة العلماء الحنفية وهو ان الامر لا يحتمل العموم والتكرار بل هو للخصوص والمرة سواء كان مطلقا مثل ادخل الدار أو معلقا بشرط أو وصف مثل ان دخلت السوق فاشتر اللحم لا يقتضي الا اشتراء اللحم مرة واحدة وانما يستفاد العموم والتكرار من دليل خارجي كتكرر السبب مثلا وهذا معنى قول الامام السرخسي المذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار ولا يحتمله سواء كان مطلقا أو معلقا بشرط أو مخصوصا بصفة الا ان الامر بالفعل يقع على أقل جنسه وهو أدنى ما يعد به ممتثلا و يحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وذلك لان الامر يدل على مصدر مفرد والمفرد لا يقع على العدد بل على الواحد حقيقة وهو المتيقن فيتعين أو اعتبارا أعني المجموع من حيث هو مجموع فانه يقال الحيوان جنس واحد من الاجناس والطلاق جنس واحد من التصرفات وكثرة الاجزاء أو الجزئيات لا يمنع الوحدة الاعتبارية وهو محتمل فلا يثبت الا بالنية فان قيل لو لم يحتمل العدد لما صح تفسيره به مثل طلقي نفسك ثنتين أو صم عشرة أيام أو كل يوم ونحو ذلك قلنا لا نسلم انه تفسير بل تغيير الى ما لا يحتمله مطلق اللفظ ولهذا قالوا اذا قرن بالصيغة ذكر العدد في الايقاع يكون الوقوع بلفظ العدد لا بالصيغة حتى لو قال لامرأته طلقتك ثلاثا أو واحدة وقد ماتت قبل ذكر العدد لم يقع شيء واما الفرق بين طلقتك وطلقي نفسك فقد سبق في بحث الاقتضاء ولقائل ان يقول لا نسلم ان المفرد لا يقع على العدد فان المفرد المقترن بشيء من أدوات العموم والاستغراق يكون بمعنى كل فرد لا بمعنى مجموع الافراد فان زعمت انه أيضا واحد اعتباري فهو المطلوب اذ لا نعني باحتمال الامر للعموم والتكرار سوى انه يراد ايقاع كل فرد من افراد الفعل (**قوله** وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما) قد فرعوا على هذا الاصل وهو ان اسم الجنس لا يحتمل العدد مسئلة عدم قطع يسار السارق في الكرة الثانية وكلام القوم صريح في ابتنائها على ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل وهو السارق لا يحتمل العدد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى وعلى هذا يخرج ان كل اسم فاعل دل على المصدر لغة مثل قوله تعالى والسارق والسارقة لم يحتمل العدد أي كل اسم فاعل دل على مصدره لم يحتمل مصدره العدد فاللام في المصدر عوض عن المضاف اليه وضمير لم يحتمل لمصدره و به يحصل الربط فيصح الكلام والحاصل ان المصدر الذي يدل عليه اسم الفاعل لا يحتمل العدد بمنزلة المصدر الذي يدل عليه الامر فمعنى السارق الذي سرق سرقة واحدة ولا يجوز ان يراد الواحد الاعتباري الذي هو مجموع السرقات والا لتوقف قطع السارق على آخر الحياة اذ لا يعلم تحقق جميع سرقاته الا حينئذ وهو باطل بالاجماع ثم الواجب بسرقة واحدة قطع يد واحدة بالاجماع فالمعنى الذي سرق والتي سرقت سرقة واحدة يقطع من كل منهما يد واحدة وهي اليمنى بدليل الاجماع والسنة قولا وفعلا وقرأ ابن مسعود ايمانهما فلا يكون قطع اليسرى مرادا أصلا ولا يمكن تكرر الحكم بتكرر السبب لفوات المحل وهو اليمين بخلاف تكرر الجلد بتكرر الزنا فان المحل باق وهو البدن وكلام المصنف رحمه الله تعالى ظاهر في ابتناء هذه المسئلة على مصدر الامر أعني اقطعوا فان الواحد الحقيقي متعين للاجماع على انه لا يقطع بالسرقة الا يد واحدة وقطع اليمين مرادا اجماعا فلا تدل الآية على قطع اليسار ولا يتناوله النص وانما عدل عن تقرير القوم لان اسم الفاعل كالسارق مثلا عام وعمومه يقتضي عموم المصدر ضرورة امتناع قيام الواحد الحقيقي بالمجموع وجوابه ان المراد بالوحدة وحدة المصدر بالنسبة الى كل فرد من افراد السارق مثلا (**قوله** فصل) لا نزاع في ان اطلاق الاداء والقضاء بحسب اللغة على الاتيان بالمؤقتات وغيرها مثل أداء الزكاة والامانة وقضاء الحقوق وقضاء الحج والاتيان به ثانيا بعد فساد الاول ونحو ذلك واما بحسب اصطلاح الفقهاء فعند أصحاب الشافعي رضي الله عنه يختصان بالعبادات المؤقتة ولا يتصور الاداء الا فيما يتصور فيه القضاء فلهذا قالوا الاداء ما فعل في وقته المقدر له شرعا أولا والقضاء ما فعل بعد وقت الاداء

وقوله تعالى فاقطعوا أيديهما لا يراد به كل الافراد اجماعا فيراد الواحد فلم يدل على اليسار

*فصل الاتيان بالمأمور به نوعان اداء) أي تسليم عين الثابت بالامر (وقضاء) أي تسليم مثل الواجب به وقلنا في الاول الثابت به ليشمل النفل

استدرا كالماسبق له من الوجوب مطلقا وقولهم مطلقا تنبيه على انه لا يشترط الوجوب عليه ليدخل فيه قضاء النائم والحائض اذ لا وجوب عليهما عند المحققين وان وجد السبب لوجود المانع كيف وجواز الترك مجمع عليه وهو ينافي الوجوب والاعادة ما فعل في وقت الاداء ثانيا لخلل في الاول وقيل لعذر فالصلاة بالجماعة بعد الصلاة منفردا تكون اعادة على الثاني لان طلب الفضيلة عذر لا على الاول لعدم الخلل وظاهر كلامهم ان الاعادة قسم مقابل للاداء والقضاء خارج عن تعريف الاداء بقوله أولا بناء على انه متعلق بقوله فعل فان الاعادة ما فعل ثانيا لا أولا وذهب بعض المحققين الى انها قسم من الاداء وان قوله في تعريف الاداء أولا متعلق بقوله المقدر له شرعا احترازا عن القضاء فانه واقع في وقته المقدر له شرعا ثانيا حيث قال عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فذلك وقتها فقضاء صلاة النائم أو الناسي عند التذكر قد فعل في وقتها المقدر لها ثانيا لا أولا وعند أصحاب أبي حنيفة رحمه الله تعالى الاداء والقضاء من أقسام المأمور به موقتا كان أو غير موقت فالاداء تسليم عين ما ثبت بالامر واجبا كان أو نفلا والقضاء تسليم مثل ما وجب بالامر والمراد بالثابت بالامر ما علم ثبوته بالامر لا ما ثبت وجوبه به اذ الوجوب انما هو بالسبب وحينئذ يصح تسليم عين الثابت مع ان الواجب وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد فلا يمكن اداء عينه وذلك لان الممتنع تسليم عين ما وجب بالسبب وثبت في الذمة لا تسليم عين ما علم ثبوته بالامر كفعل الصلاة في وقتها أو ايتاء ربع العشر والحاصل ان العينية والمثلية بالقياس الى ما علم ثبوته من الامر لا ما ثبت بالسبب في الذمة وعلى هذا لا حاجة الى ما يقال ان الشرع بشغل الذمة بالواجب ثم أمر بتفريغها فاخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم ذلك الواجب كانه عينه والثابت بالامر أعم من ان يكون ثبوته بصريح الامر كقوله تعالى أقيموا الصلاة أو بما هو في معناه كقوله تعالى ولله على الناس حج البيت ومعنى تسليم العين أو المثل في الافعال والاعراض ايجادها والاتيان بها كأن العبادة حق الله تعالى فالعبد يؤديها ويسلمها اليه ولم يعتبر التقييد بالوقت ليعم اداء الزكوات والامانات والمنذورات والكفارات وقال الثابت بالامر دون الواجب به ليعم اداء النوافل فاعتبر في القضاء الوجوب لانه مبني على كون المتروك مضمونا والنفل لا يضمن بالترك واما اذا شرع فيه وأفسده فقد صار بالشروع واجبا فيقضي والمراد بالواجب ههنا ما يعم الفرض أيضا وبعضهم قيد مثل الواجب بان يكون من عند من وجب عليه احترازا عن صرف دراهم الغير الى دينه فانه لا يكون قضاء وللمالك ان يستردها من رب الدين وكذا لو نوى ان يكون ظهر يومه قضاء من ظهر أمسه أو عصره قضاء من ظهره لا يصح مع قوة المماثلة بخلاف صرف النفل مع ان المماثلة فيه أدنى فان قلت يدخل في تعريف الاداء الاتيان بالمباح الذي ورد به الامر كالاصطياد بعد الاحلال ولا يسمى اداء قلت المباح ليس بمأمور به عند المحققين فالثابت بالامر لا يكون الا واجبا أو مندوبا ولهذا قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعد ما فسر الاداء بتسليم عين الواجب بالامر وقد يدخل في الاداء قسم آخر وهو النفل على قول من جعل الامر حقيقة في الاباحة والندب يعني ان الاداء والقضاء من أقسام المأمور به فان جعل الامر اسما للطلب الجازم كما هو رأي البعض اختص الاداء بالواجب ولهذا جعلناه من أقسام موجب الامر وان جعل اسما للطلب جازما كان أو راجحا على الترك أو مساويا له دخل في المأمور به الواجب والمندوب والمباح فيكون الاتيان بالنفل وهو ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهذا معنى المندوب اداء فيفسر بتسليم عين الواجب أو المندوب ولا يختص بموجب الامر ولم يتعرض للمباح اذ ليس في العرف اطلاق الاداء عليه كالاصطياد مثلا الا ما ذكر صاحب الكشف من انه ينبغي أن يسمى اداء على القول بكون الامر حقيقة للندب والاباحة بان الكل موجب الامر وذلك لانه توهم ان معنى كلام فخر الاسلام هو انه قد يدخل في الاداء قسم آخر على قول من يجعل صيغة الامر حقيقة في الاباحة والندب أي يجعلها مشتركا بين الوجوب والاباحة والندب لفظا أو يجعلها

الوقت لا يعرف له مثل الا بنص وعند عامة أصحابنا يجب بما أوجب الاداء لانه لما وجب بسببه لا يسقط بخروج الوقت وله مثل من عنده يصرفه الى ماعليه فـافات الا شرف الوقت وقد فات غير مضمون الا بالاثم اذا كان عامدا لقوله تعالى فعدة من أيام أخر وقوله عليه السلام من نام عن صلاة الحديث) قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا أو على سفر فعدة من أيام أخر وقال عليه السلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فان ذلك وقتها استدل بالآية والحديث على ان شرف الوقت غير مضمون أصلا اذا لم يكن عامدا فى الترك (واذا ثبت فى الصوم والصلاة وهو معقول ثبت فى غيرهما كالمنذورات المعينة والاعتكاف قياسا وماذكرنا من النص لاعلام ان ماوجب بالسبب السابق غير ساقط بخروج الوقت وان شرف الوقت ساقط لا للايجاب ابتداء) جواب اشكال مقدر وهو ان القضاء انما وجب بالنص وهو فعدة من أيام أخر فيكون واجبا بسبب جديد لا بالسبب الذى أوجب الاداء فقال فى جوابه وما ذكرنا من النص لاعلام الخ

موضوعة للاذن فى الفعل فيكون حقيقة فى كل من الثلاثة فلو لم يكن فعل المباح أيضا اداء لا كتفى بقول من يجعلها حقيقة فى الوجوب والندب باعتبار الاشتراك لفظا أو معنى وقد اطلعناك على ان المراد بالامر ههنا لفظ الامر لا صيغته وانه اشارة الى ماسبق من الاختلاف فى ان اسم الامر حقيقة فى الطلب الجازم أو مطلق الطلب جازما أو راجحا أو مساويا لكن التحقيق وهو مذهب الجمهور انه حقيقة فى الطلب الجازم أو الراجح فيدخل فى الثابت بالامر الواجب والمندوب وان كان صيغة الامر مجازا فى الندب فان الاحكام الثابتة بالالفاظ المجازية ثابتة بالنص لا محالة ولا يدخل المباح لانه لم يثبت بالامر الا على قول الكعبى (قوله ويطلق كل منهما) أى من الاداء والقضاء على الآخر مجازا شرعيا لتباين المعنيين مع اشتراكهما فى تسليم الشئ الى من يستحقه وفى اسقاط الواجب كقوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم أى أديتم فاذا قضيت الصلاة وكقولك أديت الدين ونويت اداء ظهر الامس واما بحسب اللغة فقد ذكروا ان القضاء حقيقة فى تسليم العين والمثل لان معناه الاسقاط والاتمام والاحكام وان الاداء مجاز فى تسليم المثل لانه ينبئ عن شدة الرعاية والاستقصاء فى الخروج عما لزمه وذلك بتسليم العين دون المثل (قوله والقضاء) لا خلاف فى ان القضاء بمثل غير معقول يكون بسبب جديد واختلفوا فى القضاء بمثل معقول فعند البعض بسبب جديد أى نص مبتدأ مغاير للنص الوارد بوجوب الاداء ففى عبارة أكثر المشايخ تصريح بان المراد بالسبب ههنا مايعلم به ثبوت الحكم لا مايثبت به الوجوب كالوقت مثلا والى هذا يشير كلام المصنف فى اثناء الدليل وعند جمهور أصحابنا كالقاضى أبى زيد وشمس الأئمة وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى القضاء يجب بالدليل الذى أوجب الاداء احتج الفريق الاول بان اقامة الفعل فى الوقت انما عرفت قربة شرعا بخلاف القياس فلا يمكننا اقامة مثل هذا الفعل فى وقت آخر مقامه بالقياس كما فى الجمعة وتكبيرات التشريق فان اقامة الخطبة مقام ركعتين ليست مشروعة فى غير ذلك الوقت وكذا الجهر بالتكبير عقيب الصلوات فى غير أيام التشريق وهذا معنى قوله فاذا فات شرف الوقت لا يعرف له أى للفعل الذى عرف كونه قربة مثل الا بنص اذ لا مدخل للرأى فى مقادير العبادات وهيآتها واثبات المماثلة بينهما لا يقال لو وجب بنص جديد لكان بمنزلة الواجب ابتداء فلم تصح تسميته قضاء حقيقة لانا نقول سمى قضاء لكونه استدراكا كالوجوب سابق بخلاف الواجب ابتداء واحتج الفريق الثانى بان الفعل لما وجب فى وقته بسببه أى بدليله الدال عليه لا يسقط وجوبه بخروج الوقت والحال ان للفعل مثلا من عند المكلف يصرفه الى ماوجب عليه لان خروج الوقت يقرر ترك الامتثال وهو يقرر ماعليه من العهدة واحترز بقوله وله مثل من عنده عن الجمعة وتكبيرات التشريق حيث لم يشرع اقامة الخطبة مقام الركعتين والجهر بالتكبير فى غير ذلك الوقت فان قيل من جملة الهيآت والاوصاف هو الوقت ولا قدرة عليه قلنا فيقتصر الفوات على ماتحقق العجز فى حقه وهو ادراك شرف الوقت ويبقى أصل العبادة مقدورا مضمونا فيطالب بالخروج عن عهدته بان يصرف اليه ماهو مشروع له فى وقت آخر ويماثله فى الهيآت والاذكار حسا وعقلا وفى ازالة المأثم شرعا وان لم يماثله فى احراز الفضيلة فان قيل الواجب بصفة لا يبقى بدونها كالواجب بالقدرة الميسرة يسقط بسقوطها قلنا نعم اذا كانت الصفة مقصودة والوقت ليس كذلك لان المقصود بالعبادة هو تعظيم الله تعالى ومخالفة الهوى وذلك لا يختلف باختلاف الاوقات وامتناع التقديم على الوقت انما هو لامتناع تقديم الحكم على السبب فان قيل الفائت يقابل بالمثل أو الضمان فالذى قوبل به شرف الوقت الفائت قلنا قد تحقق العجز عن مقابلته بالمثل اذ لم يشرع للعبد مايماثل شرف الوقت واما المقابلة بالضمان فقد انتفت فى غير العمد لقوله عليه السلام رفع عن أمتى الخطأ والنسيان ويثبت تحقق الاثم فى العمد بالنص والاجماع على تأثيم تارك الواجب بتأخيره عن وقته ثم الظاهر من كلام القوم ان ايراد الآية والحديث فى هذا المقام للتمسك بهما على ان الواجب من الصوم والصلاة لا يسقط بخروج الوقت الا ان

وأيضا لا يرد قضاء الاعتكاف والمنذورات قياسا لان القياس مظهر لا مثبت

المصنف

(فان قيل فعلى هذا الاصل) وهوان القضاء يجب بما أوجب الاداء (قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان ينبغى أن يجوز فى رمضان آخر) أى اذا نذر الاعتكاف فى رمضان ولم يعتكف الى رمضان آخر ينبغى أن يجوز قضاء الاعتكاف المنذور فى رمضان آخر لان القضاء انما يجب بما أوجب الاداء والاداء قد أوجبه النذر والنذر بالاعتكاف فى رمضان لم يوجب صوما مخصوصا بالاعتكاف فيجوز القضاء فى رمضان آخر (قلنا القضاء ههنا يجب بما أوجب الاداء) أى النذر (وهو يقتضى صوما مخصوصا بالاعتكاف لكنه) أى الصوم المخصوص بالاعتكاف (سقط فى رمضان الاول بعارض شرف الوقت فاذا فات هذا) أى عارض شرف الوقت (بحيث لا يمكن دركه الا بوقت مديد يستوى فيه الحياة والموت) وهو من شوال الى رمضان آخر (عاد الى الاصل موجبا لصوم مقصود) أى لصوم مخصوص بالاعتكاف (فوجوب القضاء مع سقوط شرف الوقت أحوط من وجوبه مع رعاية شرف الوقت اذ سقوطه يوجب صوما مقصودا وفضيلة الصوم المقصود أحوط من فضيلة شرف الوقت) هذا هو مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله وكان هذا أحوط الوجهين والاشارة ترجع الى السقوط فى قوله فسقط ماثبت بشرف الوقت من الزيادة فالحاصل ان وجوب القضاء مع سقوط زيادة تثبت بشرف الوقت احوط من الوجه الآخر وهو ان يجب القضاء مع وجوب رعاية شرف الوقت كما ان الاداء وجب معه فكانه يرد عليه ان فى سقوط شرف الوقت ترك الاحتياط فنجيب بان هذا أحوط من وجوب رعاية شرف الوقت والدليل على الاحوطية ماقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى لان ماثبت بشرف الوقت الخ فمعناه ان شرف الوقت أوجب زيادة وأوجب نقصانا فالزيادة هى أفضلية صوم رمضان على صيام سائر الايام والنقصان هو عدم وجوب الصوم المقصود فلما مضى رمضان سقط وجوب رعاية تلك الزيادة لما ذكرنا من امكان الموت قبل رمضان آخر فينبغى ان يسقط ذلك النقصان المنجبر بتلك الزيادة أيضا وهو عدم وجوب الصوم المقصود بالطريق الاولى ووجه الاولوية ان العبادة مما يحتاط فى اثباته فسقوط النقصان أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط الزيادة بشرف الوقت انما يثبت بخوف الموت وسقوط النقصان وهو عبارة عن وجوب صوم مقصود يثبت بخوف الموت والنذر بالاعتكاف أيضا فاذا سقطت الزيادة المذكورة سقط النقصان المذكور أيضا بالطريق الاولى

المصنف رحمه الله تعالى قد صرح بانه تعليل لما يفهم من قوله اذا كان عامدا وهو انه اذا لم يكن عامدا لا يكون شرف الوقت مضمونا أصلا وذلك لان الشرع جعل جزاء الترك غير عامد هو الاتيان بالصوم فى أيام أخر والصلاة فى وقت آخر من غير تعرض لشئ آخر بل مع ايماء الى انه بمنزلة المأتى به فى وقته ويمكن أن يكون مراده الاستدلال بهما على عدم سقوط الصوم والصلاة لخروج الوقت الا أنه نبه فى اثناء الكلام على زيادة فائدة وبالجملة بقاء الوجوب بعد الوقت ثابت فى الصوم بنص الكتاب وفى الصلاة بنص الحديث وكلاهما معقول المعنى لان خروج الوقت لا يصلح مسقطا ولا عجز فى حق أصل العبادة فيثبت الحكم فى غير الصوم والصلاة كالمنذور والاعتكاف قياسا عليهما بجامع ان كلا منهما عبادة وجبت بسببها فان قيل هذا حجة عليكم لا لكم لان وجوب قضاء الصوم والصلاة ثبت بنص الكتاب والسنة ووجوب قضاء غيرهما من الواجبات بالقياس فيكون القضاء بسبب جديد ودليل مبتدأ لا بما أوجب الاداء قلنا لا نسلم أن النص لايجاب القضاء بل للاعلام ببقاء الواجب وسقوط شرف الوقت لا الى مثل وضمان فيما اذا كان اخراج الواجب عن الوقت بعذر والقياس مظهر لا مثبت فيكون بقاء وجوب المنذور والاعتكاف ثابتا بالنص الوارد فى بقاء وجوب الصوم والصلاة ويكون الوجوب فى الكل بالسبب السابق لا يقال لو ثبت القضاء بالامر الاول لكان الامر مقتضيا له ونحن قاطعون بان قول القائل صم يوم الخميس لا يقتضى صوم يوم الجمعة وأيضا لو اقتضاه لكان أداء بمنزلة أن يقول صم اما يوم الخميس واما يوم الجمعة على التخيير ولكانا سواء فلا يعصى بالتأخير لانا نقول معناه انه أمر بالصوم وبايقاعه فى يوم الخميس فلما فات ايقاعه فى يوم الخميس الذى به كمال المأمور به بقى الوجوب مع نقص فيه وحينئذ لا يلزم اقتضاء خصوص يوم الجمعة ولا كونه اداء فيه ولا كون صوم اليومين سواء (قوله فان قيل) لو قال لله على أن أعتكف رمضان أو أعتكف هذا الشهر مشيرا الى رمضان فصامه ولم يعتكف لزمه قضاء الاعتكاف شهرا متتابعا بصوم مبتدأ ولا يجوز أن يقضيه فى رمضان آخر مكتفيا بصومه خلافا لزفر رحمه الله فلو كان القضاء بالسبب الاول وهو النذر لجاز ذلك لان رمضان الآخر مثل الاول فى كون الصوم مشروعا فيه مستحقا عليه وكون الاعتكاف فيه صحيحا ولما لم يجز علم انه بسبب جديد هو التفويت وهو سبب مطلق يوجب الاعتكاف بصوم مقصود مخصوص به بمنزلة ما اذا نذر ابتداء أن يصوم شهرا فظاهر هذا التقرير مشعر بان المراد بالسبب الجديد أو السبب الاول هو سبب الحكم لا النص الدال على ثبوت الحكم والا لكان المناسب أن يقال السبب الموجب للاداء هو النص الدال على وجوب الوفاء بالنذر والسبب الجديد هو قياس المنذور على الصوم والصلاة بل النص الوارد فى وجوب قضائهما ويمكن أن يقال كون سبب القضاء هو النذر كناية عن وجوبه بالنص الدال على وجوب المنذور وكونه هو التفويت كناية عن وجوبه بالقياس على الصوم والصلاة تعبيرا باللازم عن الملزوم وفى لفظ فخر الاسلام رحمه الله

تعالى اشارة خفية الى هذا المعنى أو يقال هذا تمثيل لايجاب الشارع الفعل على المكلف بايجاب المكلف اياه على نفسه والمسئلة تدل على ان وجوب القضاء فيما أوجبه المكلف على نفسه يكون بموجب جديد لا بالموجب الاول فكذا فى ايجاب الشارع وتقرير الجواب ظاهر من الكتاب وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الاعتكاف الواجب بالنذر مطلقا يقتضى صوما وللاعتكاف أثر فى ايجابه وانما جاء هذا النقصان فى مسئلة شهر رمضان بعارض شرف الوقت وما ثبت بشرف الوقت فقد فات بحيث لا يمكن من اكتساب مثله الا بالحياة الى رمضان آخر وهو وقت مديد يستوى فيه الحياة والممات فلم تثبت القدرة فسقط ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة فبقى مضمونا باطلاقه وكان هذا أحوط الوجهين لان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط فالنقصان والرخصة الواقعة بالشرف لان يحتمل السقوط والعود الى الكمال أولى فاذا اعادهم لم يتأد فى رمضان الثانى فقوله يقتضى صوما مبنى على اشتراط الصوم فى الاعتكاف الواجب لقوله عليه السلام لا اعتكاف الا بالصوم وايجاب الشيء ايجاب لتوابعه وشرائطه التى لا يتوسل اليه الا بها ويكون مما يلتزم بالنذر بخلاف الوضوء فى الصلاة فانه مما لا يلتزم بالنذر حتى لو نذر صلاة وهو متوضئ جاز أداؤها به ولم يحتج الى وضوء لاجلها وقوله وانما جاء هذا النقصان أى عدم وجوب صوم مقصود مخصوص بالاعتكاف فى هذه الصورة بواسطة أن هذا الوقت بشرفه واختصاصه بفرضية الصوم فيه لا يقبل ايجاب الصوم من جهة العبد فلو لم يسقط وجوب الصوم المخصوص بالاعتكاف فى هذا الوقت لما أمكن ادراك فضيلة الاعتكاف فى هذا الوقت الشريف فثبت بعارض شرف الوقت نقصان هو عدم وجوب صوم مخصوص بالاعتكاف وزيادة هى فضيلة العبادة فى الوقت الشريف وفضل صيام رمضان على صيام سائر الايام وقوله فلم تثبت القدرة أى على اكتساب مثل ما فات من زيادة الفضيلة الثابتة بشرف الوقت فسقط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة لتحقق العجز عن اكتسابه فبقى الاعتكاف مضمونا باطلاقه اذ لا عجز عنه واطلاقه يقتضى صوما مقصودا مخصوصا به وهذا بمنزلة صلاة وجبت مع شرف الوقت وقد تحقق العجز عن ادراك شرف الوقت لخروجه فبقى أصل الصلاة مضمونا بشرائطها وقوله وكان هذا أى سقوط ما ثبت بشرف الوقت من زيادة الفضيلة وبقاء الاعتكاف مضمونا باطلاقه أحوط الوجهين اللذين أحدهما وجوب القضاء مع سقوط ما ثبت بشرف الوقت وذلك بان يجب القضاء بصوم مقصود مخصوص والآخر وجوب القضاء مع رعاية ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة وذلك بان يقضى الاعتكاف فى رمضان آخر والدليل على كونه أحوط الوجهين هو ان ما ثبت بشرف الوقت من الزيادة لما احتمل السقوط بمضى رمضان فالنقصان الثابت والرخصة الواقعة بشرف الوقت أولى باحتمال السقوط والعود الى الكمال الذى هو الاصل فى الاعتكاف وهو ان يقترن بصوم مقصود مخصوص به واذا اعاد الاعتكاف المنذور الى كماله لم يتأد بالاعتكاف فى رمضان الثانى لخلوه عن الصوم المخصوص بالاعتكاف ولانه وجب كاملا فلا يتأدى ناقصا ووجه أولوية سقوط النقصان أمران أحدهما ان الاتيان بالعبادة أحوط من تركها وايجابها أولى من نفيها وزيادتها خير من النقصان فيها فسقوط النقصان فيها يكون أولى من سقوط الزيادة وأيضا سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مخصوص به فهو تكثير للعبادة وتكميل للاعتكاف فيكون أولى وثانيهما ان موجب سقوط الزيادة أمر واحد وهو خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى وموجب سقوط النقصان أمران خوف الموت والنذر بالاعتكاف أما الاول فلان خوف الموت قبل دخول رمضان الثانى يوجب قضاء الاعتكاف قبله ولا يتصور ذلك الا بسقوط النقصان وايجاب صوم مخصوص به وأما الثانى فلان الاعتكاف شرع بصوم له أثر فى ايجابه حتى لا يسقط الا بعارض فبالنذر بالاعتكاف يثبت صوم مخصوص به وهو معنى سقوط النقصان فاذا ثبت ما يثبته خوف الموت فاولى ان يثبت ما يثبته خوف الموت وشيء آخر مع تحققهما جميعا لان قوة السبب وكثرته

أدعى الى وجود المسبب فلا يلزم من ذلك اجتماع المؤثرين على أثر واحد لان المراد بالاثبات ههنا الاستلزام والاقتضاء لا التأثير والايجاد فان قلت الزيادة والنقصان قد ثبتا بعارض شرف الوقت فيسقطان لفواته لانعدام الأثر بانعدام المؤثر فلا حاجة الى ماذكرتم من التطويل قلت السبب قد يكون سببا لحدوث المسبب دون بقائه فلا ينعدم بانعدامه كالصلاة وجبت بالوقت وبقي الوجوب بعد انقضائه فلا بد في بيان المطلوب مما ذكروا وفيه اشارة الى الجواب عما يقال ان سقوط شئ لا يصلح دليلا على وجوب صوم مقصود فيكون وجوبه ثابتا بلا دليل وذلك لان النذر بالاعتكاف موجب لصوم مقصود الا ان عارض شرف الوقت كان مانعا عن ثبوت الحكم فبعد انعدامه ثبت الحكم لوجود سببه مع عدم المانع وقوله لان يحتمل بفتح اللام على انها اللام الداخلة على الجملة الاسمية التي مبتدؤها ان يحتمل وخبرها أولى وضمير يحتمل عائد الى النقصان والرخصة وحده لاتحادهما معنى اذ المراد بهما عدم وجوب الصوم المقصود وقوله رمضان آخر ورمضان الثاني بتنكير الوصف وتعريفه أخرى مبني على انه علم اذا قصد به معين ومنكر اذا قصد به مبهم مثل مررت بزيد الفاضل وزيد آخر فاراد برمضان آخر رمضانا مغايرا للذي نذر الاعتكاف فيه أيا كان وبرمضان الثاني الذي يليه وهو معين الا ان قوله في تقرير السؤال ولا يجزئ في شهر رمضان الآخر كان ينبغي أن يكون بالتنكير ولذا قال المصنف في رمضان آخر لابهامه والى رمضان الآخر لتعينه والعلم هو شهر رمضان بالاضافة ورمضان محمول على الحذف للتخفيف ذكره في الكشاف وذلك لانه لو كان رمضان علما لكان شهر رمضان بمنزلة انسان زيد ولا يخفى قبحه ولهذا كثر في كلام العرب شهر رمضان ولم يسمع شهر رجب وشهر شعبان على الاضافة (قوله وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود) ذكره قبيل هذا على قصد التفسير وههنا على قصد التقرير ليستنتج منه ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود لانه يوجب سقوط النقصان الذي هو عدم وجوب صوم مقصود وسقوط العدم ثبوت لان نفي النفي اثبات فيكون سقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فيكون موجب السقوط موجباله (قوله اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها) لان الاعتكاف مشروع في جميع الشهور الاثني عشر وهذه الفضيلة لا توجد الا في واحد منها بخلاف فضيلة الصوم المقصود فان فوتها نادر لا يكون الا بنذر الاعتكاف في رمضان (قوله وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت) فقيل أحدهما ايجاب القضاء بما أوجب الاداء والآخر ايجابه بسبب جديد هو التفويت والاول أحوط والالزم أن لا يجب عليه القضاء في صورة الفوات دون التفويت كما اذا حدث به في رمضان مرض مانع من الاعتكاف دون الصوم كالاسهال مثلا وقيل أحدهما ايجاب القضاء بصوم مقصود والآخر اسقاط القضاء بزوال الوقت لتعذر الاعتكاف بلا صوم وتعذر ايجاب الصوم بلا موجب كما هو احدى الروايتين عن أبي يوسف رحمه الله تعالى والاول أحوط لان فيه اسقاط النقصان واعادة الواجب الى صفة الكمال بايجاب ما هو تبع له بوجوبه وفي الثاني اسقاط أصل الواجب لتعذر ايجاب التبع والدليل المذكور لا يدل على ان الوجه الاول أحوط من الثاني بهذين التفسيرين لانه جعل نتيجة الدليل هو عدم التأدي في رمضان الثاني فيجب أن يكون الوجه الثاني الغير الاحوط هو التأدي في رمضان الثاني بان يجب القضاء مع رعاية الزيادة كما ذكره المصنف لا الوجوب بسبب جديد كما في التفسير الاول ولا سقوط القضاء عن أصله كما في التفسير الثاني ولهذا اعترف الذاهبون الى التفسيرين بان المذكور ليس دليلا على الاحوطية بل بيانا لامكان ايجاب القضاء بصوم مقصود بمعنى ان الزيادة الثابتة للعبادة بشرف الوقت قد تسقط بزوال الوقت كما في الصوم والصلاة فسقوط النقصان وهو عدم وجوب الصوم والعود من النقصان الى الكمال أولى لان الاول عود من الكمال الى النقصان وهذا عود من النقصان الى الكمال ومن الرخصة الى العزيمة ولما سقط النقصان وعاد الى الكمال لم يتأد في رمضان الثاني ولا يخفى أنه بعيد لا يحتمله

وسقوط النقصان عبارة عن وجوب صوم مقصود فعلم ان سقوط شرف الوقت يوجب وجوب صوم مقصود ولا شك ان وجوب القضاء مع فضيلة الصوم المقصود أحوط من وجوب القضاء مع فضيلة شرف الوقت اذ فضيلة شرف الوقت فضيلة يغلب فوتها بخلاف فضيلة الصوم المقصود وهذا البحث من مشكلات مباحث أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وقد فسر في بعض الحواشي الوجهان بغير ما فسرت لكن لا يخفى على ذوي الكياسة الممارسين للعلوم ان الدليل الذي استدل به على الاحوطية يدل على ان المراد ما ذكرت لا ما توهموه والحمد لله ملهم الصواب

(والاداء اما كامل وهو ان يؤدى بالوصف الذى شرع كالجماعة أو قاصر ان لم يكن به كصلاة المنفرد والمسبوق بمنفردا أو شبيه بالقضاء كفعل اللاحق فانه اداء باعتبار الوقت وقضاء لانه يقضى ما انعقد له احرام الامام بمثله فكانه خلف الامام فعلى هذا ان اقتدى المسافر بمثله فى الوقت ثم سبقه الحدث ثم أقام) اما بدخول مصره ليتوضأ واما بنية الاقامة فى غير مصره (وقد فرغ امامه يبنى ركعتين باعتبار انه قضاء) والقضاء لا يتغير أصلا لا بالاقامة ولا بالسفر (وان لم يفرغ) أى امامه وصورة المسئلة اقتدى مسافر بمسافر فى الوقت ثم سبق المقتدى

حدث فدخل مصره للوضوء أو نوى الاقامة والامام لم يفرغ يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على الاداء فصار فرضه أربعا (أو كان هذا المسافر مسبوقا) أى كان المسافر الذى اقتدى بمسافر فى صلاة الظهر فى الوقت مسبوقا أى اقتدى بعد ما صلى الامام ركعة فلما تم صلاة الامام نوى المقتدى الاقامة فانه يتم أربعا لان نية الاقامة اعترضت على قدر ما سبق وهو مؤد هذا القدر من كل الوجوه لان الوقت باق ولم يلتزم أداء هذا القدر مع الامام حتى يكون قاضيا لما التزم أداءه مع الامام اما اللاحق فانه التزم أداء جميع الصلاة مع الامام فيكون فى المقدار الذى سبقه الحدث ولم يؤد مع الامام قاضيا (أو تكلم) أى تكلم اللاحق (بعد فراغ الامام أو قبله ونوى الاقامة يتم أربعا لانه أداء فيتغير بالاقامة) لان عليه الاستئناف فاذا استأنف يكون مؤديا من كل الوجوه فنية الاقامة اعترضت على الاداء فيتم أربعا (ولهذا لا يقرأ اللاحق ولا يسجد للسهو) أى لاجل ان اللاحق كانه خلف الامام لا يقرأ ولا يسجد للسهو أى اذا سها فى القدر الذى لم يصل مع الامام لا يسجد للسهو كالمقتدى اذا سها لا يسجد للسهو (بخلاف المسبوق) فانه منفرد فيما سبق فيقرأ ويسجد للسهو (وأما القضاء فاما بمثل معقول كالصلاة للصلاة واما بمثل غير معقول كالفدية للصوم وثواب النفقة للحج وكل ما لا يعقل له مثل قربة لا يقضى الا بنص كالوقوف بعرفة ورمى الجمار والاضحية) وتكبيرات التشريق فانها على صفة الجهر لم تعرف قربة الا فى هذا الوقت لان الاصل فيه الاخفاء قال الله تعالى واذكر ربك فى نفسك تضرعا وخيفة ودون الجهر وقال الله تعالى

اللفظ (قوله والاداء) قد سبق ان المأمور به اما اداء أو قضاء ثم كل منهما اما محض ان لم يكن فيه شبه الآخر أو غير محض ان كان فيصير أربعة والى هذا اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بقوله الأمر يتنوع بنوعين وكل نوع منهما يتنوع نوعين ثم كل من الاداء المحض والقضاء المحض ينقسم قسمين لان الاداء المحض ان كان مستجمعا لجميع الاوصاف المشروعة فاداء كامل والا فقاصر والقضاء المحض اما ان يعقل فيه المماثلة فقضاء بمثل معقول واما ان لا يعقل فقضاء بمثل غير معقول فبهذا الاعتبار تصير الاقسام ستة واليه اشار فخر الاسلام رحمه الله تعالى بان صفة حكم الامر اداء وقضاء وكل منهما ثلاثة انواع فالاقسام بحسب الاجمال اربعة وبحسب التفصيل ستة ثم كل من الستة اما ان يكون فى حقوق الله تعالى او فى حقوق العباد يصير اثنى عشر قسما فظاهر عبارة المصنف رحمه الله تعالى ان تقسيم مطلق الاداء الى الكامل والقاصر حاصر دائر بين النفى والاثبات فيلزم ان يكون الشبيه بالقضاء قسما منهما وقد جعله قسيما لهما الا ان المراد ما ذكرناه وفى العبارة اختصار اى الاداء اما محض وهو كامل او قاصر واما شبيه بالقضاء (قوله كالجماعة) يعنى فيما شرعت فيه الجماعة مثل المكتوبات والعيدين والوتر فى رمضان والتراويح والا فالجماعة صفة قصور بمنزلة الاصبع الزائدة ثم الصلاة التى شرعت فيها الجماعة اما ان تؤدى كلها بالجماعة وهو الاداء الكامل او كلها بالانفراد وهو الاداء القاصر او يؤدى بالانفراد بعضها فقط فان كان بعضها الاول فهو ايضا قاصر وان كان بعضها الآخر فهو اداء شبيه بالقضاء وفى لفظ المصنف رحمه الله تعالى اشارة الى ذلك حيث قال والمسبوق منفردا اى فيما سبق به فيكون اداؤه قاصرا ففى التمثيل للقاصر بالمثالين تنبيه على انه قد يكون عبادة تامة كالصلاة وقد يكون بعضا منها كفعل المسبوق ويلزم ذلك فى الكامل ضرورة ان البعض المؤدى بالجماعة اذا لم يكن قاصرا كان كاملا وذهب بعضهم الى ان القاصر والشبيه بالقضاء هو اداء الصلاة نفسها فى الصورتين والتمثيل بالمثالين تنبيه على تفاوت القصور زيادة ونقصانا (قوله كفعل اللاحق) هو الذى ادرك اولا الصلاة بالجماعة وفاته الباقى بان نام خلف الامام ثم انتبه بعد فراغه او سبقه الحدث خلف الامام فتوضأ وجاء بعد فراغه واتم صلاته ففعله اداء باعتبار كونه فى الوقت قضاء باعتبار فوات ما التزمه من الاداء مع الامام فهو يقضى ما انعقد له احرام الامام من المتابعة له والمشاركة معه بمثله اى بمثل ما انعقد له الاحرام لا بعينه لعدم كونه خلف الامام حقيقة الا انه لما كان العزيمة فى حقه الاداء مع الامام لكونه مقتديا وقد فاته ذلك بعذر جعل الشرع اداءه فى هذه الحالة كالاداء مع الامام فصار كانه خلف الامام ولما كان اداء باعتبار الاصل قضاء باعتبار الوصف جعل اداء شبيها بالقضاء لا قضاء شبيها بالاداء (قوله فى الوقت) اذ لو اقتدى به خارج الوقت لم يتغير الحال (قوله وقد فرغ) حال من فاعل ثم أقام والمعنى ان دخول المصر أو نية الاقامة يكون مع حصول فراغ الامام (قوله والقضاء لا يتغير) لانه مبنى على الاصل وهو لم يتغير فى نفسه لانقضائه والخلف لا يفارق الاصل (قوله واما القضاء) يعنى انه اما محض بمثل معقول أو غير معقول واما غير محض (قوله وثواب النفقة للحج) يشير الى قول العامة ان الحج يقع عن المباشر وللآمر ثواب الانفاق لان النيابة لا تجرى فى العبادات البدنية الا

أدعوار بكم تضرعا وخفية (فان كونها قربة مخصوص بزمان ولا يقضي تعديل الاركان لان ابطال الاصل بالوصف باطل والوصف وحده لا يقوم بنفسه فلم يبق الا الاثم وكذا صفة الجودة) أي لا تقضي لان ابطال الاصل الخ (اذا أدى الزيوف في الزكاة فان قيل فلم أوجبتم الفدية في الصلاة قياسا) أي على الصوم هذا اشكال على قوله ومالا يعقل له مثل قربة لا يقضي الا بنص وقد عدم النص بوجوب الفدية اذا فاتت الصلاة للشيخ الفاني والنص ورد في الصوم بوجوب الفدية وهذا حكم لا يدرك بالقياس فينبغي أن لا يقاس عليه غيره وأما الاضحية فلان اراقة الدم لم تعرف قربة في غير هذه الايام ولا يدرى أن التصدق بعين الشاة أو بقيمتها هل هو مثل لقربة الاراقة أم لا (والتصدق بالعين أو القيمة في الاضحية قلنا يحتمل في الصوم التعليل بالعجز فقلنا بالوجوب احتياطا فيكون آتيا بالمندوب أو الواجب ونرجو القبول) فانه يحتمل أن تكون الفدية واجبة قضاء للصلاة وان لم تكن واجبة فلا أقل من أن يكون آتيا بالمندوب ومحمد قال في هذا الموضع نرجو القبول (وفي الاضحية لان الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين الا انه نقل الى الاراقة تطييبا للطعام وتحقيق الضيافة الله لكن لم نعمل بهذا التعليل المظنون) وهو أن الاصل في العبادة المالية التصدق بالعين (في الوقت) حتى لم نقل ان التصدق بالعين في الوقت يجوز (في معرض النص وعملنا به بعد الوقت احتياطا فلهذا) الاشارة ترجع الى قوله وعملنا به بعد الوقت (اذا جاء العام الثاني لم ينتقل الى التضحية لانه لما احتمل جهة اصالته ووقع الحكم به لم يبطل بالشك واما قضاء يشبه الاداء) عطف على قوله وأما بمثل غير معقول (كما اذا أدرك الامام في العيد راكعا كبر في ركوعه) أي كبر تكبيرات الزوائد (فانه وان فات موضعه وليس لتكبيرات العيد قضاء اذ ليس لها المثل قربة لكن للركوع شبه بالقيام فيكون شبيها بالاداء * وحقوق العباد أيضا تنقسم الى هذا الوجه فالاداء الكامل كرد عين الحق في الغصب والبيع والصرف والسلم) لما عقد الصرف أو السلم يجب له بدل الصرف والمسلم فيه في الذمة فكان ينبغي أن يكون تسليم بدل الصرف والمسلم فيه قضاء اذ العين غير الدين لكن الشرع جعله عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يكون

أن في الحج شائبة المالية من جهة الاحتياج الى الزاد والراحلة فمن جهة المباشرة يقع عن المأمور ومن جهة الانفاق عن الآمر وظاهر المذهب انه يقع عن الآمر عملا بظواهر الاحاديث وعلى التقديرين فالواجب على الآمر مباشرة الافعال والصادر عنه هو الانفاق والمماثلة بينهما غير معقولة وفي قوله وثواب النفقة للحج تسامح لان التمثيل اما للقضاء أو للمثل والثواب ليس شيأ منهما (قوله ولا يقضي تعديل الاركان) الفائت في الصلاة ولا صفة الجودة الفائتة في الدراهم المؤداة في الزكاة لانا اما أن يقضي الوصف وحده وهو باطل لانه لا يعقل له مثل ولا يوجد له نص أو مع الاصل بان يقضي صلاة معتدلة الاركان أو يقضي نفس الركن بصفة الاعتدال أو يقضي دراهم جيادا وهو أيضا باطل لما فيه من ابطال الاصل بواسطة بطلان الوصف وهو نقض الاصول وقلب المعقول (قوله فقلنا بالوجوب احتياطا) أي لا قياسا ولا دلالة لان المعنى المؤثر في ايجاب الفدية كالعجز مثلا مشكوك لا معلوم الا انه على تقدير التعليل بالعجز تكون الفدية في الصلاة أيضا واجبة بالقياس الصحيح وعلى تقدير عدم التعليل تكون حسنة مندوبة بمحو سيئة فيكون القول بالوجوب احوط ويرجى قبولها ولهذا قال محمد رحمه الله تعالى في الزيادات في فدية الصلاة تجزيه ان شاء الله تعالى (قوله وفي الاضحية) عطف على ما يدل عليه الكلام أي قلنا بوجوب الفدية في الصلاة لما ذكر وبوجوب التصدق بالعين أو القيمة في الاضحية لانها عبادة مالية تثبت قربة بالكتاب والسنة والاصل في العبادات المالية التصدق بالعين مخالفة لهوى النفس بترك المحبوب الا أن التصدق بالعين نقل في الاضحية الى اراقة الدم تطييبا للطعام بازالة ما اشتمل عليه مال الصدقة من أوساخ الذنوب والآثام فبالاراقة ينتقل الخبث الى الدماء فتصير ضيافة الله تعالى باطيب ما عنده على ما هو عادة الكرام ويستوي فيه الغني والفقير الا انه يحتمل أن يكون نفس التضحية والاراقة أصلا من غير اعتبار معنى التصدق ففي الوقت لم نعمل بالتعليل المظنون ولم نقل بجواز التصدق بالعين أو القيمة في ايام النحر لقيام النص الوارد بالتضحية وبعد الوقت عملنا بالاصل وأوجبنا التصدق بعين الشاة التي عينت للتضحية أو بالقيمة ان استهلكت المعينة أو لم يعين شيأ احتياطا في باب العبادة وأخذا بالمحتمل لا عملا بالقياس فيما لا يعقل معناه فقوله في الوقت وفي معرض النص متعلق بقوله لم نعمل بهذا التعليل نظرا الى عبارة المتن الا انه جعل في الوقت متعلقا بالتصدق بالعين من كلام الشرح (قوله لم يبطل بالشك) أي باحتمال أن تكون الاراقة أصلا وقد قدر على المثل بمجيء أيام النحر فان قلت فكيف ينتقل الحكم الى الصوم فيمن وجب عليه الفدية عن الصوم فقدر على الصوم قلت لان كون الاصل في الشهر هو الصوم ليس بمشكوك بل متيقن فعند زوال العذر تيقن بقاء وجوب الصوم لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (قوله لكن للركوع شبه بالقيام) من جهة بقاء الانتصاب والاستواء في النصف الاسفل من البدن وانما يتحقق القعود بانتفائه لان استواء أعالي البدن موجود في الحالين الا انه ليس بقيام حقيقة لمكان الانحناء (قوله تنقسم الى هذا الوجه) الصواب على هذا الوجه كما هو لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والبيع) أي وكتسليم عين الحق في البيع وفي عقد الصرف والسلم فيكون هذا العطف

من قبيل علفتها تبنا وماء باردا لان الرد يقتضي سابقية الاخذ فيصح في الغصب دون البيع وفي التمثيل بالامثلة الاربعة اشارة الى أن الاداء الكامل قد يكون تسليم عين الواجب بحسب الحقيقة كرد المغصوب وتسليم المبيع على الوصف الذي ورد عليه الغصب والبيع وقد يكون تسليم عين الواجب بحسب اعتبار الشارع كتسليم بدل الصرف وتسليم المسلم فيه اذ كل منهما ثابت في الذمة وهو وصف لا يحتمل التسليم الا أن الشرع جعل المؤدي عين ذلك الواجب في الذمة لئلا يلزم الاستبدال في بدل الصرف والمسلم فيه قبل القبض وهو حرام ولئلا يلزم امتناع الجبر على التسليم بناء على ان الاستبدال موقوف على التراضي وكذا الحكم في سائر الديون لأن الديون انما تقضى بامثالها ضرورة ان الدين وصف ثابت في الذمة والعين المؤدي مغاير له الا أن الشارع جعله عين الواجب لما ذكرنا فان قيل القضاء مبني على تصور الاداء اذ لا معنى له الا تسليم مثل ما يكون تسليم عينه أداء فاذا امتنع تسليم العين امتنع تسليم المثل قلنا العين أعم من أن يكون بحسب الحقيقة أو باعتبار الشرع والممتنع في الدين تسليم العين بحسب الحقيقة وانتفاء الخاص لا يوجب انتفاء العام فالمؤدي في الدين عين الحق في الجملة وان كان مثلا للعين بحسب الحقيقة لا نفسه ضرورة تحقق التغاير في الجملة وهذا بخلاف القرض فان المؤدي مثل لم يجعله الشرع عين الثابت في الذمة لعدم الضرورة لأن رد المقبوض ممكن فبالنظر الى المقبوض يكون المؤدي مثلا وأما ما يقال من ان معنى قضاء الدين بالمثل أن المديون لما سلم المال الى رب الدين صار ذلك دينا في ذمته كما كان ماله دينا في ذمة المديون فيتقاصان مثلا بمثل ففيه نظر لان قضاء الدين حينئذ لا يكون تسليم عين الثابت وهو ظاهر ولا تسليم مثله لان المثل على هذا التقدير هو ما ثبت في ذمة رب الدين والتسليم لم يقع عليه بل على نفس المال المؤدي وأيضا على هذا لا يكون بين قضاء الدين والقرض فرق وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره بان تأدية القرض قضاء بمثل معقول وتأدية الدين أداء كامل (**قوله والقاصر**) يعني اذا غصب عبدا فارغا فرده مشغولا بالجناية يستحق بها رقبته أو طرفه أو بدين بان استهلك في يده مال انسان تعلق الضمان برقبته أو بمرض حدث في يد الغاصب أو غصب جارية فردها حاملا أو باع عبدا أو جارية سالما عن ذلك وسلمه باحدى هذه الصفات فهذا أداء لوروده على عين ما غصب أو باع لكنه قاصر لكونه لا على الوصف الذي وجب عليه أداؤه ويتفرع على قصور الاداء أنه لو سلم المبيع مشغولا بالجناية فقتل بتلك الجناية انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى حتى كان المشتري لم يقبضه فيرجع على البائع بكل الثمن لان يد المشتري زالت عن المبيع بسبب كانت ازالتها به مستحقة في يد البائع بمنزلة ما لو استحقه مالك أو مرتهن أو صاحب دين وهذا استحقاق فوق العيب وعندهما الشغل بالجناية عيب بمنزلة المرض بل أشد والعيب لا يمنع تمام التسليم فالمشتري لا يرجع بكل الثمن بل بنقصان العيب بان يقوم العبد حلال الدم وحرام الدم فيرجع بتفاوت ما بين القيمتين من الثمن ففي لفظ هلك ولفظ التسليم اشارة الى أن الخلاف في المشتغل بالجناية دون الدين وفي المبيع دون المغصوب وكذا الخلاف فيما اذا رد الجارية المغصوبة حاملا (**قوله وكاداء الزيوف**) جمع زيف وهو ما يرده بيت المال ويروج فيما بين التجار فلو وجب على المديون دراهم جياد فادى زيوفا فهو من حيث تسليم الواجب أداء ومن حيث فوات وصف الجودة قاصر فرب الدين ان لم يعلم عند القبض كون المقبوض زيوفا فان كان قائما في يده فله ان يفسخ الاداء ويطالب المديون بالجياد احياء لحقه في الوصف وان هلك المقبوض في يد رب الدين بطل حقه في الجودة بالكلية حتى لا يرجع على المديون بشيء لما مر من انه لا يجوز ابطال الاصل بالوصف وهذا أداء باصله اذ لا مثل للوصف منفردا لامتناع قيامه بنفسه وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى له أن يرد مثل المقبوض ويطالب المديون بالجياد لأن المقبوض دون حقه وصفا فيكون بمنزلة المقبوض دون حقه قدرا وامتنع الرجوع الى القيمة لتأديه الى الربا فيرد مثل المقبوض كما يرد عينه

استبدالا في بدل الصرف والمسلم فيه والاستبدال فيهما حرام والقاصر كرد المغصوب والمبيع مشغولا بجناية أو دين أو غيرهما) بان كان حاملا أو مريضا (حتى اذا هلك بذلك السبب انتقض القبض عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعندهما هذا عيب وهو لا يمنع تمام التسليم وكاداء الزيوف اذا لم يعلم به صاحب الحق حتى لو هلك عنده بطل حقه أصلا لما مر

(والاداء الذى يشبه القضاء كما اذا أمهر أباها فاستحق) صورة المسئلة ان يكون أب المرأة عبد الرجل فتزوجها ذلك الرجل على ان المهر أبوها فاستحق (حتى وجب قيمته) للمرأة على الزوج (ولم يقض بها القاضى حتى ملكه ثانيا فمن حيث انه عين حقها أداء) أى تسليم الزوج اليها أداء (فلا يملك منعه) أى اذا طلبت المرأة من الزوج ان يسلم أباها اليها لا يملك الزوج ان يمنعه منها (ومن حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين قضاء) روى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل على بريرة فاتت بريرة بتمر والقدر كان يغلى باللحم فقال عليه الصلاة والسلام ألا تجعلين لنا من اللحم نصيبا فقالت هو لحم تصدق علينا يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام هى لك صدقة ولنا هدية فقد جعل تبدل الملك موجبا لتبدل العين حكما مع ان العين واحد ولان حكم الشرع على الشئ بالحل والحرمة وغيرهما يتعلق بذلك الشئ من حيث انه مملوك لا من حيث الذات حتى لو كان حكم الشرع يتعلق به من حيث الذات لا يتغير أصلا كلحم الخنزير فانه حرام لعينه ونجس لعينه اما اذا تعلق حكم الشرع بهذا الذات من حيث الاعتبار فاذا تبدل الاعتبار تبدل هذا المجموع وقد أراد بالعين هذا المجموع أى الذات مع الاعتبار لان العين الذى تعلق به حكم الشرع هو هذا المجموع (فلا يعتق قبل تسليمه اليها ويملك الزوج اعتاقه وبيعه قبله) أى بيع العبد قبل تسليمه اليها (وان كان قضى القاضى بقيمته عليه ثم ملكه لا يعود حقها فيه ومن الاداء القاصر ما اذا أطعم المغصوب المالك جاهلا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يبرأ عن الضمان لانه مأمور بالاداء لا بالتغرير وربما يأكل الانسان فى موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله

اذا كان قائما فعلم ان قوله اذا لم يعلم به صاحب الحق ينبغى أن يجعل قيد التمكن من رد المقبوض لا لكون الاداء قاصرا على ما يفهم من ظاهر العبارة (قوله والاداء الذى يشبه القضاء) كما اذا تزوج الرجل امرأة على عبد له هو أبو المرأة فعتق الاب لتملك المهر بنفس العقد فان استحق العبد بقضاء القاضى بطل ملكها وعتقه ووجب على الزوج قيمة العبد للمرأة لانه سمى مالا وعجز عن تسليمه فان لم يقض القاضى بالقيمة الى ان ملك الزوج ذلك العبد ثانيا بشراء أو هبة أو ميراث أو نحو ذلك لزم على الزوج تسليم العبد الى المرأة فهذا التسليم أداء من حيث ان العبد عين حق المرأة لانه الذى استحقته بالتسمية لكنه يشبه القضاء من حيث ان تبدل الملك يوجب تبدل العين بدليل السنة والمعقول فالعبد المملك ثانيا كأنه مثل ما استحقته بالتسمية لا عينه ويتفرع على كونه أداء ان الزوج يجبر على تسليمه اذا طلبته المرأة لكونه عين حقها مع قيام موجب التسليم وهو النكاح بخلاف ما اذا باع عبدا فاستحق بقضاء ثم ملكه البائع ثانيا لا يجبر على التسليم الى المشترى اذا طلبه لانفساخ البيع لانه ظهر بالاستحقاق توقف البيع على اجازة المستحق فحين لم يجز بطل وانفسخ ويتفرع على كونه شبه القضاء ان العبد لا يعتق قبل تسليمه الى الزوجة وان الزوج يملك التصرف فى العبد بالاعتاق والكتابة والبيع والهبة قبل تسليمه الى الزوجة لانها تصرفات صادفت ملك نفسه ويتفرع على كون العبد مثل المسمى لا عينه حكما انه لو قضى القاضى فى الصورة المذكورة على الزوج بقيمة العبد للزوجة ثم ملك الزوج العبد ثانيا لا يعود حق المرأة فى العين فلا يجبر الزوج على التسليم ولا الزوجة على القبول لان حقها قد انتقل من العين الى القيمة بالقضاء ولو كان له حكم المسمى بعينه لعاد حقها فيه اذا كان القضاء بالقيمة بقول الزوج مع اليمين كالمغصوب اذا عاد من اباقه بعد قضاء القاضى بالقيمة للمغصوب منه يعود حقه اذا كان القضاء بقول الغاصب مع يمينه (قوله دخل على بريرة) هى مولاة عائشة رضى الله تعالى عنها وعائشة من بنى تيم ولا تحرم الصدقة على مواليها بل على موالى بنى هاشم على انها كانت صدقة التطوع وهى لا تحرم الا على النبى عليه الصلاة والسلام (قوله ولان حكم الشرع) دليل معقول على ان تبدل الملك يوجب تبدل العين وحاصله ان المراد بالعين هو المجموع المركب من الشئ ومن وصف مملوكيته لان الشئ الذى يحكم الشرع بحرمة التصرف فيه على بعض المكلفين وبحله للبعض الآخر انما هو الشئ مع وصف المملوكية والكل يتبدل بتبدل بعض الاجزاء وعلى ظاهر عبارة المصنف مناقشة لا تخفى ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان تكون العين المتصفة بالحل والحرمة هو ذلك الشئ بقيد المملوكية وتبدل الاوصاف لا يوجب تبدل الذات وقد عرفت الفرق بين المجموع والمقيد فالاولى التمسك بالسنة (قوله ومن الاداء القاصر) فصل هذا المثال عن الامثلة السابقة وأخره عن ذكر الاداء الذى يشبه القضاء اقتداء بفخر الاسلام وان كان المناسب تقديمه يعنى لو غصب طعاما فقدمه الى مالكه وأباحه أكله فأكله جاهلا بانه لطعام الذى غصب منه فهو أداء قاصر يبرأ به الغاصب عن الضمان ونقل عن الشافعى رحمه الله تعالى خلافه ولم يوجد فى كتب أصحابه وأشار بقوله أطعم المغصوب الى انه لو أطعمه ما هو متخذ من المغصوب بان كان دقيقا فخبزه أو لحما فطبخه لا يبرأ وقيد بالاطعام لانه لو وهب المغصوب من المالك وسلمه اليه أو باعه منه وهو لا يعلم أو أكله من غير ان يطعمه الغاصب يبرأ عن الضمان بالاتفاق تمسك الشافعى رحمه الله تعالى بان الغاصب مأمور بالاداء ولم يوجد لان ما وجد منه تغرير منهى عنه فلا يكون أداء مأمورا به وانما قلنا انه تغرير لما جرت

ولنا أنه أداء حقيقة وان كان فيه قصور فتم بالاتلاف و بالجهل لا يعذر والعادة المخالفة للديانة لغو) وهو ان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من ماله (والقضاء بمثل معقول اما كامل كالمثل صورة ومعنى واما قاصر كالقيمة اذا انقطع المثل أو لا مثل له لان الحق في الصورة قد فات للعجز فبقي المعنى فلا يجب القاصر الا عند العجز عن الكامل ففي قطع اليد ثم القتل خير الولي بين القطع ثم القتل وهو مثل كامل وبين القتل فقط وهو قاصر وعندهما لا يقطع لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر فاذا أفضى اليه يدخل موجبه في موجب القتل) المراد بالموجب هنا ما يجب بالقتل والقطع وهو القصاص (اذ القتل أتم موجب القطع) المراد بالموجب هنا الاثر الحاصل بالقطع في محله (فصار كما اذا قتله بضربات قلنا هذا من حيث المعنى) أي هذا الذي ذكر ان القتل أتم أثر القطع فاتحد الجناية فيتحد موجبهما انما هو من حيث المعنى (أما من حيث الصورة في جزاء الفعل فلا) لان الفعل وهو القطع والقتل من حيث الصورة متعدد فيتعدد ما هو جزاء الفعل وهو القصاص (وانما يدخل في جزاء المحل) أي انما يدخل ضمان الجزء في ضمان الكل فيما هو جزاء المحل (كما يدخل ارش الموضحة في دية الشعر) وهذا لان الدية جزاء المحل (والقتل قد يمحو أثر القطع كما يتم) قال الله تعالى وما أكل السبع الا ما ذكيتم جعل القتل ماحيا أثر الجرح فهذا منع لقوله ان القتل أتم أثر القطع (وانما لا يجب) أي القصاص جواب عن قوله فصار كما اذا قتله بضربات (بتلك الضربات اذ لا قصاص فيها او اذا انقطع المثل يجب القيمة يوم الخصومة لانه حينئذ تحقق العجز عن الكامل بالقضاء) أي قضاء القاضي وهذا عند أبي حنيفة بالانقطاع رحمه الله تعالى وعند أبي يوسف يوم الغصب وعند محمد يوم الانقطاع (والقضاء بمثل غير معقول كالنفس تضمن بالمال المتقوم فلا يجب عند احتمال المثل المعقول صورة ومعنى وهو القصاص خلافا للشافعي رحمه الله) فان عنده ولي الجناية مخير بين القصاص وأخذ الدية (وانما شرع) أي المال (عند عدم احتماله) أي القصاص (منة على القاتل بان سلم نفسه وعلى القتيل بان لم يهدر حقه بالكلية وما لا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص) قد ذكر هذه المسألة في حقوق الله تعالى فالآن نذكرها في حقوق العباد لنفرع عليها فروعها .

به العادة من ان الانسان يأكل في موضع الاباحة فوق ما يأكل من مال نفسه لعدم المانع الحسي أو الشرعي وحاصل هذا التقرير انه وان وجد صورة الاداء بتسليم عين حقه اليه الا انه بطل معنى الاداء وهو ايصال حق المالك اليه نفيا للغرور المنهي عنه فلا يكون أداء حقيقة وقد يقال انه نكتتان احداهما انه تغرير والتغرير لا يكون أداء لان التغرير منهي عنه والاداء مأمور به وتنافي اللوازم يدل على تنافي الملزومات والبراءة لا تحصل الا بالأداء المأمور به والثانية انه اداء قاصر فلا يعتبر نفيا للغرور (قوله ولنا انه اداء حقيقة) لانه أوصل المغصوب الى يد المالك أصلا ووضعا بحيث صار متمكنا من التصرف فيه فان قيل أزال يدا مطلقة بجميع التصرفات وما أعاد الا يد الاباحة والقاصر لا ينوب عن الكامل قلنا على تقدير ثبوت القصور فيه فقد تم بالاتلاف كما في اداء الزيوف عن الجياد فان قيل جهل المالك به يبطل الاداء لما فيه من الغرور قلنا الجهل عارض نقيصة فلا يعذر به المالك في ابطال ما وجب على الغاصب من الرد الى المالك كما لو غصب عبدا فقال للمالك اعتق هذا العبد فاعتقه وهو جاهل بانه عبده يعتق العبد و يبرأ الغاصب وما ذكره من العادة الجارية بكثرة الاكل في موضع الاباحة عادة مخالفة للديانة الكاملة الداعية الى أن يحب لاخيه المسلم ما يحب لنفسه فيكون لغوا لا يبطل الاداء (قوله والقضاء بمثل معقول) قيل يجري مثل هذا التقسيم في حقوق الله تعالى أيضا كقضاء الفائتة بالجماعة فانه كامل وبالانفراد فانه قاصر ورد بان الثابت في الذمة هو أصل الصلاة لا وصف الجماعة فالقضاء بجماعة أو منفردا اتيان بالمثل الكامل الا أن الاول أكمل (قوله ففي قطع اليد ثم القتل) اما أن يصدرا عن شخص أو شخصين وعلى التقديرين اما أن يكونا خطأين أو عمدين أو أحدهما عمدا والآخر خطأ وعلى التقادير اما أن يكون القتل قبل البرء أو بعده وتفاصيل الاحكام في كتب الفقه ومحل الخلاف المذكور في الكتاب ما اذا كان القاطع والقاتل شخصا واحدا متعمدا او يكون القتل قبل البرء (قوله وعندهما) ليس للولي أن يقطع بل له أن يقتل لانه انما يقتص بالقطع اذا تبين انه لم يسر الى القتل بحكم النص فاذا أفضى الى القتل بان قتله متعمدا سقط حكم القطع في نفسه وصار قتلا ودخل موجبه الشرعي وهو القصاص في موجب القتل لان القتل قد أتم الاثر الثابت بالقطع حسا وحقيقة بدليل ان حكمه حكم السراية فيكون القطع ثم القتل جناية واحدة بمنزلة ما اذا قتله بضربات فليس للولي فيه الا القتل والحاصل انه جعل الافضاء الى القتل بمنزلة السراية اليه فظهر أن المراد بالموجب في الموضعين الاثر الثابت بالشئ الا أن الاول ثابت شرعا والثاني حسا وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى تعيين لما صدق عليه الموجب في الموضعين لا بيان اختلافهما بالمفهوم (قوله والقتل قد يمحو أثر القطع) من حيث ان المحل يفوت به ولا يتصور الاتمام والسراية بعد فوات المحل (قوله وعند أبي يوسف) يجب قيمته يوم الغصب لانه لما انقطع المثل التحق بما لا مثل له والخلف انما يجب بالسبب الذي وجب به الاصل وهو الغصب فيعتبر قيمته يوم الغصب وعند محمد رحمه الله تعالى يجب قيمته يوم الانقطاع لان المصير الى القيمة للعجز عن أداء المثل وذلك

(فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم لانها غير متقومة اذ لا تقوم بلا احراز ولا احراز بلا ابقاء ولا بقاء للاعراض فان قيل فكيف يرد العقد عليها) أى ان لم تكن المنافع متقومة فكيف يرد عقد الاجارة على المنافع (قلنا باقامة العين مقامها فان قيل هى فى العقد متقومة) أى المنافع فى العقد مال متقوم لتقومها فى عقد النكاح (لان ابتغاء البضع) وهو النكاح (لايجوز الابه) أى بالمال المتقوم قال الله تعالى أن تبتغوا باموالكم (ويجوز) أى ابتغاء البضع (بمنفعة الاجارة) فتكون منفعة الاجارة فى عقد النكاح مالا متقوما (فتكون فى نفسها كذلك) أى لما كانت المنافع فى العقد متقومة كانت فى نفسها متقومة (لان ماليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما ولان تقومها ليس لاحتياج العقد اليه) هذا دليل آخر على قوله فتكون فى نفسها كذلك (لان العقد قد يصح بدونه كالخلع) فان منافع البضع غير متقومة فى حال الخروج عن العقد وان كانت متقومة فى حال الدخول فى العقد فمع انها غير متقومة حال الخروج يصح مقابلتها بالمال فى العقد وهو عقد الخلع فعلم ان العقد لا يحتاج الى تقومها فتقومها فى العقد ليس لضرورة العقد ولما ثبت تقومها فى العقد تكون فى نفسها متقومة (قلنا تقومها فى العقد ثبت بالرضا) هذا منع لقوله ان ماليس بمتقوم لايصير بورود العقد متقوما بل يصير فى العقد متقوما بالرضا (بخلاف القياس) لما بينا انه لا تقوم بلا احراز (فلا يقاس عليه) فيشمل معنيين أحدهما انه لا يقاس تقوم المنافع فى الغصب على تقومها فى العقد والثانى انه لا يقاس كون المنافع مقابلا بالمال فى الغصب على كونها مقابلا بالمال فى العقد (لهذا) أى لكون التقوم فى العقد بخلاف القياس وهذا دليل على بطلان القياس بالمعنى الاول وقوله (وللفارق أيضا وهو الرضا) دليل على بطلان القياس بالمعنى الثانى (فان له أثرا فى ايجاب المال مقابلا بغير المال ولا يضمن الشاهد بعفو الولى القصاص اذا قضى القاضى به ثم رجع) هذا تفريع آخر على قوله ومالا يعقل له مثل لا يقضى الا بنص وصورة المسئلة شهد شاهدان بعفو الولى القصاص فقضى القاضى بالعفو ثم رجعا عن الشهادة لم يضمنا (ولا غير ولى القتيل اذا قتل القاتل) أى لا يضمن غير ولى القتيل اذا قتل القاتل لان الشهود وقاتل القاتل لم يفوتوا الولى القتيل شيأ الا استيفاء القصاص وهو معنى لا يعقل له مثل

بالانقطاع فيعتبر قيمته آخر يوم كان موجودا فى أيدى الناس فانقطع (قوله فلا يضمن المنافع بالمال المتقوم) قيد بالمتقوم تنصيصا على ما وقع فيه الخلاف وهو انها عند الشافعى رحمه الله تعالى يضمن بالمال المتقوم وتوطئة لاقامة الدليل فانه يقوم على سلب التقوم عن المنافع سواء كانت مالا أو لم تكن اقتصارا على المقصود وهو انتفاء المماثلة بانتفاء التقوم والتحقيق ان المنفعة ملك لا مال لان الملك ما من شأنه أن يتصرف فيه بوصف الاختصاص والمال ما من شأنه أن يدخر للانتفاع به وقت الحاجة والتقوم يستلزم المالية عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والملكية عند الشافعى رحمه الله تعالى فعنده منافع المغصوب تضمن بالغصب بان يمسك العين المغصوبة مدة ولا يستعملها او بالاتلاف بان يستخدم العبد ويركب الدابة ويسكن الدار مثلا وعند أبى حنيفة لا يضمن لان المنفعة عرض والعرض غير باق وغير الباقى غير محرز لان الاحراز هو الصيانة والادخار لوقت الحاجة فيتوقف على البقاء لا محالة وماليس بمحرز ليس بمتقوم كالصيد والحشيش فالمنفعة ليست بمتقومة فلا تكون مثلا للمال المتقوم فلا يقضى الا بنص ولا نص وعلى عدم بقاء الاعراض منع ظاهر اذ لا يخفى ان انعدام الالوان فى كل آن وتجدد أمثالها بمنزلة انعدام الاعيان وحدوث أمثالها فى كل آن وقد سبق انه سفسطة اللهم الا أن يخص الحكم بالاعراض المتصرمة مثل المنافع مثلا وأيضا للخصم أن يقول بل التقوم باعتبار الملكية واطلاق التصرف وهى راجعة الى المنافع اذ بها اقامة المصالح وتقضية الحوائج لا بنفس الاموال (قوله تقومها فى العقد ثبت بالرضى) منع لقوله ماليس بمتقوم فى نفسه لايصير بورود العقد متقوما فان قلت فيه تسليم لعدم صيرورته متقوما بالعقد بل بالرضى قلت لما اشتمل العقد على الرضى كان التقوم بالرضى تقوما بالعقد لان تأثير الشئ فى الشئ يجوز أن يكون باحد أجزائه أو لوازمه (قوله فلا يقاس عليه) أى لا يصح اثبات المقدمة القائلة بتقوم المنافع فى الغصب بالقياس على تقومها فى العقد ولا لاثبات أصل المدعى وهو مقابلة المنافع فى الغصب بالمال المتقوم بالقياس على مقابلتها به فى العقد أما الاول فلان الحكم فى الاصل ثبت بالنص على خلاف القياس لانتفاء الاحراز فلا يصح مقيسا عليه وأما الثانى فلوجود الفارق وهو الرضى فان له أثرا فى ايجاب المال فى مقابلة ماليس بمال كما فى الصلح عن دم العمد لا يقال كل من المانعين موجود فى كل من القياسين فما وجه تخصيص ابطال الاول بكون الاصل على خلاف القياس وابطال الثانى بوجود الفارق لانا نقول الثابت على خلاف القياس هو تقوم ماليس بمحرز لا مقابلة غير المال بالمال لتحقق الانتفاع المقصود وقضاء الحوائج فى كل منهما والرضى انما يؤثر فى صحة استبدال ماليس بمال بالمال لا فى جعل ماليس بمتقوم متقوما فيختص كل من القياسين بمانع (قوله وهو) أى استيفاء القصاص معنى لا يعقل له مثل والمال ليس مثلا له صورة وهو ظاهر ولا معنى لان فى استيفاء القصاص معنى الاحياء لما فيه من دفع شر القاتل ودفع هلاك أولياء المقتول على يده بناء على قيام العداوة وفى حياة أولياء المقتول وابنائه حياة للمقتول وبقاء لذكره وهذا المعنى لا يوجد فى المال وانما ثبت فى الخطأ على خلاف القياس ضرورة صيانة

الوصف ثبت العجز) أى عن أداء الاصل وهو تسليم العبد (فوجب القيمة فكانها أصل ولما كان) أى الاصل وهو العبد (معلوما من حيث الجنس يجب هو) اى الاصل وهو العبد (فيخير بينه و بين القيمة وأيهما أدى تجبر على القبول) وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه فقضاؤها يشبه الاداء

(فصل لابد للمأمور به من الحسن) هذه المسألة من أمهات مسائل الاصول ومهمات مباحث المعقول والمنقول ومع ذلك هى مبنية على مسئلة الجبر والقدر الذى زلت فى بواديها أقدام الراسخين وضلت فى مباديها أفهام المتفكرين وغرقت فى بحارها عقول المتبحرين وحقيقة الحق فيها أعنى الحاق بين طرفى الافراط والتفريط سر من اسرار الله تعالى التى لايطلع عليها الا خواص عباده وها أنا بمعزل عن ذلك لكن أوردت مع العجز عن درك الادراك قدر ما وقفت عليه ووفقت لايراده اعلم أن العلماء ذكروا ان الحسن والقبح يطلقان على ثلاثة معان الاول كون الشئ ملائما للطبع ومنافراله والثانى كونه صفة كمال وكونه صفة نقصان والثالث كون الشئ متعلق المدح عاجلا والثواب آجلا والقبح

الدم المعصوم عن الهدر بالكلية (قوله والقضاء الشبيه بالاداء) كتسليم القيمة فيما اذا تزوج رجل امرأة على عبد غير معين فان الحيوان يثبت فى الذمة كالابل فى الدية والغرة فى الجنين وهذا جهالة فى الوصف لا فى الجنس كما فى تسمية ثوب أو دابة فيحتمل فيما يبنى على المسامحة كالنكاح وان لم يحتمل فى البيع فتسليم عبد وسط اداء وتسليم قيمته قضاء حقيقة لكونها مثل الواجب لاعينه لكنه يشبه الاداء لما فى القيمة من جهة الاصالة بناء على ان العبد بجهالة وصفه لايمكن اداؤه الا بتعيينه ولا تعين الا بالتقوم فصارت القيمة أصلا يرجع اليه و يعتبر مقدما على العبد حتى كان العبد خلفا عنه فان قيل فينبغى أن تتعين القيمة ولا يخير الزوج بين اداء العبد والقيمة فجوابه ان العبد معلوم الجنس مجهول الوصف فبالنظر الى الاول يجب هو كالو أمهر عبدا بعينه وبالنظر الى الثانى تجب القيمة كما لو أمهر عبد غيره فصار الواجب بالعقد كانه أحد الشيئين فيخير الزوج اذ التسليم عليه لا على المرأة فأيهما أدى تجبر المرأة على القبول فظهر بما ذكرنا ان قوله وأيضا الواجب من الاصل الوسط وذا يتوقف على القيمة فصارت أصلا من وجه لا يصلح وجها برأسه فى اصالة القيمة بل هو توضيح وتتميم لما سبق على ما قررنا اذ بمجرد العجز عن الاصل وهو العبد لا يتحقق اصالة البدل وهو القيمة لجريانه فى جميع صور القضاء فانه لا يكون الا عند تعذر الاداء (قوله فصل) من قضايا الشرع انه لابد للمأمور به من الحسن لان الشارع حكيم لا يأمر بالفحشاء وأما من حيث اللغة فلا امتناع لان قول القائل اشرب على سبيل الالزام أمر لغة وقد اختلفوا فى ان حسن المأمور به من موجبات الامر بمعنى انه ثبت بالامر أو من مدلولاته بمعنى انه ثبت بالعقل والامر دليل عليه ومعرف له فالمصنف رحمه الله تعالى قبل تفصيل المذاهب والدلائل أجمل القول بانه لابد للمأمور به من الحسن سواء ثبت بنفس الامر أو بالعقل قبله قال فى الميزان وعندنا لما كان للعقل حظ فى معرفة حسن بعض المشروعات كالايمان وأصل العبادات كان الامر دليلا ومعرفا لما ثبت حسنه فى العقل وموجبا لما لم يعرف به (قوله هذه المسئلة) يعنى مسئلة الحسن والقبح من أمهات مسائل أصول الفقه لان معظم أبوابه باب الامر والنهى وهو يقتضى حسن المأمور به وقبح المنهى عنه فلابد من البحث عن ذلك ثم يتفرع عليه مباحث من ان الحسن حسن لنفسه أو لغيره ونحو ذلك (قوله ومن مهمات مباحث المعقول والمنقول) يجوز أن يريد بذلك علم الاصول فانه جامع بين الوصفين وان يريد بالمعقول الكلام و بالمنقول الفقه فان هذه المسئلة كلامية من جهة البحث عن أفعال البارى تعالى هل تتصف بالحسن وهل تدخل القبائح تحت ارادته ومشيئته وهل تكون بخلقه ومشيئته وأصولية من جهة انها بحث عن ان الحكم الثابت بالامر يكون حسنا وما تعلق به النهى يكون قبيحا ثم ان معرفتها أمر مهم فى علم الفقه لئلا يثبت بالامر ما ليس بحسن و بالنهى ما ليس بقبيح (قوله ومع ذلك) زيادة تحريض على شدة الاهتمام بهذه المسئلة بمعنى انها أصل لفروع كثيرة وفرع لاصل عميق صعب الاطلاع عليه متعسر الوصول اليه و بوادى مسئلة الجبر والقدر المدركات التى تطلب فيها الطرق الموصلة اليها ومباديها المقدمات المترتبة بالقوى الفكرية للوصول اليها وبحارها ما وصل اليه كل أحد بقوة فكره ولم يستطع مجاوزته فى هذه المسئلة فمن زل قدمه فى البوادى أو ضل فهمه فى المبادى فقد يرجى عوده الى طريق الحق أو اعترافه بالعجز ومن غرق فى بحره ولم يتنبه للخطأ فى مقدماته فقد هلك (قوله وحقيقة الحق) الجبر افراط فى تفويض الامور الى الله تعالى بحيث يصير العبد بمنزلة جماد لا ارادة له ولا اختيار والقدر تفريط فى ذلك بحيث يصير العبد خالقا لافعاله مستقلا فى ايجاده الشرور والقبائح وكلاهما باطل والحق أى الثابت فى نفس الامر هو الحاق أى الوسط بين الافراط والتفريط على ما أشار اليه بعض المحققين حيث قال لا جبر ولا تفويض ولكن امر بين أمرين وحقيقة الحق احتراز عن مجازه أى عما يشبه الحق وليس بحق (قوله وقفت) أى جعلت واقفا عليه ووفقت أى جعلت الاسباب متوافقة لايراده فالاول من التوقيف والثانى من التوفيق (قوله اعلم ان العلماء) تحرير للبحث وتلخيص لمحل النزاع على ما هو الواجب فى المناظرة فكل من الحسن

وكونه متعلق الذم عاجلا والعقاب آجلا فالحسن والقبيح بالمعنيين الاولين يثبتان بالعقل اتفاقاً أما بالمعنى الثالث فقد اختلفوا فيه فعند الاشعري لا يثبتان بالعقل بل بالشرع فقط وهذا بناء على امرين أحدهما انهما ليسا لذات الفعل وليس للفعل صفة يحسن الفعل أو يقبح لاجلها عند الاشعري وثانيهما أن فعل العبد ليس باختياره عنده فلا يوصف بالحسن والقبح ومع ذلك جوز كونه متعلق الثواب والعقاب بالشرع بناء على ان عنده لا يقبح من الله تعالى أن يثيب العبد أو يعاقبه على ماليس باختياره لان الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده فالحسن والقبح بالمعنى الثالث يكونان عند الاشعري بمجرد كون الفعل مأمورا به ومنهيا عنه فلهذا قال (فالحسن عند الاشعري ما أمر به) سواء كان الامر للايجاب أو الاباحة أو الندب (والقبيح ما نهى عنه) سواء كان النهي للتحريم أو للكراهة (وعند المعتزلة ما يحمد على فعله) سواء كان يحمد عليه شرعا أو عقلا وهذا تفسير الحسن (وما يذم على فعله) هذا تفسير القبيح (وبالتفسير الآخر ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله) احترز بالقيدين عن فعل المضطر والمجنون وهذا تفسير آخر للحسن فان المعتزلة فسروا الحسن والقبيح بتفسيرين فالحسن بالتفسير الاول يختص بالواجب والمندوب وبالتفسير الثاني يتناول المباح أيضا (وماليس له ذلك) أي القبيح ماليس للقادر العالم بحاله أن يفعله فكلا تفسيري القبيح متساويان لا يتناولان الا

والقبح يطلق على ثلاث معان فبالمعنى الاول الحلو حسن والمر قبيح وبالثاني العلم حسن والجهل قبيح وبالثالث الطاعة حسنة والمعصية قبيحة ومعنى كون الشئ متعلق المدح أو الذم أو الثواب أو العقاب شرعا نص الشارع عليه أو على دليله وهو لا ينافي جواز العفو ولذا قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا كونه بحيث يعاقب عليه ومحل الخلاف هو الثالث وعند المعتزلة الافعال حسنة وقبيحة لذواتها أو لصفة من صفاتها فمنها ماهو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ومنها ماهو نظري كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار ومنها ما لا يدرك الا بالشرع كحسن صوم آخر يوم من رمضان وقبح صوم أول يوم من شوال فانه مما لا سبيل للعقل اليه لكن الشرع اذا ورد به كشف عن حسن وقبح ذاتيين وعند الاشعري لا يثبت الحسن والقبح الا بالشرع وهذا مبني على أمرين يعني ان العمدة في اثبات ذلك أمران أحدهما ان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل ولا لشئ من صفاته حتى يحكم العقل بانه حسن أو قبيح بناء على تحقق ما به الحسن أو القبح وثانيهما ان فعل العبد اضطراري لا اختيار له فيه والعقل لا يحكم باستحقاق الثواب أو العقاب على ما لا اختيار للفاعل فيه وليس المراد ان مذهب الاشعري مبني على هذين الامرين بمعنى انه لا بد من تحققهما ليثبت مذهبه بل كل من الامرين مستقل بافادة مطلوبه بل وله أدلة أخرى على مذهبه مستغنية عن الامرين (**قوله** لان الحسن والقبح لا ينسبان الى أفعال الله تعالى عنده) أي عند الاشعري والمذكور في الكتب الكلامية انه لا قبيح بالنسبة الى الله تعالى بل كل أفعاله حسنة واقعة على نهج الصواب لانه مالك الامور على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية لفعله وذلك لانهم قد يفسرون الحسن بما ليس بمنهي عنه فجميع أفعال الله تعالى حسن بهذا المعنى وبمعنى كونه صفة كمال واما بمعنى كون الفعل متعلق المدح والثواب فالله تعالى منزه عنه وما ذكروا من تفسير الحسن بما أمر به والقبيح بما نهى عنه فانما هو في أفعال العباد خاصة وكون المباح داخلا في تفسير الحسن عندهم محل نظر لاتفاقهم على انه ليس بمأمور به على ما مر ولانه ليس بمتعلق المدح والثواب بلا نزاع وهو معنى الحسن والاوضح أن يقال القبيح ما نهى عنه والحسن ماليس كذلك ليشمل المباح وفعل الباري تعالى (**قوله** وعند المعتزلة) لكل من الحسن والقبيح تفسيران أحدهما الحسن ما يحمد على فعله شرعا وعقلا والقبيح ما يذم عليه وثانيهما الحسن ما يكون للقادر العالم بحاله أن يفعله والقبيح ماليس للقادر العالم بحاله أن يفعله واحترزوا بالقادر أي الذي ان شاء فعل وان شاء ترك عن المضطر وبالعالم عن المجنون لان ما لهما أن يفعلاه قد لا يكون حسنا بل قبيحا فلو لم يقيد لانتقض التعريف جمعا ومنعا والحسن بالتفسير الثاني أعم لتناوله المباح أيضا بخلاف الاول فانه يقتصر على الواجب والمندوب اذ لا مدح على المباح ولا ذم كالتنفس مثلا فهو واسطة بين الحسن والقبيح بالتفسير الاول وعلى التفسير الثاني لا واسطة لان الحسن يشمل الواجب والمندوب والمباح والقبيح يشمل الحرام والمكروه كما يشملهما بالتفسير الاول فالقبيح بكلا التفسيرين لا يشمل الا الحرام والمكروه فيكون التفسيران متساويين وههنا بحثان الاول ان الفعل الغير المقدور والذي لا يعلم حاله مما لا يصدق عليه أن للقادر العالم بحاله أن يفعله أو لا يفعله فيكون واسطة بالتفسير الثاني ويمكن الجواب بانه داخل في القبيح اذ ليس للقادر العالم بحاله أن يفعله بناء على عدم القدرة عليه أو العلم بحاله الثاني ان المكروه عندهم مما يمدح على تركه ولا يذم على فعله فلا يدخل في القبيح بل يكون واسطة بمنزلة المباح وانما يفترقان من جهة انه يمدح تاركه بخلاف المباح ويمكن الجواب بان المراد به هو المكروه كراهة التحريم فانه قبيح بالتفسيرين وأما المكروه كراهة التنزيه فيجوز أن يكون واسطة وان لم يتعرض له المصنف رحمه الله تعالى ولقائل أن يقول ان أريد بماله ان يفعله أو لا يفعله ما يجوز له ان يفعله وما لا يجوز فالمكروه كراهة التنزيه داخل في الحسن وهو بعيد وان

الحرام والمكروه فعلى التفسير الاول للحسن المباح واسطة بين الحسن والقبيح وعلى الثاني لا واسطة بينهما (فعند الاشعري لا يثبتان الا بالامر والنهي) لما ذكرت ان هذا الحكم مبني عنده على أصلين أوردت على مذهبه دليلين لاثبات الاصلين أما الاول فقوله (لانهما ليسا لذات الفعل أو لصفة له والا يلزم قيام العرض بالعرض وضعفه ظاهر) أي ضعف هذا الدليل ظاهر لانه ان عني بقيام العرض بالعرض اتصافه به فلا نسلم امتناعه فانه واقع كقولنا هذه الحركة سريعة أو بطيئة على ان قيام العرض بالعرض بهذا المعنى لازم على تقدير كونهما شرعيين أيضا نحو هذا الفعل حسن شرعا أو قبيح شرعا وان عني ان العرض لا يقوم بعرض آخر بل لا بد من جوهر يقوم به العرضان فالقيام

بهذا المعنى غير لازم على تقدير كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة له اذ لا بد من فاعل يقوم الفعل الحسن به وان عني به معنى آخر فلا بد من بيانه لنتكلم عليه وأما الثاني فقوله (ولان فاعل القبيح ان لم يتمكن من تركه ففعله اضطراري وان تمكن فان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا وان توقف يجب عنده لانا فرضناه مرجحا تاما ولئلا يترجح المرجوح ولا يكون المرجح باختياره لئلا يتسلسل فيكون اضطراريا والاضطراري والاتفاقي لا يوصفان بهما اتفاقا) تقريره ان فاعل القبيح لا يخلو اما أن يكون متمكنا من تركه أو لا فان لم يكن متمكنا من تركه ففعله اضطراري لان التمكن من الفعل مع عدم التمكن من الترك لا يكون باختياره اذ لو كان نتكلم في ذلك الاختيار انه باختياره أم لا فاما أن يتسلسل أو ينتهي الى الاضطرار وان كان متمكنا من تركه ففعله ان لم يتوقف على مرجح يكون اتفاقيا قيل

وهو لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا وأيضا يكون رجحانا من غير مرجح وهو محال وان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح لانا فرضناه مرجحا تاما أي جملة ما يتوقف عليه وجود الفعل فلو لم يجب الفعل مع هذه الجملة فصدور الفعل مع هذه الجملة تارة وعدم صدوره أخرى يكون رجحانا من غير مرجح ولانه لو لم يجب حينئذ يمكن عدمه لكن عدمه يوجب رجحان المرجوح وهو أشد امتناعا من رجحان أحد المتساويين واذا وجب عند وجود المرجح لا يكون اختياريا لان المرجح لا يكون باختياره والا نتكلم في ذلك الاختيار كما ذكرنا فيؤدي الى التسلسل أو الى الاضطرار والتسلسل باطل فثبت انه اضطراري والاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح اتفاقا واعلم ان كثيرا

أريد ما من شأن القادر العالم بحاله أن يفعله وينبغي له ذلك وما ليس من شأنه ذلك ولا ينبغي له حتى يدخل المكروه كراهة التنزيه في القبيح بناء على ان من شأن العاقل أن لا يفعل ما يستحق بتركه المدح لم يكن كلا تفسيري القبيح متساويين بل الثاني أعم لشموله المكروه كراهة التنزيه (قوله لما ذكرت ان هذا الحكم) ظاهر هذا الكلام مشعر بان الحكم بان الحسن والقبح انما يثبتان بامر الشارع ونهيه مبني على الاصلين المذكورين وذكر الادلة لاثبات الاصلين وليس كذلك فان لهم على هذا المطلوب أدلة كثيرة عقلية ونقلية لا تتوقف على ان فعل العبد ليس باختياره ولا تتعرض لنفي كون الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته نعم هذا المعنى لازم في هذا الحكم اذ لو كان الحسن والقبح لذات الفعل أو لصفة من صفاته لما كان بالشرع وهو ظاهر ثم ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى في هذا المقام دليلان لهم على هذا المطلوب فقد اعترفوا بضعفهما وعدم تمامهما أما الاول فتقريره ان الحسن مفهوم زائد على مفهوم الفعل المتصف به اذ قد يعقل الفعل ولا يخطر بالبال حسنه ثم هو وجودي لان نقيضه لا حسن وهو عدمي والا لما صدق على المعدوم انه ليس بحسن ضرورة ان الوجودي يقتضي محلا موجودا فهو معنى زائد على المحل وجودي فيكون عرضا ثم هو صفة للفعل الذي هو عرض فيكون قائما به لامتناع أن يوصف الشيء بمعنى هو قائم بشيء آخر فيلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل لانه يلزم اثبات الحكم لمحل الفعل لا له لان الحاصل قيامهما معا بالجوهر اذ هما معا حيث الجوهر تبعا له وحقيقة قيام الشيء بالشيء هو كونه تابعا له في التحيز وأيضا معنى قيامه به انه حيث ذلك العرض وحيث ذلك العرض هو حيث ذلك الجوهر الذي هو محل للعرض فهما معا حيث ذلك الجوهر وقائمان به فلا معنى لقيام أحدهما بالآخر غايته ان قيامه بالجوهر مشروط بقيام الآخر به وضعفه ظاهر من وجوه الاول انه ان أريد بالقيام اختصاص الشيء بالشيء بحيث يصير أحدهما منعوتا ويسمى محلا والآخر ناعتا ويسمى حالا فما ذكرتم لا يدل على امتناع قيام العرض بالعرض بهذا المعنى بل هو واقع كاتصاف الحركة بالسرعة والبطء وان أريد كونه تابعا له في التحيز فالقيام بهذا المعنى لم يلزم لجواز أن يكون الحسن صفة للفعل ثابتا له ولا يكون تابعا له في التحيز بل تابعا للجوهر الذي يقوم به الفعل الثاني ان الصدق على المعدوم لا يقتضي العدمية مطلقا لجواز أن يكون مفهوم كلي يصدق على موجود فتكون حصة منه موجودة وعلى معدوم فتكون حصة منه معدومة كاللاممتنع الصادق على الواجب والمعدوم الممكن وبالجملة عدمية صورة النفي موقوفة على كون ما دخل عليه حرف النفي وجوديا بدليل ان اللامعدوم وجودي فلو أثبت وجودية ما دخل عليه حرف النفي بعدمية صورة النفي لزم الدور الثالث انه منقوض باتصاف الفعل بالامكان الوجودي بعين ما ذكر من الدليل فيلزم أن لا يكون الامكان ذاتيا له الرابع انه مشترك الالزام لان الحسن الشرعي أيضا عرض بالدليل المذكور فيلزم من اتصاف الفعل به قيام العرض بالعرض فان

قيل هو أمر اعتباري لاتحقق له في الاعيان ومثله لايعد من قيام العرض بالعرض ولهذا احتاجوا الى اثبات كون الحسن العقلي وجوديا قلنا الدليل المذكور على اثبات وجودية الحسن العقلي جار ههنا بعينه وأما الثاني فتقريره على ماذكره المحققون ان فعل العبد غير اختياري لانه ان كان لازم الصدور عنه بحيث لايمكنه الترك فواضح انه اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بأن يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح آخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر عنه أخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد أمر من الفاعل فهو اتفاقي والاتفاقي والاضطراري لايوصفان بالحسن والقبح عقلا بالاتفاق ولايخفى انه لاجهة للتخصيص بفعل القبيح على ماوقع في تقرير المصنف رحمه الله تعالى وانه لاحاجة على تقدير عدم التمكن من الترك الى ماذكره من الاستدلال على كون الفعل اضطراريا اذ لامعنى للاختياري الا ما يتمكن فيه من الفعل والترك وان قوله وان لم يتوقف على مرجح كان اتفاقيا ورجحانا من غير مرجح ان أراد به عدم التوقف على مرجح من عند الفاعل كما هو المذكور في عبارة البعض فلا نسلم لزوم الرجحان من غير مرجح فان نفي الخاص لايوجب نفي العام وان أراد به عدم التوقف على مرجح أصلا لم يصح كونه اتفاقيا اذ لابد للاتفاقي من وجود العلة أعني جميع مايتوقف عليه لان الممكن لايقع بدون علته ولما كان ههنا مظنة أن يقال لانسلم انه اذا وجب عند وجود المرجح لم يكن اختياريا وانما يلزم ذلك لو لم يكن ذلك المرجح باختياره أو نفس اختياره أشار الى الجواب بانا ننقل الكلام الى ذلك الاختيار حتى ينتهي الى مرجح لايكون باختياره قطعا للتسلسل المحال لان الاختيار صفة متحققة لا أمر اعتباري حتى ينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبار أو يكون اختيار الاختيار عين الاختيار واعترض على هذا الدليل بوجوه الاول انا نجد تفرقة ضرورية بين الافعال الاضطرارية والاختيارية كالسقوط والصعود وحركتي الاخذ والرعشة فيكون ماذكرتم استدلالا في مقابلة الضرورة فلايسمع ويكون باطلا الثاني انه يجري في فعل الباري تعالى فيجب أن لايكون مختارا وهو باطل الثالث انه يلزم أن لايوصف فعل العبد بحسن ولاقبح شرعا لان التكليف بغير المختار وان كان جائزا لكنه غير واقع * الرابع انا نختار انه يحتاج الى مرجح وهو الاختيار وسواء قلنا يجب به الفعل أو لايجب يكون اختياريا اذ لامعنى للاختياري الا مايترجح بالاختيار والحاصل ان معنى الاختيار استواء الطرفين بالنظر الى القدرة ووجوب أحدهما بحسب الارادة لاينافي ذلك فالمرجح هو الارادة التي يجب الفعل عند تحققها ويمتنع عند عدمها وقد يجاب عن الاول بان المعلوم ضرورة هو وجود القدرة لاتأثيرها وعن الثاني بان مرجح فاعليته قديم فلايحتاج الى مرجح متجدد اذ علة الاحتياج الى المرجح عندنا الحدوث دون الامكان وعن الثالث بان وجود الاختيار ومقدورية الفعل كاف في الشرع وعندكم لولا استقلال العبد بالفعل وتأثير قدرته فيه لقبح التكليف عقلا وعن الرابع بانه اذا كان مايجب الفعل عنده من الله تعالى بطل استقلال العبد به فقبح التكليف عندكم كما اذا كان موجد الفعل هو الله تعالى فلهذا قال المصنف رحمه الله تعالى انهم لم يوردوا على مقدماته منعا يعتد به وانه قد خفي منشأ الغلط في هذا الدليل على كلا الفريقين أعني الذين يعتقدونه يقينيا والذين لايعتقدونه يقينيا والمصنف رحمه الله تعالى أورد المنع على المقدمة القائلة بانه ان توقف على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أريد بالفعل الحالة الحاصلة بالايقاع كما للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة وعلى المقدمة القائلة بانه اذا وجب عند وجود المرجح لايكون اختياريا ان أريد بالفعل نفس الايقاع وبنى تحقيق ذلك على أربع مقدمات (قوله المقدمة الاولى) ان كثيرا من المصادر مما يحصل به للفاعل معنى ثابت قائم به كما اذا قام فحصل له هيئة هي القيام أو تسخن فحصل له صفة هي الحرارة أو تحرك فحصل له حالة هي الحركة فلفظ الفعل وكثير من صيغ

من العلماء اعتقدوا هذا الدليل يقينيا والبعض الذي لايعتقدونه يقينيا لم يوردوا على مقدماته منعا يمكن لأن يقال انه شئ وقد خفي على كلا الفريقين مواقع الغلط فيه وأنا أسمعك ماسنح لخاطري وهذا مبني على أربع مقدمات (المقدمة الاولى) ان الفعل يراد به المعنى الذي وضع المصدر بازائه ويمكن ان يراد به المعنى الحاصل بالمصدر فانه اذا تحرك زيد فقد قامت الحركة بزيد فان اريد بالحركة الحالة التي تكون للمتحرك في أي جزء يفرض من اجزاء المسافة فهي المعنى الثاني وان اريد بها ايقاع تلك الحالة فهي المعنى الاول والمعنى الثاني موجود في الخارج اما الاول فامر يعتبره العقل ولاوجود له في الخارج اذ لو كان لكان له موقع ثم ايقاع ذلك الايقاع يكون واقعا الى مالايتناهى فيلزم التسلسل في طرف المبدأ في الامور الواقعة في الخارج وهو محال ولانه يلزم انه اذا أوقع الفاعل شيئا واحدا فقد أوجد امورا غير متناهية وهذا بديهي الاستحالة على ان كون الايقاع امرا غير موجود في الخارج اظهر على مذهب الاشعري فان

التكوين عنده امر غير موجود في الخارج (المقدمة الثانية) كل ممكن فلابد من ان يتوقف وجوده على موجد والا يكون واجبا بالذات ثم ان لم يوجد جملة مايتوقف عليه وجوده يمتنع وجوده والا امكن وجوده وكل ممكن لايلزم من فرض وقوعه محال وههنا يلزم لانه ان وقع بدون تلك الجملة لم تكن هي جملة مايتوقف عليه والمفروض خلافه وان وجد تلك الجملة يجب وجوده عندها والا امكن عدمه ففي حال العدم ان توقف على شيء آخر لم يكن المفروض جملة وان لم يتوقف على شيء آخر فوجوده مع الجملة تارة وعدمه أخرى رجحان من غير مرجح وهو محال فان قيل لا نسلم انه محال بل الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن من غير أن يوجده شيء آخر محال ولم يلزم هذا المعنى قلت قد لزم هذا المعنى لانه ان امكن عدمه مع هذه الجملة يجب ان لايلزم من فرض عدمه محال لكنه يلزم لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجده شيء ففي الزمان الذي وجد ان وجد بايجاد شيء آخر اياه يكون الايجاد من جملة ما يتوقف عليه وجوده فلا يكون المفروض جملة وان وجد من غير ايجاد شيء آخر اياه لزم ما سلمتم استحالته فثبت انه لابد لوجود كل شيء ممكن من شيء يجب عنده وجود ذلك الممكن ولولاه يمتنع وجوده

المصادر قد يطلق على نفس ايقاع الفاعل ذلك الامر وهو المعنى المصدري ويسمى تأثيرا كاحداث الحركة وايجادها في ذات الموقع والمحدث فانه تحريك لا كايقاع الحركة في جسم آخر حتى يكون تحريكا وكايقاع القيام أو القعود في ذاته وقد يطلق على الوصف الحاصل للفاعل بذلك الايقاع وهو المعنى الحاصل من المصدر ويكون وصفا كالقيام أو كيفية كالحرارة أو غير ذلك كالحالة التي تكون للمتحرك مادام متوسطا بين المبدأ والمنتهى والاول حقيقة معنى المصدر وهو الجزء من مفهوم الفعل الاصطلاحي وهو أمر اعتباري لا وجود له في الخارج لوجوه ثلاثة الاول انه لو كان موجودا لكان له موقع فيكون له ايقاع وهكذا الى غير النهاية وكل ايقاع معلول لايقاعه والتقدير ان الايقاعات أمور موجودة فيلزم التسلسل في جانب المبدأ أي العلة في أمور موجودة في الخارج على ماهو المفروض لا في أمور اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار أو يكون ايقاع الايقاع عين الايقاع كما في لزوم اللزوم وامكان الامكان وانما قال في المبدأ لان استحالة التسلسل في جانب العلة مما قام عليه البرهان ووقع عليه الاتفاق بخلاف جانب المعلول فانه لا برهان عليه وبرهان التطبيق ليس بتام على ماعرف في علم الكلام الثاني انه يلزم عند ايجاد الفاعل شيأ أن يوجد أمور متحققة غير متناهية هي الايقاعات المترتبة وبديهة العقل قاطعة باستحالة ذلك ولا يخفى انه انما يلزم لو كان ايقاع الايقاع أيضا فعلا أما لو أوجد شيأ بايقاعه وكان ايقاعه بايقاع فاعل آخر كالباري تعالى فلا يلزم ذلك واذا انتهى الى ايقاع قديم كالوصف الذي يسمى تكوينا لم يلزم التسلسل أيضا الثالث وهو جواب الزامي ان الايقاع معناه التكوين ومذهب الاشعري انه ليس من الصفات الموجودة في الخارج على ما تقرر في علم الكلام والالزام ليس بتام لان مذهب الاشعري ان التكوين ليس صفة حقيقية أزلية مغايرة للقدرة ولا يلزم من ذلك نفي التكوين الحادث عند تعلق القدرة والارادة لوجود الشيء بل العمدة في اثبات هذا المطلوب هو لزوم التسلسل في الايقاعات ويمتنع انتهاؤه الى ايقاع قديم لانه يستلزم قدم الحادث ضرورة انه لا يتصور ايقاع بالمعنى المصدري من غير شيء يقع به (قوله المقدمة الثانية) حاصلها انه لابد لكل ممكن من علة يجب وجوده عند وجودها وعدمه عند عدمها فهو بالنظر الى وجود العلة واجب وهو الوجوب بالغير وبالنظر الى عدمها ممتنع وهو الامتناع بالغير اما توقف وجود الممكن على علة موجدة فضروري واضح من ملاحظة مفهوم الممكن وهو مالا يكون وجوده ولا عدمه من ذاته وانما يخفى على بعض الاذهان لعدم ملاحظة مفهوم الامكان أو معنى الاحتياج الى الموجد وهذا لا ينافي الضرورة والضروري قد ينبه عليه بصورة الاستدلال فلهذا قال والا أي وان لم يتوقف وجوده على موجد لكان واجبا اذ لا نعني بالواجب الا مايكون وجوده من ذاته ولا يتوقف على موجد واما كون علة الممكن بحيث يجب عدم الممكن عند عدمها ويجب وجوده عند وجودها بجميع أجزائها وشرائطها وهو المراد بجملة مايتوقف عليه وجود الممكن فحاصله مقدمتان احداهما قولنا كلما عدمت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن امتنع وجوده والثانية قولنا كلما وجدت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن وجب وجوده اما الاولى فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا عدمت الجملة لم يمتنع وجود الممكن بل امكن بالامكان العام وهذا باطل لان وجود الممكن على تقدير عدم جملة مايتوقف عليه لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل اما الملازمة فلان استحالة اللازم توجب استحالة الملزوم ضرورة امتناع الملزوم بدون اللازم تحقيقا لمعنى اللزوم والمستحيل لا يكون ممكنا واما بطلان اللازم فلانه لو فرض وقوع وجود الممكن بدون وجود جملة مايتوقف عليه لزم ان لايكون بعض الموقوف عليه موقوفا عليه وهذا محال وبيان اللزوم ظاهر واما الثانية فلانها لو لم تصدق لصدق قولنا قد يكون اذا وجدت جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لم يجب وجوده بل امكن عدمه بالامكان العام وهذا باطل لان عدم الممكن على تقدير وجود الجملة لو كان ممكنا لما لزم من فرض وقوعه محال واللازم باطل لانا لو فرضنا وقوع عدم الممكن عند وجود جملة

مايتوقف

مايتوقف عليه وجوده ففي تلك الحالة اما ان يتوقف الوجود على شئ آخر أولا وكلاهما محال أما الاول فلاستلزامه ان لا يكون جملة مايتوقف عليه جملة لبقاء شئ آخر واما الثاني فلاستلزامه الرجحان بلا مرجح وهو وجود الممكن تارة وعدمه أخرى مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده في الحالتين من غير زيادة أو نقصان ترجح الوجود أو العدم وكلا الامرين أعني الرجحان بلا مرجح وعدم كون الجملة جملة محال بالضرورة فعدم الممكن عند تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده محال فوجوده واجب وهو المطلوب فان قيل ان أردتم بالرجحان من غير مرجح وجود الممكن من غير أن يوجده شئ آخر أي مغاير لذات الممكن فلا نسلم لزوم ذلك على تقدير عدم الممكن مع تحقق جملة مايتوقف عليه وجوده فان تلك الجملة علة موجدة غايته أن المعلول لايجب معها وان أردتم به غير ذلك مثل تحقق المعلول مع علته الموجدة تارة وعدم تحققه معها أخرى فلا نسلم استحالة ذلك بل هو أول المسئلة فجوابه ان المراد هو الاول وهو لازم لان الايجاد غير متحقق حالة العدم وهو ظاهر ففي حالة الوجود ان تحقق لم يكن المفروض جملة مايتوقف عليه وجود الممكن لان من جملته الايجاد وقد كان منتفيا في حالة العدم وان لم يتحقق لزم وجود الممكن بلا ايجاد شئ اياه وهو معنى الرجحان بلا مرجح ويظهر لك بهذا التقرير ان في عبارة المصنف رحمه الله تعالى زيادة لاحاجة اليها اذ يكفي ان يقال قد لزم هذا المعنى لانه لاشك انه في زمان عدمه لم يوجده شئ الى الآخر فان قيل ان كان المراد بقولكم يمتنع وجوده أو يجب وجوده الامتناع والوجوب بحسب الذات ففساده ظاهر لان الكلام في الممكن وان اريد بحسب الغير فالامكان لايناقضهما فلا وجه لقولكم والالامكن وجوده أو عدمه قلنا المراد بامتناع الوجود استحالته بالنظر الى عدم العلة وبامكانه عدم استحالته بالنظر اليه وكذا المراد بوجوب الوجود استحالة العدم بالنظر الى وجود العلة وبامكان العدم عدم استحالته بالنظر اليه ولاخفاء في تناقضهما وهذا معنى مايقال ان الممكنة تناقض الضرورية فان قيل المعلول النوعي قد يتعدد علله كالشمس والقمر والنار للضوء ومع انتفاء علة واحدة لايمتنع وجود المعلول قلنا اذا اعتبرت المعلول نوعيا فعلته أحد الامور وانتفاؤه انما يكون بانتفاء كل منها وحينئذ يمتنع وجود المعلول واعلم ان ماذكره المصنف رحمه الله تعالى مبني على ان الايجاد أمر يتوقف عليه وجود الممكن والحق انه اعتبار عقلي يحصل في الذهن من اعتبار اضافة العلة الى المعلول فهو في الذهن متأخر عنهما وفي الخارج غير متحقق أصلا والمشهور انه ان أمكن عدم الممكن عند تحقق جميع مايتوقف عليه وجوده كان وجوده تارة وعدمه أخرى تخصيصا بلا مخصص وترجيحا بلا مرجح لان نسبته الى جميع الاوقات على السوية وبطلانه ضروري فان قيل لم لايكفي في وقوع الممكن أولويته من غير ان ينتهي الى الوجوب وحينئذ يمكن عدمه مع تحقق جملة مايتوقف عليه الوجود بناء على ان جملة مايتوقف عليه الوجود انما يفيد أولويته لاوجوبه قلنا ان أمكن العدم مع تلك الاولوية فوقوعه ان كان لالسبب لزم رجحان المرجوح وان كان لسبب كان من جملة مايتوقف عليه الوجود عدم ذلك السبب فلا يكون المفروض جملة مايتوقف عليه الوجود (قوله وهذه القضية) وهي احتياج كل ممكن الى علة يجب وجود الممكن عند وجودها وعدمه عند عدمها مما اتفق عليه الحكماء وأكثر أهل السنة يعني انها مع كونها أولية مشهورة لم ينازع فيها الاقوم من المتكلمين ذهبوا الى ان الفاعل المختار انما يصدر عنه الفعل على سبيل الصحة دون الوجوب لكن أهل السنة يقولون ان وجود الشئ واجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه بارادته واختياره أي وقت أراد فالله تعالى مختار والمعلول حادث واعترض الحكماء عليه بان اختياره ان كان قديما يلزم قدم المعلول لامتناع التخلف وان كان حادثا ينقل الكلام اليه ويلزم التسلسل أو قدم المعلول (قوله واعلم) انه قد اشتهر فيما بين الحكماء ان وجود كل ممكن محفوف بوجوبين سابق وهو وجوب صدوره عن العلة ولاحق وهو وجوب وجوده مادام موجودا وذلك لانه مالم يخرج عن حد التساوي ولم ينته الى حد الوجوب

وهذه القضية متفق عليها بين أهل السنة والحكماء لكن أهل السنة يقولون بها على وجه لايلزم منه الموجب بالذات فان وجود الشئ يجب على تقدير ايجاد الله تعالى اياه ويمتنع على تقدير ان لايوجده واعلم ان مازعموا أن كل موجود ممكن محفوف بوجوبين سابق ولاحق باطل لأنه ان اريد السبق الزماني فمحال لانه يلزم وجوب وجود الشئ حال عدمه وان أريد سبق المحتاج اليه فكذا لانه

مع العلة الناقصة لايجب ومع التامة لا يكون الوجوب منها ضرورة ان الوجوب معلولها فالوجوب ليس الا مقارنا
بحيث لايحتاج الوجود اليه
وكل منهما أثر المؤثر التام
* ثم العقل قد يعتبر أحد
المتضايفين مؤخرا من حيث
انه يحتاج الى الآخر في
التعقل ومقدما من حيث
ان الآخر يحتاج اليه وأيضا
مقارنا مع انه في الحقيقة واحد
(المقدمة الثالثة) لما ثبت
انه لابد لوجود كل ممكن من
شئ يجب عنده وجود ذلك
الممكن يلزم انه لابد ان
يدخل في جملة ما يجب عنده
وجود الحادث أمور لا
موجودة في الخارج ولا
معدومة كالامور الاضافية
وهو القول بالحال وذلك
لان جملة ما يجب عنده
وجود زيد الحادث لايكون
تماما قديما الان القديم ان
أوجبه في وقت معين فحدوثه
يتوقف على حصول ذلك
الوقت فلا يكون تمام
ما يجب عنده قديما وان
أوجبه لا في وقت معين
فحدوثه في وقت معين
رجحان من غير مرجح
فيكون بعضها حادثة فحينئذ
ان لم يدخل في تلك الجملة
أمور لا موجودة ولا معدومة
فهي اما موجودات محضة
وهي مستندة الى الواجب
فيلزم اما قدم الحادث أو
انتفاء الواجب واما معدومات
محضة وهي لا تصلح علة
الموجود وأيضا وجود زيد
متوقف على أجزائه الموجودة واما موجودات مع معدومات وهذا باطل أيضا لان هذه القضية

لم يوجد لما مر وبعد تحقق الوجود امتنع العدم ما دام الوجود متحققا ضرورة امتناع اجتماع الوجود
والعدم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بانه ان أريد بسبق الوجوب على الوجود السبق الزماني وهو ان
يكون المتقدم موجودا في زمان قبل زمان تحقق المتأخر يلزم ان يتحقق الوجوب في زمان عدم الممكن
وهو محال بالضرورة وان أريد السبق الاحتياجي وهو أن يكون المتقدم بحيث يحتاج اليه المتأخر كسبق الجزء
على الكل أو العلة على المعلول حتى يكون المراد ان وجود الممكن عن العلة محتاج الى وجوبه على ما هو الظاهر
من كلامهم فهو أيضا باطل لأنه ان اريد الاحتياج في العقل فظاهر ان تعقل وجود الممكن لا يتوقف على
تعقل وجوبه بل الامر بالعكس وان أريد في الخارج وفي نفس الامر فاما أن يراد بالنظر الى العلة الناقصة
أو بالنظر الى العلة التامة وكلاهما باطل أما الاول فلانه لا وجوب مع العلة الناقصة فضلا عن ان يكون محتاجا
أليه اذ النزاع انما هو في انه هل يجب مع العلة التامة أم لا وأما الثاني فلان الوجوب اذا كان مما يحتاج اليه
الوجود كان من جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن فكان جزأ من العلة التامة فيلزم تقدمه على نفسه ضرورة
انه معلول للعلة التامة لما مر من انه اذا وجدت العلة التامة بجميع أجزائها وشرائطها وجب المعلول فيكون
الوجوب أثرا للعلة التامة متأخرا عنها وكونه جزأ منها يقتضي تقدمه عليها هذا محال والحاصل ان كون
الوجوب أثرا للعلة التامة التي هي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن ينافي سبقه على الوجود بمعنى احتياج
الوجود اليه ضرورة امتناع كون الشئ أثر الشئ وجزأ منه وقد ثبت الاول فينتفي الثاني والجواب أن المراد
السبق الاحتياج اليه في نفس الامر بمعنى ان العقل يحكم عند ملاحظة هذه الامور بان الممكن ما لم يجب لم
يوجد لما مر فالوجوب أيضا مما يحتاج اليه وجود الممكن لكنهم حين قالوا يجب وجود الممكن عند تحقق
العلة التامة أرادوا بها جميع ما يتوقف عليه الممكن سوى الوجوب بناء على انه اعتبار عقلي وهو تأكد الوجود
حتى كانه هو هو فلم يجعلوه من أجزاء العلة التامة فان أبيتم هذا الاطلاق وزعمتم ان ما سوى الوجوب علة ناقصة
لأنها بعض ما يحتاج اليه وجود الممكن فنقول ان اردتم بقولكم لا يجب الوجود مع العلة الناقصة السلب
الجزئي فهو لا يضرنا وان أردتم السلب الكلي بمعنى انه لا يجب مع شئ من العلل الناقصة فهو ممنوع فان من
العلل الناقصة ما اذا تحققت تحقق الوجوب وهي جملة ما يتوقف عليه وجود الممكن سوى الوجوب فالوجوب
أثرها متأخر عنها بالذات وسابق على الوجود بالذات بمعنى الاحتياج اليه ولا فساد في ذلك (قوله مع العلة
الناقصة) أو التامة أراد المعية الزمانية والا فالمعلول يتأخر عن العلة بالذات لا محالة (قوله ثم العقل) كانه تنبيه
على منشأ الغلط في سبق الوجوب على الوجود وذلك انهما معا معلولا علة واحدة هي المؤثر التام فلا يمكن تحقق
باحدهما بدون الآخر بمنزلة وجود النهار واضاءة العالم المعلولين لطلوع الشمس فللعقل ان يعتبرهما معا ناظرا
الى ترتبهما على العلة من غير تقدم أحدهما على الآخر وان يعتبر أحدهما متأخرا عن الآخر من حيث انه محتاج
الى الآخر ومتقدما عليه من حيث ان الآخر محتاج اليه كالاخوة مثلا فان أخوة زيد مقارنة لاخوة عمرو
ومتأخرة عنها ومتقدمة عليها لكن بحسب اعتبارات مختلفة وهذا الذي يقال له دور المعية فمن نظر الى
احتياج الوجود الى الوجوب جزم بانه سابق على الوجود ولم يلاحظ مقارنتهما بالذات وتأخر الوجوب أيضا
باعتبار الاحتياج الى الوجود وقد نبهناك على ان الوجود يتوقف على ما لا يتوقف عليه الوجوب وهو نفس
الوجوب فلا يكونان معلولي علة واحدة هي العلة التامة بل العلة المؤثرة وهذا لا يوجب مقارنتهما ولا ينافي
تقدم أحدهما بمعنى احتياج الآخر اليه وأيضا لا اخفاء في انه يصح ان يقال وجب صدوره فوجد دون أن يقال
وجد فوجب صدوره وان توقف المعية لا يقتضي السبق كما بين وجود النهار واضاءة العالم وان الوجوب
والوجود على تقدير كونهما معلولي علة واحدة لا يجب ان يكونا متضايفين اللهم الا أن يعتبر وصف المقارنة وهو
ليس بلازم (قوله المقدمة الثالثة) ان جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث لابد ان يشتمل على أمر ليس

بموجود

بموجود ولا معدوم كالايقاع الذى هو أمر اضافى مثلا وهذا اقول بالحال وانقسام المفهوم الى الموجود والمعدوم والواسطة لأنه ان لم يكن له كون فهو المعدوم والا فان استقل بالكائنية فموجود والا فالحال وهى صفة غير موجودة ولا معدومة قائمة بموجود وتقرير الدليل ان جملة ما يتوقف عليه وجود زيد الحادث لا يمكن ان يكون قديما بجميع أجزائه لان وقت الحدوث ان كان من جملة ما يتوقف عليه وجود زيد لم يكن المفروض قبل الوقت جملة ما يتوقف عليه هذا خلف وان لم يكن من جملتها كان حدوث زيد فى ذلك الوقت رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير ايجاد شئ اياه لأنه قبل الوقت لم يكن ايجاد و بعده لم يتحقق شئ آخر يتوقف عليه الوجود فلزم الوجود بلا ايجاد وبهذا يندفع ما يقال لم لا يجوز ان يكون من جملة ما يتوقف عليه الوجود الارادة التى من شأنها ترجيح ما شاء متى شاء والاخصر ان يقال لو كان المجموع قديما لزم قدم زيد الحادث لما مر من وجوب وجود الممكن عند تحقق جملة ما يتوقف عليه بل الأظهر انه لا حاجة الى هذه المقدمات ويكفى ان يقال لو لم يكن فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم لكانت اما موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والاقسام باطلة باسرها أما الأول فلان تلك الموجودات مستندة الى الواجب ضرورة استحالة التسلسل فى طرف المبدأ فحينئذ ان لم يكن بعض تلك الموجودات معدوما فى شئ من الأزمنة لزم قدم زيد الحادث بالزمان ضرورة دوام المعلول بدوام علته التامة وان كان شئ منها معدوما فعدمه يكون بعدم شئ من علته التامة وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب فى شئ من الأزمنة وهو محال وقد يقال فى تقريره ان تلك الموجودات ان انتهت الى الواجب كانت قديمة ولزم قدم زيد الحادث وان لم تنته اليه لزم انتفاء الواجب ولا يخفى انه لا معنى لقوله وهى مستندة الى الواجب على هذا التقرير وان عدم انتهاء الممكنات الى الواجب لا يستلزم انتفاءه غاية ما فى الباب انه لا يدل على وجوده وأما الثانى فلان المعدوم المحض لا يصلح علة لوجود الممكن وهذا بديهى ولان الكلام فى زيد المركب ووجود المركب يتوقف على وجود اجزائه بالضرورة فلا يكون جملة ما يتوقف عليه معدومات محضة وأما الثالث فلان علة الحادث لو كانت موجودات مع معدومات لما كان وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود الحادث مستلزما لوجود الحادث ضرورة توقفه على المعدومات أيضا واللازم باطل لان هذه القضية ثابتة وهى قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد لوجد زيد من غير توقف على عدم شئ ما اذ لو توقف على عدم شئ ولنفرضه عدم عمرو فاما ان يتوقف على عدمه السابق أو على عدمه اللاحق وكلاهما باطل أما الاول فلان عدمه السابق قديم أى ازلى فيلزم قدم زيد الحادث ضرورة تحقق جميع ما يتوقف عليه من الموجودات والمعدومات فان قيل هب ان العدم الذى هو بعض اجزاء العلة قديم فمن أين يلزم قدم مجموع العلة حتى يلزم قدم المعلول قلنا من جهة ان وجود الممكن على هذا التقدير مستند الى الواجب والى عدم قديم فيكون جميع الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد قديمة فان كان العدم الذى يتوقف عليه وجود زيد أيضا قديما كانت العلة بجميع اجزائها قديمة فان قيل الكلام انما هو على تقدير حدوث بعض ما يتوقف عليه وجود زيد قلنا نعم الا انه لزم قدمه بالضرورة على تقدير تركب العلة من الموجودات والمعدومات التى عدمها ازلى ضرورة استناده الى القديم وأما الثانى وهو توقف وجود زيد على عدم عمرو اللاحق أعنى عدمه الحادث بعد وجوده فلان عدم عمرو بعد وجوده لا يمكن الا بزوال شئ مما يتوقف عليه وجود عمرو أو بقاؤه اذ لو وجد علة الوجود والبقاء بجميع اجزائها امتنع عدم المعلول لما مر من وجوب وجود الممكن عند وجود علته التامة فذلك الجزء الذى يحدث عدم عمرو بزواله اما ان يكون موجودا محضا فيزول بان يصير معدوما واما أن لا يكون موجودا محضا بل معدوما محضا أو مركبا من الموجود والمعدوم ولا يكون زواله بزوال الموجود فقط لانه

الى شئ يجب ذلك الممكن عنده دخول ما ليس بموجود ولا معدوم فى جملة ما يجب عنده وجود الحادث

عدم عمرو مثلا يتوقف على عدمه الذى بعد الوجود لان العدم الذى قبل الوجود قديم فيلزم قدم زيد الحادث ثم عدم عمرو الذى بعد الوجود لا يمكن الا بزوال جزء من العلة الموجبة لوجود عمرو أو بقائه وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فيصير معدوما وذا لا يمكن لانه لا يصير معدوما الا بعدم جزء من علة وجوده أو بقائه وهلم جرا الى الواجب فلا يمكن عدم عمرو وحينئذ لا يمكن وجود زيد لتوقفه على عدم عمرو وكلامنا فى زيد الموجود واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال ذلك الجزء وزوال ذلك العدم هو الوجود ونفرضه وجود بكر فعدم عمرو يتوقف على وجود بكر وقد فرضنا وجود زيد متوقفا على عدم عمرو فيلزم توقف وجود زيد على وجود بكر على تقدير وجود جميع الموجودات التى يفتقر اليها زيد هذا خلف واذا ثبت القضية المذكورة يلزم انه كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات ثم هكذا الى الواجب فيثبت على تقدير افتقار وجود كل ممكن

حينئذ يصير القسم الاول بعينه بل بزوال المعدوم أو بزوال كلا الجزأين أعنى الموجود والمعدوم وزوال
المعدوم لا يتصور الا بزوال عدمه فلذا اعبر عن هذا الشق بقوله واما ان يكون لزوال العدم مدخل فى زوال
ذلك الجزء مقابلا لقوله وذلك الجزء اما ان يكون موجودا محضا فكانه قال اما ان لا يكون لزوال العدم مدخل
فى زوال ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله أو يكون وكلا القسمين باطل اما الاول فلان انعدام
ذلك الجزء لا يمكن الا بزوال جزء من علة وجوده أو بقائه وننقل الكلام الى ذلك الجزء بانه اما معدوم
صار موجودا وسيأتى الكلام عليه واما موجود صار معدوما وذلك لا يكون الا بانعدام شئ مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى الواجب فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وما يستلزم المحال محال فيلزم استحالة وجود
زيد لتوقفه على المحال مع ان الكلام فى زيد الموجود وأما الثانى وهو ان يكون لزوال العدم مدخل فى
زوال ذلك الجزء فلان زوال العدم وجود ولنفرضه وجود بكر فيكون وجود زيد بعد تحقق مجموع ما
يتوقف عليه من الموجودات موقوفا على وجود بكر ضرورة توقفه على عدم عمرو والموقوف على زوال
جزء علته الموقوف على وجود بكر هذا خلف لان ما فرضناه مجموع الموجودات التى يتوقف عليها وجود
زيد لا يكون مجموعا ضرورة بقاء بكر الموجود لا يقال لم لا يجوز ان يكون وجود بكر من جملة تلك الموجودات
لانا نقول لو كان وجود بكر من جملة تلك الموجودات التى فرضناها متحققة لكان زوال عدم ذلك الجزء
متحققا لانه عبارة عن وجود بكر فيكون زوال ذلك الجزء الذى فرضناه معدوما متحققا ضرورة زوال
المعدوم بزوال عدمه فيلزم تحقق عدم عمرو وضرورة انتفاء جزء مما يتوقف عليه وجوده فيلزم تحقق وجود
زيد ضرورة وجود علته التامة بجميع أجزائها الموجودة والمعدومة هذا خلف لان التقدير انه تحقق جميع
الموجودات التى يتوقف عليها وجود زيد ولم يوجد زيد الحادث بناء على توقفه على عدم شئ فرضناه
عمرا واذا ثبت بطلان توقف وجود الحادث بعد تحقق جميع الموجودات التى يفتقر اليها على عدم شئ ما
ثبت قولنا كلما وجد جميع الموجودات التى يفتقر اليها وجود زيد يوجد زيد وهى القضية التى ادعينا
انها ثابتة وتنعكس بعكس النقيض الى قولنا كلما لم يوجد زيد لم يوجد جميع الموجودات التى يفتقر وجوده
اليها بل لا بد من عدم شئ منها وهذا معنى قوله كلما عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات
التى يفتقر اليها وجوده ثم تنقل الكلام الى عدم ذلك الشئ بانه لا يكون الا بعدم شئ مما يتوقف عليه
وجوده وهلم جرا الى ان ينتهى الى الشئ الذى لا يكون بينه و بين الواجب واسطة فعدمه لا يكون الا بعدم
الواجب وهو محال وهذا تقرير الدليل على امتناع تركب علة وجود الحادث من الموجودات والمعدومات
وفيه بحث من وجهين أحدهما ان ثبوت القضية المذكورة لا يوجب الا لزوم وجود الحادث عند وجود جميع
الموجودات التى يفتقر هو اليها من غير ان يبقى موقوفا على عدم شئ وهذا لا يوجب عدم تركب علته التامة
من الموجودات والمعدومات لجواز ان تتركب منهما و يكون وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما
للعدم الذى له مدخل فى العلية ولا شك ان لعدم المانع دخلا فى علة الحادث فان قلت الشرطية المذكورة
توجب لزوم وجود زيد على جميع أوضاع المقدم وتقاديره فيثبت على تقدير ان لا يتحقق شئ من الاعدام
التى جعلتموها داخلة فى العلة قلت انما يلزم ذلك لو كان عدم تحقق تلك الاعدام من التقادير الممكنة الاجتماع
مع المقدم وهو ممنوع لجواز ان يكون المقدم أعنى وجود جميع الموجودات المفتقر اليها مستلزما لتلك
الاعدام و يمتنع عدم تحقق اللازم مع تحقق الملزوم وثانيهما ان قوله واذا ثبتت القضية المذكورة يلزم انه كلما
عدم زيد لا يكون عدمه الا بعدم شئ من تلك الموجودات الى آخره مما لا دخل له فى اثبات المطلوب و يمكن
تقريره بوجه آخر وهو ان جملة ما يجب عنده وجود الحادث لا يجوز ان يكون موجودات مع معدومات
لان القضية المذكورة مستلزمة لقولنا كلما عدم زيد عدم شئ من الموجودات المفتقر هو اليها المستندة

الى الواجب وهذا محال لاستلزامه انتفاء الواجب اذ عدم ذلك الموجود يستلزم عدم شئ مما يفتقر هو اليه من الموجودات وهكذا الى الواجب فيكون عدم زيد محالا مع ان الكلام فى زيد الحادث المسبوق بالعدم واستحالة العدم بواسطة الاستناد الى الواجب وان لم تناف الامكان بالذات لكن لاخفاء فى انها تنافى الحدوث الزمانى وهذا التقرير يدل على انه اذا وجب وجود المعلول عند وجود العلة لا يكون علة الحادث موجودا محضا ولا موجودا مع معدوم * فان قلت لم لا يجوز ان يكون من جملة تلك الموجودات فاعل بالاختيار يوجد الحادث أى وقت شاء قلت لان الكلام انما هو على تقدير وجوب المعلول عند وجود العلة ففى أى وقت أوجد المختار ذلك الحادث اما ان يتحقق قبله جميع الموجودات التى يفتقر هو اليها مما يسمى ارادة أو اختيارا أو غير ذلك ولم يوجد الحادث فيلزم التخلف واما ان لا يتحقق فينقل الكلام الى ذلك البعض الذى لم يوجد بان عدمه لا بد أن يكون عند عدم شئ من الموجودات التى يفتقر هو اليها وهكذا الى الواجب على ما مر فيلزم انتفاء الواجب وهو محال وقد يجاب عن هذا السؤال بان العلية تقتضى شدة المناسبة بين العلة والمعلول لئلا يكون صدوره رجحانا بلا مرجح وليكون وجود العلة مستلزما لوجود المعلول ولا شك ان الموجب أشد مناسبة بالموجب من المختار فلا يفيض من الموجب الا الموجب وضعف هذا الكلام غنى عن البيان واذ قد بطلت الاقسام الثلاثة ثبت انه لا بد على تقدير وجوب وجود المعلول عند وجود العلة من ان يدخل فى جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث أمر ليس بموجود ولا معدوم وهو المطلوب * فان قيل لم لا يجوز أن يكون من جملة ما يتوقف عليه وجود الحادث الحركات الفلكية على انها أزلية وعدم كل سابق منها معد لوجود اللاحق والكل مستند الى الواجب من غير أن يكون لها بداية والحركة أمر غير قار الذات فيرتفع لامتناع بقائها الا لارتفاع شئ من الموجودات التى تفتقر هى اليها حتى يلزم ارتفاع الواجب وحينئذ لا يتم البرهان على امتناع تركب علل الحوادث من الموجودات والمعدومات فلا يلزم ثبوت أمور لا موجودة ولا معدومة أجيب بانه لا يتصور الحركة الا بان يوجد أين اى كون فى مكان أو وضع فينعدم ويحدث أين أو وضع آخر فالاين أو الوضع الاول يمكن البقاء فلو استند الى الواجب وجوبا يجب بقاؤه فلا يحدث حركة أصلا فالماهية الغير القارة لا تكون أثر الموجب والذات التى يمتنع زوالها كيف توجب أثرا يجب زواله * فان قيل الذات تكون علة لمطلق الحركة وهو أمر سرمدى وان كان افراده بحيث يجب زوالها قلت ماهية الحركة ليست ماهية محققة والا لم تكن طبيعة المطلق مخالفة لطبيعة الافراد بل هى ماهية اعتبارية ركبها العقل من حدوث كون ثم عدمه وحدوث كون آخر * فان قيل يمكن أن يكون المطلق باقيا بتجدد الافراد مع ان الافراد غير باقية قلنا نعم لكن لا يمكن أن يكون فى طبيعة الافراد امتناع البقاء وفى طبيعة المطلق امكان البقاء بل طبيعة الافراد والمطلق تكون على نهج واحد فى الامكان والامتناع وههنا طبيعة كل فرد تقتضى عدم البقاء فلا يكون للمطلق طبيعة نوعية موجودة تحتها افراد فلا يكون المطلق معلول الموجب ولا افراده أيضا لامتناع بقائها كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وهو لا يدفع ما ذهب اليه الفلاسفة من استناد الحركات الى ارادات حادثة من النفوس الفلكية لا الى بداية وتحقيق هذا المقام موضعه علوم أخر وقد يستدل على اثبات الواسطة بين الموجود والمعدوم بان الايجاد ليس اعتبارا عقليا للقطع بتحققه سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد ولا أمرا محققا موجودا والا لاحتاج الى ايجاد آخر ولزم التسلسل من جانب المبدأ فى الامور الموجودة ويمتنع كون ايجاد الايجاد عينه ضرورة تغاير المحتاج والمحتاج اليه والجواب ان المعلوم قطعا هو أن الفاعل أوجد شيئا وهذا لا ينافى كون الايجاد أمرا اعتباريا غير متحقق فى الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدأ المحمول انتفاء الحمل كما فى قولنا زيد أعمى فان الامر كذلك سواء وجد اعتبار العقل أو لم يوجد مع ان العمى أمر عدمى فاذا قتل زيد عمرا صدق انه اوجد القتل ولم يصدق ان الايجاد معدوم بمعنى انه لم يوجد القتل لكنه لا

فان قيل لا يثبت هذا الامر على ذلك التقدير لانه يراد بالمعدوم نقيض الموجود فالامر الذى يسمونه حالا داخل فى أحد النقيضين ضرورة
قلت هذا التأويل صحيح الا فى قوله وذلك الجزء اما أن يكون موجودا محضا الى آخره فان الانحصار فيما ذكر من الامرين ممنوع

فانه يمكن أن يدخل فى العلة الموجبة لعمرو أمور لا موجودة ولا معدومة كالاضافيات فان فسر الموجود بما يندرج فيه الاضافيات لا نسلم أن كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فلا يصح قوله وهلم جرا الى الواجب وان فسر بما لا يندرج فيه الاضافيات فى الموجود بل فى المعدوم لا نسلم حينئذ أن زوال كل معدوم لا يكون الا بوجود شئ فان الاضافيات الوجودية معدومة فى الخارج وزوالها لا يكون بوجود شئ فثبت توقف الموجودات الحادثة على أمور لا موجودة ولا معدومة ولا يمكن استناد تلك الامور الى الواجب بطريق الايجاب لانه يلزم حينئذ المحالات المذكورة من قدم الحادث وانتفاء الواجب ولا يلزم من عدم استناد الامور المذكورة استغناؤها عن الواجب اذ لا شك أنها مفتقرة الى الواجب بلا واسطة أو بواسطة الموجودات المستندة اليه لكن لا على سبيل الوجوب وحينئذ اما أن يجب بالتزام التسلسل فيها وهذا باطل أو يكون اضافة الاضافة عين الاولى واما أن لا يجب والظاهر أن الحق هذا فان ايقاع الحركة كانت غير واجب ومع ذلك أوقعها الفاعل ترجيحا لاحد المتساويين ثم الحركة أى الحالة المذكورة تجب على تقدير الايقاع اذ لو لم تجب فوجودها رجحان بلا مرجح ولا يلزم فى الايقاع الرجحان بلا مرجح أى الوجود بلا موجد اذ لا وجود للايقاع

ينافى صدق قولنا الايجاد معدوم بمعنى انه ليس أمرا متحققا موجودا فى الخارج (قوله فان قيل) تقرير السؤال على ما سبق اليه الاذهان انا نعنى بالموجود والمعدوم ما لا يتصور معه الواسطة لان كل ما يمكن أن يتصور فهو اما ثابت وهو الموجود أو لا وهو المعدوم ولا واسطة بين النقيضين فالامر الذى سميتموه حالا وجعلتموه واسطة بين الموجود والمعدوم ان كان له ثبوت فهو داخل فى الموجود والا ففى المعدوم وحاصل الجواب ان هذا غير صحيح لاستلزامه ورود المنع على بعض مقدمات دليلنا على امتناع تركب علة الحادث من موجودات ومعدومات وهل سمعت عاقلا يجيب عن معارضة الخصم بانها فاسدة لانه يلزم منها بطلان الدليل الذى أنا أوردته على نقيض مطلوبك والظاهر ان مثل هذا الكلام لا يصدر عمن له أدنى تميز فكيف ينسب هذا الى المصنف رحمه الله تعالى وهو علم التحقيق وعالم التدقيق ومنشأ التوجيه والتوضيح ومنشأ التعديل والتنقيح بل توجيه السؤال ان ما ذكرتم من الدليل على امتناع كون علة الحادث موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات دال بعينه على امتناع ان يدخل فيها أمور لا موجودة ولا معدومة لان المراد بالمعدوم نقيض الموجود أى ما ليس بموجود ولا يخرج شئ عن النقيضين فتلك الامور اما ثابتة فتكون موجودة أو لا فتكون معدومة فالمركب منها ومن غيرها اما أن يكون موجودات محضة أو معدومات محضة أو مركبة من الموجودات والمعدومات والكل باطل بعين ما ذكرتم من الدليل فاجاب بان دليلنا لا يجرى فيما ذكرتم لورود المنع على المقدمة القائلة بان ذلك الجزء الذى ينعدم عمرو بزواله اما أن يكون موجودا محضا واما أن يكون لزوال العدم مدخل فى زواله لجواز أن يدخل فى علة وجود عمرو أمور لا موجودة ولا معدومة بزعمنا كالايقاع والاختيار ونحو ذلك من الاضافيات فان جعلتموها داخلة فى الموجود فلا نسلم ان كل موجود ممكن فهو واجب بالنظر الى علته المستندة الى الواجب حتى يلزم من انعدامه انعدام علته منتهيا الى الواجب لجواز أن يكون من جملة تلك الموجودات الاختيار الذى من شأنه الايقاع أى وقت شاء من غير أن يعلل الاختيار ومن غير أن يلزم الوجود بلا ايجاد بل لا يلزم الا ترجيح المختار أحد المتساويين واستحالته ممنوعة وان جعلتموها داخلة فى المعدوم فلا نسلم أن زوال كل معدوم لا يمكن الا بزوال العدم الذى هو عبارة عن وجود شئ ما حتى يلزم من زوال ذلك الجزء المعدوم الذى هو اضافى زوال العدم بمعنى وجود بكر مثلا فيلزم الخلف وذلك لان الاضافيات التى لا يدخل العدم فى مفهوماتها كالابوة والاخوة والايقاع وتعلق القدرة والارادة ونحو ذلك كلها معدومة على هذا التقدير وزوالها لا يكون بوجود شئ كما اذا تعلقت الارادة بشئ ثم انقطعت ولا يخفى أنه اذا جعلت تلك الامور داخلة فى الموجود يرد منع لزوم قدم الحوادث أو انتفاء الواجب على تقدير كون علة الحادث موجودات محضة الا أنه لم يصرح به لانسياق الذهن اليه من قوله لا نسلم ان كل موجود يجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب ولان الواقع دخول المعدوم فى جملة ما يفتقر اليه وجود الحادث ضرورة افتقاره الى عدم المانع * واعلم انى لو لم أزد فى شرح هذا الكتاب * على تقرير هذا الباب * بل على توجيه هذا السؤال والجواب * لكفى فلقد راجعت فيه كثيرا من الحذاق * فما زادوا على اتعاب النواظر والاحداق * وانى لو اقتديت بالمصنف فى الاشارة الى ما انفردت به لطال الكلام * وكثر الملام * والله الموفق للمرام (قوله فيثبت) أى لما ثبت الدليل المذكور سالما عن النقض ثبت توقف وجود الحوادث على أمور ليست بموجودة ولا معدومة وتلك الامور ممكنة فيجب استنادها الى علة لا محالة ولا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لانها ان

كانت منتفية في شيء من الازمنة لزم انتفاء الواجب لان الصادر عن الشيء بطريق الايجاب يكون لازماله وعدم اللازم يستلزم عدم الملزوم وان لم تكن منتفية في شيء من الازمنة لزم قدم الحادث لاستناده الى الواجب بواسطة الايقاع الذي لاينتفي في شيء من الازمنة فان قيل يجوز أن يتوقف على أمور اخر موجودة قلنا الكلام في تلك الامور كما في هذا الحادث و يلزم قدمها فيثبت ان هذه الامور لاتستند الى الواجب بطريق الايجاب ولايلزم من ذلك استغناؤها عن الواجب بل لاشك أنها مفتقرة اليه بلاواسطة كايجاد المعلول الاول مثلا او بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لكن على سبيل الصحة والاختيار دون الوجوب اذلو كان استنادها الى الواجب بواسطة الموجودات المستندة اليه على سبيل الوجوب لزم قدمها ضرورة قدم الوسائط و يلزم قدم الحوادث فقوله لكن لاعلى سبيل الوجوب قيد لاستناد الموجودات الى الواجب متعلق بقوله المستندة اليه واذقد افتقرت تلك الامور الى الواجب فصدورها عنه اماأن يكون على سبيل الوجوب أولاعلى سبيل الوجوب والوجوب اماأن يكون بطريق التسلسل بان يفتقر كل ايقاع الى ايقاع قبله لاالى نهاية والتسلسل باطل بالبرهان المذكور في موضعه واماأن يكون بطريق كون ايقاع الايقاع عين الايقاع بالذات حتى لايفتقر الى ايقاعات غير متناهية وهذا أيضاليس بسديد لان العقل جازم بان ايقاع الحادث مغاير لايقاع ايقاعه وهذان الطريقان وان أمكن تمشيتهما بمنع استحالة التسلسل في غير الموجودات و بمنع مغايرة ايقاع الايقاع للايقاع بالذات بل لاتغاير الابالاعتبار لكن القول بصدور الايقاع عن العلة بطريق الاختيار دون الوجوب أظهر عند العقول وأجدر بالقبول فانانجد من أنفسنا ان المتحرك يوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها بل مع تساوي الايقاع واللايقاع بالنسبة اليه ولا امتناع في ترجيح المختار أحد المتساويين وذلك لان الايقاع ليس بموجود كما انه ليس بمعدوم فلايلزم من ثبوتها مع العلة تارة وعدم ثبوتها أخرى رجحان الممكن بلامرجح بمعنى وجود الممكن بلاموجد ولا ايجاد اذلاوجود للايقاع بخلاف الحركة بمعنى الحاصل من المصدر وهي الحالة الثابتة للمتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فانها موجودة فيجب وجودها على تقدير الايقاع لان العلة قدوجدت بجميع أجزائها من الامور الموجودة والامور اللاموجودة واللامعدومة أعني الايقاع فلولم يجب كان وجودها رجحانا من غير مرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد وايجاد والاظهر أن يقال انها تجب على تقدير الايقاع ضرورة امتناع الايقاع بدون الوقوع فظهر الفرق بين الامر اللاموجود واللامعدوم كايقاع الحركة و بين الامر الموجود كالحالة التي هي الحركة فان الاول لايجب مع علته التامة والثاني يجب (قوله واعلم أن اثبات) الامور اللاموجودة واللامعدومة كالاختيار والايقاع مخلص عن لزوم القول بكون الواجب تعالى موجبا بالذات وموجب لكونه فاعلا بالاختيار أما الاول فلان القول بكونه موجبا انما يلزم من جهة انه لوفعل بالاختيار لكان فعله جائز الترك فيلزم عدم الممكن مع وجود علته التامة وقد سبق انه يلزم منه الرجحان بلامرجح ولو منع تمامية العلة بناء على ان الاختيار أيضا من جملة مايتوقف عليه الفعل لنقل الكلام الى الاختيار بانه اماقديم فيلزم قدم الحادث أوحادث فيتسلسل الاختيارات فيلزم قيام الحوادث بذات الله تعالى ولامخلص من ذلك على تقدير عدم اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة الابالتزام جواز وجود الممكن بدون وجوبه حتى ان الفعل يصدر عن الواجب ولايجب وجوده مادام ذات الواجب بل يجوز عدمه مع وجود جميع مايتوقف عليه وقد سبق ان هذا مستلزم للرجحان بلامرجح أي وجود الممكن بلاموجد وايجاد وأما على تقدير اثبات الامور اللاموجودة واللامعدومة فلايلزم القول بالايجاب لان من جملة مايتوقف عليه وجود الممكن الايقاع والاختيار والايقاع لايجب ثبوته عند تحقق علته التامة اذلايلزم من عدم وجوبه المحال المذكور أعني الرجحان بلامرجح بمعنى وجود الممكن من غير موجد اذلاوجود للايقاع ولاللاختيار كالاعدم لهما وأما

واعلم ان اثبات تلك الامور على تقدير ان كل ممكن يحتاج في وجوده الى مؤثر يوجبه مخلص عن القول بالموجب بالذات وموجب للفاعل بالاختيار ولولا تلك الامور لايمكن نفي الموجب بالذات الابالتزام وجود بعض الموجودات من غير وجوب و يلزم من هذا وجود الممكن بلاموجد وهو محال كمامر في المقدمة الثانية

(المقدمة الرابعة) ان الرجحان بلا مرجح باطل وكذا الترجيح من غير مرجح لكن ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح واقع لانه اما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح فقط أو المتساوي أو المرجوح والاول باطل لانه لولا الترجيح لا يوجد ممكن أصلا وكذا ترجيح الراجح باطل لان الممكن لا يكون راجحا بالذات بل بالغير فترجيح الراجح يؤدي الى اثبات الثابت أو احتياج كل ترجيح الى ترجيح قبله الى غير النهاية فالترجيح لا يكون الا للمتساوي أو المرجوح ولان كل ممكن معدوم فعدمه راجح على وجوده في نفس الامر بالنسبة الى علة العدم ومساو له بالنسبة الى ذات الممكن فايجاده ترجيح المرجوح أو المساوي على ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين أو المرجوح على الآخر فعلم أن الارادة لا تعلل كما أن الايجاب بالذات لا يعلل لان ذات الارادة تقتضي ما ذكرنا وانما يمتنع رجحان المرجوح أو المتساوي ما داما كذلك فاذا رجح الفاعل لم يبقيا كذلك واعلم ان المتكلمين أوردوا لتجويز ترجيح المختار احد المتساويين المثال المشهور وهو الهارب من السبع اذا رأى طريقين متساويين فقال الحكماء القضية البديهية التي لولاها لانسد باب العلم بالصانع وهو أن الرجحان بلا مرجح باطل لا تبطل بايراد مثال لا يدل على عدم المرجح بل غايته عدم العلم بالمرجح فأقول القضية التي تستعمل في اثبات العلم بالصانع هي ان رجحان أحد طرفي الممكن بلا مرجح محال بمعنى ان وجوده بلا موجد محال

الثاني فلان هذه الامور لا يمكن استنادها الى الواجب بطريق الايجاب لما يلزم من قدم الحوادث أو انتفاء الواجب فيلزم استنادها اليه بطريق الاختيار فيكون الواجب فاعلا مختارا وهو المطلوب (قوله المقدمة الرابعة ان الرجحان بلا مرجح) أي وجود الممكن بلا موجد باطل وكذا الترجيح بلا مرجح أي الايجاد بلا موجد وبطلان ذلك بديهي غني عن البيان وأما ترجيح أحد المتساويين أو ترجيح المرجوح فجائز واقع واستدل على ذلك بوجوه الاول انه اما أن لا يكون ترجيح أصلا أو يكون للراجح أو للمساوي أو للمرجوح والاولان باطلان فتعين الآخران أما الاول فلانه لولا الترجيح لما وجد ممكن أصلا لانه لا يوجد بدون الايجاد والايجاد ترجيح وأما الثاني فلان الممكن لا يكون راجحا الا بواسطة مرجح خارج عن ذاته لاستواء الطرفين بالنظر الى ذاته فلو جاز ترجيح الراجح أي اثبات الرجحان فاما ان يثبت الرجحان الذي هو ثابت فيلزم اثبات الثابت وتحصيل الحاصل وهو محال واما ان يثبت رجحان زائد على ماله من الرجحان فيكون كل ترجيح مسبوقا بترجيح آخر وهو لا محالة يكون بمرجح فيلزم تسلسل الترجيحات والمرجحات لا الى نهاية فيفتقر وجود كل حادث الى أمور غير متناهية فان قيل ان كان المدعى بطلان ترجيح الراجح في الجملة بمعنى انه لا شئ من الترجيح بترجيح للراجح فلا يلزم من ثبوته عدم تناهي الترجيحات لجواز أن ينتهي الى ترجيح المساوي أو المرجوح أي الى ترجيح لا يكون قبله ترجيح وان كان المدعى بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح بمعنى انه ليس كل ترجيح ترجيحا للراجح فلا يصح قوله فالترجيح لا يكون الا للمساوي أو المرجوح اذ لا يلزم من بطلان انحصار الترجيح في ترجيح الراجح ثبوت انحصاره في ترجيح المساوي أو المرجوح قلنا مراده انه لا يكون الترجيح بالآخرة الا للمساوي أو المرجوح ويثبت به المطلوب وهو وقوع ترجيح المساوي أو المرجوح الثاني ان وجود الممكن مساو لعدمه نظرا الى ذات الممكن ومرجوح نظرا الى ما هو الاصل السابق أعني عدم علة الوجود فانه علة للعدم فايجاد الممكن يكون ترجيحا للمساوي نظرا الى الذات وللمرجوح نظرا الى العلة الثالث ان الارادة صفة من شأنها أن يرجح الفاعل بها أحد المتساويين على الآخر أو المرجوح على الراجح فالايجاد بالاختيار قد يكون ترجيحا لذلك * فان قيل اختيار المختار أحد المتساويين ترجيح من غير مرجح قلنا الارادة والاختيار لا يعلل بانه لم اختار هذا دون ذاك لان الترجيح صفة ذاتية لها كما أن الايجاب بالذات لا يعلل بان الموجب لم أوجب هذا دون ذاك * فان قيل الترجيح يستلزم الرجحان ضرورة فترجيح المساوي أو المرجوح يوجب رجحانه وهو ممتنع بالضرورة قلنا الممتنع هو رجحان المساوي أو المرجوح ما دام المساوي مساويا والمرجوح مرجوحا ضرورة امتناع اجتماع النقيضين أعني الرجحان وعدمه وعند ترجيح الفاعل اياهما لم يبقيا مساويا ومرجوحا لان معنى الترجيح اثبات الرجحان وجعل الشئ راجحا واخراجه عن حد التساوي فضلا عن المرجوحية (قوله وهو) أي القضية البديهية وتذكير الضمير باعتبار الخبر وهو ان الرجحان بلا مرجح باطل والعلم بوجود الواجب مبني على هذه المقدمة اذ العمدة فيه انه لا شك في وجود موجود فان كان واجبا فهو المطلوب وان كان ممكنا فلا بد له من موجد ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن بلا مرجح فينقل الكلام الى موجده فاما ان يتسلسل وهو محال أو ينتهي الى الواجب وهو المطلوب وبهذا يظهر صحة ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان هذا الاستدلال انما يبتني على بطلان وجود الممكن بلا موجد لا على بطلان ترجيح الفاعل أحد المتساويين باختياره فان قيل تعلق الارادة بوجود الممكن أمر ممكن فيفتقر الى موجد ويتسلسل أو يلزم وجوده بلا موجد * قلنا الارادة الارادة عينها أو الارادة ترجح لذاتها أو تعلق الارادة ليس بموجود بل حال فلا يلزم

مع انه يمكن اثبات هذا المطلوب مع الغنية عن هذه القضية بان نقول الموجود اما أن لا يحتاج فى وجوده الى غيره أو يحتاج ولا بد من
لاول قطعا للتسلسل ثم على تقدير تسليم تلك القضية وبداهتها الفاعل هو المرجح فلا يلزم وجود الممكن بلا موجد وأيضا انما أوردوا
المثال سند المنع فعليكم البرهان على الرجحان فى المثال المذكور على انا نقول ان وجب المرجح فى المثال
المذكور فاما ان يجب بحسب نفس الامر وهذا باطل لان الاعتقاد الذى لا يطابق لما فى نفس الامر كاف للافعال الاختيارية واما أن يجب بحسب اعتقاد الفاعل وذا باطل أيضا اذ يفعل أفعالا مع عدم اعتقاد الرجحان كما فى الهارب بل مع اعتقاد المرجوحية ومن أنكر هذا فقد أنكر الوجدانيات فبطل قولهم ان غايته عدم العلم بالرجحان فان عدم علم الفاعل بالرجحان كاف فى هذا الغرض فعلم أن المراد بقولنا ان الرجحان بلا مرجح باطل هو ان وجود الممكن بلا موجد محال سواء كان الموجد موجبا أولا فالرجحان هو الوجود فقط لأنه يصير راجحا قبل الوجود اذا عرفت هذه المقدمات فقوله يجب وجود الفعل عند وجود المرجح ان أراد بالفعل الحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة فعلى تقدير القول بوجود بعض الاشياء بلا وجوب نمنع وجوب تلك الحالة فلا يلزم الجبر على انا قد أبطلنا هذا التقدير لكن
اثبات المطلوب على هذا التقدير أيضا أقرب من الاحتياط وعلى تقدير امتناع
وجود الاشياء بلا وجوب الجبر منتف أيضا اما بالقول بان اختيار الاختيار عين الاختيار فلا يلزم التسلسل على تقدير كون المرجح من العبد
واما بانه يلزم حينئذ توقف الموجود على ما ليس بموجود ولا معدوم فالحالة المذكورة تتوقف على أمر لا موجود ولا معدوم كالايقاع مثلا ثم
هو اما أن يجب بطريق التسلسل أو بان ايقاع الايقاع عين الاول واما أن لا يجب لكن الفاعل يرجح أحد المتساويين وان أراد بالفعل

يلزم وجود الممكن بلا موجد واعلم أن نزاع الحكماء انما هو فى ترجيح أحد المتساويين من غير مرجح لا فى ترجيح المختار أحد المتساويين وجعله راجحا بالارادة (قوله مع انه يمكن) الاستدلال على وجود الصانع بوجه لا يبتنى على بطلان الرجحان بلا مرجح بان يقال لا بد من موجود لا يحتاج فى وجوده الى الغير قطعا للتسلسل اذ لو احتاج كل موجود الى غيره لزم التسلسل ان ذهب لا الى نهاية أو الدور ان عاد الى الاول والدور نوع من التسلسل بناء على عدم تناهى التوقفات والاحتياجات فلذا اكتفى بذكره وأقول الموجود الذى لا يحتاج فى وجوده الى الغير لا يلزم أن يكون واجبا الا على تقدير امتناع الرجحان بلا مرجح والا لجاز أن يكون ممكنا ولا يكون وجوده من ذاته ولا من غيره بل يحصل بعد العدم بلا موجد فلا غنية عن هذه القضية وان لم يذكرها فى اللفظ (قوله وأيضا) يعنى ان المتكلمين فى مقام المنع لامتناع ترجيح أحد المتساويين وانما ذكرون المثال سند المنع أى لم لا يجوز ترجيح أحد المتساويين كما فى الهارب من السبع يسلك أحد الطريقين المتساويين فان قيل كيف يمنع نفس المدعى قلنا بل هو جزء من الدليل على كون الواجب موجبا بالذات فيجب على الحكماء اقامة الدليل على هذه القضية أو على كونها بديهية وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من انه يجب اقامة البرهان على وجود المرجح فى المثال المذكور فخارج عن قانون التوجيه اذ على المستدل البرهان على المقدمة الممنوعة لا على بطلان السند وان أورد المثال بطريق النقض كان على المتكلم الدليل على تخلف الحكم فيه واثبات عدم الرجحان وليس للحكيم الا منع التساوى أو عدم المرجح فيه (قوله على انا نقول) على سبيل التبرع باثبات سند المنع وبعد اثباته يكون نقضا لدعوى الحكماء وتقريره ظاهر والحاصل أن القول بالاحتياج الى مرجح فى نفس الامر باطل قطعا اذ كثيرا ما يكون الطريق الذى يختاره الهارب مرجوحا مؤديا الى مهالك وسباع أكثر فبقى الاحتياج الى مرجح بحسب علم الفاعل واعتقاده فاذا سلموا فى المثال المذكور انه لا علم بالرجحان فقد حصل الغرض وهو عدم المرجح فى علم الهارب واعتقاده وفيه نظر لان عدم العلم بالرجحان فى اعتقاده لا يستلزم عدم الرجحان فى اعتقاده لجواز أن يكون راجحا فى اعتقاده وهو لا يعلم ذلك ولا يلاحظه فان قلت قد سلم المصنف رحمه الله تعالى بطلان الترجيح بلا مرجح فكيف صح منه اثبات عدم المرجح فى المثال المذكور قلت المسلم هو بطلان الايجاد بلا موجد والمدعى فى المثال المذكور عدم مرجح غير الفاعل واختياره الذى به يصير أحد المتساويين راجحا يؤثره الفاعل (قوله فعلم) مما تقدم انه لا امتناع فى ترجيح أحد المتساويين بل هو واقع وانه لا امتناع فى ثبوت الايقاع من الفاعل المختار تارة وعدمه أخرى من غير مرجح وان الممتنع انما هو وجود الممكن بلا موجد فيجب أن يكون هذا هو المراد بالقضية المتفق عليها بين العقلاء وهو امتناع الرجحان بلا مرجح فالرجحان هو الوجود ولا حالة للممكن قبل الوجود بها يكون أقرب الى جانب الوجود لانه حينئذ يكون معدوما فلا يكون جانب الوجود راجحا وانما يترجح عند تحقق الوجود وزوال العدم وهذا جيد الا أن تخصيص الرجحان بالوجود ليس كما ينبغى بل العدم أيضا كذلك فانه يترجح بعدم علة الوجود فكما ان وجود الممكن بلا علة الوجود محال كذلك عدمه بلا علة العدم وهو عدم علة الوجود محال (قوله اذا عرفت) هذه المقدمات الاربع فنقول فى الجواب عن الدليل المذكور على ان فعل العبد ليس باختياره

ان المراد بالفعل فى قولكم ان توقف فعل العبد على مرجح يجب وجود الفعل عند وجود المرجح اما المعنى
الحاصل بالمصدر كالحالة التى تكون للمتحرك فى أى جزء يفرض من أجزاء المسافة واما نفس المعنى الذى
وضع المصدر بازائه وهو الاحداث والايقاع كايقاع تلك الحركة فان أريد الاول فالجبر أى عدم اختيار العبد
فى فعله منتف أما على تقدير عدم توقف وجود الممكن على وجوبه فظاهر اذ الجبر انما كان يلزم من الوجوب
وعدم بقاء الاختيار وهذا التقدير وان بين بطلانه فى المقدمة الثانية الا ان اثبات المطلوب أعنى عدم الجبر
على التقديرين أقرب الى الاحتياط لئلا يتوهم ثبوت الجبر على شئ من التقديرين واما على تقدير توقف
وجود كل ممكن على وجوبه فلجواز أن يكون المرجح من الفاعل باختياره قولكم ننقل الكلام الى
الاختيار انه باختياره فيلزم التسلسل أولا باختياره فيلزم الاضطرار قلنا هو باختياره ولا نسلم لزوم التسلسل
لجواز أن يكون اختيار الاختيار عين الاختيار أو نقول لا يجب عند وجود المرجح لجواز توقفه على أمر آخر
ليس بموجود ولا معدوم ووجود المرجح التام أى وجود جملة ما يتوقف عليه لا ينافى التوقف على تحقق
ماليس بموجود ولا معدوم كالايقاع فان قيل ننقل الكلام الى صدور الايقاع عن الفاعل قلنا يجب بطريق
لتسلسل فى الايقاعات بناء على انها ليست بموجودات حتى يستحيل التسلسل فيها أو بطريق عدم التسلسل
بناء على ان ايقاع الايقاع عين الايقاع أولا يجب أصلا وهو الظاهر لما مر من ان اسناد الامور اللاموجودة
واللامعدومة كالايقاع مثلا ليس بطريق الايجاب بل بطريق الصحة والاختيار فان الايقاع وعدمه
متساويان بالنظر الى اختيار الفاعل فهو يختار الايقاع أى وقت شاء ترجيحا لاحد المتساويين باختياره
وان أريد الثانى أى الفعل بمعنى الايقاع فلا جبر أيضا لانه يصدر عن فاعله لا بطريق الوجوب اذ لا يلزم من
ذلك الرجحان بلا مرجح بمعنى وجود الممكن بلا موجد اذ لا وجود للايقاع وانما لم يشر المصنف رحمه الله
تعالى ههنا الى بطلان طريق التسلسل ورجحان طريق عدم الوجوب اعتمادا على ماسبق فى المقدمة الثالثة
(**قوله** فالآن جئنا الى اثبات ماهو الحق) قد ورد فى الحديث ان القدرية مجوس هذه الامة والمجوس
قائلون بالهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ الشر وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله
تعالى وأيضا قائلون بان الله تعالى يخلق شيأ ثم يتبرأ عنه كخلق ابليس وهذا يلائم القول بكون الله تعالى خالقا
للشرور والقبائح مع انه لا يرضاها فبهذين الاعتبارين ينسب القدر كل من الطائفتين الى الاخرى
والمحققون من أهل السنة على نفى الجبر والقدر واثبات أمر بين الامرين وهو ان المؤثر فى فعل العبد مجموع
خلق الله تعالى واختيار العبد لا الاول فقط ليكون جبرا ولا الثانى فقط ليكون قدرا والمصنف رحمه الله تعالى
أورد على ذلك دليلين الاول حاصله انه ثبت بالوجدان ان للعبد قصدا واختيارا فى بعض الافعال وان
ذلك القصد والاختيار لا يكفى فى وجود ذلك الفعل اذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التى من العبد وقد
يقع من غير تحقق الاسباب التى من عنده فعلم انه حاصل بخلق الله تعالى اياه عقيب ارادة العبد وقصده
الجازم بطريق جرى العادة بان الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه وباقى الكلام تنبيه على
تلك المقدمات وتوضيح لها ولقائل ان يقول خوارق العادات وعدم وقوع المرادات مع توفر الدواعى وسلامة
الآلات لا ينافى كون العبد هو الموجد لفعله الاختيارى لجواز ان يكون المؤثر قدرته واختياره لكن بشرط
ان لا يريد الله تعالى عدم وقوع الفعل حتى لو أراد العبد شيأ وأراد الله تعالى خلافه يقع مراد الله تعالى
البتة لا مراد العبد لانتفاء شرط تأثيره فلا يلزم من ذلك ان يكون فعله بخلق الله تعالى على ماهو المدعى
(**قوله** وان لم يكونا صادرين منا لا تكون الارادة الا مجرد شوق) هذا الكلام غير صالح للالزام فان
المحققين على ان الارادة فى الحيوان شوق الى حصول المراد وداع يدعو الى تحصيله لما يعقل أو يتخيل
من ملاءمته وماذكره من انه يجب ان لا يقع فرق بين الاختيارية والاضطرارية التى يشتاق اليها ليس بلازم

الايقاع فيعين ماقلنا فى
الايقاع هذا الذى ذكرنا
هو ابطال دليل الجبر فالآن
جئنا الى اثبات ماهو الحق
وهو التوسط بين الجبر والقدر
أى ماهو حاصل بمجموع
خلق الله تعالى وفعل العبد
فنقول التفرقة ضرورية
بين الافعال الاختيارية
والاضطرارية وليست التفرقة
بمجرد كونها موافقة
لارادتنا لان الارادة ان
كانت صفة بها يرجح الفاعل
أحد المتساويين ويخصص
الاشياء بما هى عليه من
الخصوصيات يلزم من وجود
الارادة لنا كون الترجيح
والتخصيص صادرين منا
وهو المطلوب وان لم يكونا
صادرين منا لا تكون
الارادة الا مجرد شوق
فيجب أن لا يقع فرق بين
الاختيارية والاضطرارية
التى نشتاق اليها كحركة
نبضنا على نسق نشتهى
ان تكون عليه لكنا نفرق
بينهما ونعلم ان الاولى
بفعلنا لا الثانية وأيضا

نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه و بين ما لا نقدر على تركه كالانحدار الى صبب بالعدو والشديد الذي لا نقدر على الامساك عنه وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على الفعل و بين ما لا نقدر وأيضا قد نفعل بداعية وقد نفعل بلا داعية فعلم ان العلم الوجداني قاض بانا نفعل من غير اضطرار ولا وجوب ونرجح أحد المتساويين أو المرجوح وهذا الترجيح هو الاختيار والقصد ثم مع ذلك نشاهد خوارق العادات في صدور الافعال كالحركات القوية من القوى الضعيفة كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين وأمثاله وكذا في عدم صدورها كما تواتر في أخبار الانبياء عليهم الصلاة والسلام والصديقين ان الكفار قصدوهم بانواع الاذى فلم يقدروا على ذلك مع سلامة الآلات وتوافر الدواعي والارادات مع قدرتهم في ذلك الزمان على أمور أشق من ذلك فعلم ان المؤثر في وجود الحركة أي الحالة المذكورة ليس قدرة العبد وارادته اذ لو كان لم يخالف ارادته ولو كان مؤثرا طبعا فيما جرى عليه العادة لم يوجد خوارق العادات وأيضا لا تمكن الحركات الا بتمديد الاعصاب وارخائها ولا شعور لنا بشيء من ذلك ولا ندري أي عصبة يجب تمديدها لتحصيل الحركة المخصوصة وكذا لا شعور لنا بكيفية خروج الحروف عن مخارجها فعلم من وجدان ما يدل على الاختيار ووجدان ان اختيار العبد ليس مؤثرا في وجود الحالة المذكورة انه جرى عادته تعالى انا متى قصدنا الحركة الاختيارية قصدا جازما من غير اضطرار الى القصد يخلق الله تعالى عقيبه الحالة المذكورة الاختيارية وان لم نقصد لم يخلق ثم القصد مخلوق الله بمعنى انه تعالى خلق قدرة يصرفها العبد الى كل منهما على سبيل البدل ثم صرفها الى واحد معين بفعل العبد وهو القصد والاختيار فالقصد مخلوق الله بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى موجودات هي مخلوقة الله تعالى لان الله خالق هذا الصرف مقصورا لان هذا ينافي خلق القدرة حصلت الحالة المذكورة بمجموع خلق الله واختيار العبد فلهذا قال (قلنا توقفه على مرجح لا يوجب كونه اضطراريا لان لاختياره تأثيرا في فعله أيضا) وانما قال أيضا ليعلم ان الاختيار ليس بمؤثر تام بل هو جزء المؤثر * برهان آخر قد ثبت أنه لا يوجد شيء الا وأن يجب وجوده بالغير فان كان العبد موجبا لوجوده بلا واسطة أمر فلا صنع له فيه كما لا صنع له في وجوده وفي ذاته وان كان بتوسط وجود أمر فذلك الامر يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد وان كان بتوسط عدم أمر لا يكون ذلك العدم العدم السابق على الوجود اذ لا صنع للعبد فيه فيكون العدم الذي بعد الوجود وهذا العدم لا يمكن الا بزوال العلة التامة لذلك الامر أو لبقائه فالعلة التامة ان كانت موجودات محضة تكون واجبة بالاستناد الى الواجب تعالى فلا يقدر العبد على اعدامها وان كان للعدم مدخل في تلك العلة التامة فزوال العدم هو الوجود فيكون بتوسط وجود أمر وقد مر امتناعه وقد ثبت بالوجدان ان للعبد صنعا ما فلا يكون الا في امر لا موجود ولا معدوم ولا يكون ذلك الامر واجبا بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب تعالى اذ حينئذ يخرج من صنع العبد ثم ذلك الشيء الموجود لا يجب على تقدير ذلك الامر لتوقفه على أمور لا صنع للعبد فيها أصلا كقدرة العبد ووجوده وأمثالهما فالامر الاضافي الذي هو الصادر من العبد وهو الذي لا يجب عنده وجود الأثر يسمى كسبا وقد قال مشايخنا ان ما يقع به المقدور مع صحة انفراد القادر به فهو خلق وما يقع به المقدور لا مع

لان المراد بالاختياري ما يكون مع صحة تعلق الارادة به يصح تعلق القدرة به وستعرف ان الفعل قد يكون متعلق الارادة دون القدرة وبالعكس (**قوله** نفرق في الاختياريات بين ما نقدر على تركه وما لا نقدر) فان قيل كيف يستقيم هذا والاختياري ما يتمكن فيه من الفعل والترك قلنا نعم ولكن قد ينضم اليه ما يمنع التمكن من الترك كميل الاثقال الى المركز بالطبع في صورة الانحدار الى صبب وهو ما انحدر من الارض وكذا نفرق في الترك بين ما نقدر على فعله كترك الحركة في الارض المستوية وبين ما لا نقدر على فعله كترك الحركة الى البناء العالي وأيضا قد نجد في الفعل الاختياري باعثا عليه وداعيا اليه من أنفسنا كالمشي الى محبوب بخلاف المشي الى مكروه (**قوله** كقطع مسافة بعيدة في طرفة عين) لا نزاع في جواز ذلك على الانبياء وقد تواتر عن الاولياء أيضا الا ان بعض الفقهاء ينكرونه (**قوله** ثم القصد) جواب سؤال تقديره ان قصد العبد اضطراري لا اختياري لانه انما يحصل بخلق الله تعالى من غير اختيار للعبد والا لتسلسلت الاختيارات فاجاب بان القصد مخلوق الله تعالى بمعنى استناده لا على سبيل الوجوب الى المخلوقات الموجودة كالقدرة مثلا لكنه من الامور اللاموجودة واللامعدومة فلا يجب عند وجود ما يتوقف عليه اذ لو كان القصد الذي هو صرف القدرة الى الفعل مخلوق الله تعالى قصدا لكان الفاعل مضطرا الى الفعل غير متمكن من الترك وهذا ينافي خلق القدرة التي من شأنها التمكن من الفعل والترك ولقائل ان يقول لو كان الاستناد الى مخلوقات الله تعالى لا على سبيل الوجوب كافيا في كون الفعل مخلوق الله تعالى فلا نزاع لاحد في كون فعل العبد مخلوق الله تعالى بهذا المعنى ضرورة استناده الى العبد الذي هو مخلوق وهذا لا ينافي كون العبد موجدا له ومؤثرا فيه والجواب ان الاستناد لا على سبيل الوجوب انما يمكن في الامور اللاموجودة واللامعدومة كالقصد مثلا لا في الموجودة كالحالة الحاصلة من الايقاع والكلام فيها كما مر في المقدمة الثالثة (**قوله** برهان آخر) هذا هو الدليل الثاني وحاصله انا نعلم بالوجدان ان للعبد صنعا ما أي فعلا ما بالاختيار

وصنعه يجب أن يكون فى أمر لاموجود ولامعدوم لافى أمر موجود لان صنعه فيه اما أن يكون بلا واسطة أو بواسطة وجود شئ أو بواسطة عدم شئ والاقسام بأسرها باطلة أما الاول فلان وجود ذلك الشئ يجب عند تمام علته فلا يتصور صنع العبد فيه أى تأثيره الاختيارى وأما الثانى فلان وجود ذلك الامر الذى يكون الصنع بواسطته يجب بالموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد ضرورة كونه واجبا وأما الثالث فلان ذلك العدم ان كان عدما سابقا فهو قديم لاصنع له فيه وان كان عدما لاحقا توقف على زوال جزء من العلة التامة للوجود وذلك الجزء ان كان موجودا كان واجبا بالاستناد الى الواجب فيمتنع للعبد ازالته وان كان لزوال العدم مدخل فى زواله عاد المحذور لان زوال العدم وجود فيكون بواسطة وجود شئ هو واجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب فيخرج من صنع العبد فتعين ان صنع العبد لايكون الا فى أمر لاموجود ولامعدوم وذلك الامر لايجب بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب والا خرج عن صنع العبد فلم يبق لصنع العبد أثر فى فعل أمر ما ويلزم منه بطلان ماثبت بالوجدان ثم ذلك الامر لايجوز أن يكون هو الايقاع والايجاد الذى يجب عنده الفعل البتة حتى يكون العبد موجدا لذلك الشئ الموجود خالقا له لان ذلك الشئ يتوقف على أمور لاأثر للعبد فى وجودها كوجود العبد وقدرته وسلامة الآلة ونحو ذلك فتعين ان ذلك الامر اللاموجود واللامعدوم الصادر عن العبد أمر لايجب عنده وجود الاثر وهو المسمى بالكسب والفعل حاصل به و بخلق الله تعالى وكل منهما مقرون بقدرة الا انه فى الخلق يصح انفراد القادر بايقاع المقدور وفى الكسب لايصح وأيضا فى الخلق يقع الفعل المقدور لافى محل القدرة وفى الكسب يقع المقدور فى محل القدرة مثلا حركة زيد وقعت بخلق الله تعالى فى غير من قامت به القدرة وهو زيد ووقعت بكسب زيد فى المحل الذى قامت به قدرة زيد وهو نفس زيد والحاصل ان أثر الخالق ايجاد الفعل فى أمر خارج من ذاته وأثر الكاسب صنعه فى محل قائم به هذا ولكن لقائل أن يقول وجوب الفعل بواسطة الموجودات المستندة الى الواجب لاينافى كونه مقدورا للعبد ومخلوقا له لجواز أن يكون استناده بواسطة قدرة العبد وارادته التى من شأنها الترجيح والايجاد وأيضا الوجوب بالقدرة والداعى لاينافى تعلق أصل القدرة بأصل الفعل الممكن وكونه مخلوقا للقادر والقائلون بان فعل العبد بخلقه وارادته لاينازعون فى توقفه على أمور من الله تعالى كايجاد العبد واقداره وتمكينه ونحو ذلك واعلم ان ملخص كلام بعض المحققين فى هذه المسئلة انه لاشك ان بعض أحوال الحيوان لاشعور له بها كالنمو وهضم الغذاء و بعضها مشعور به لكن ليس بارادته كمرضه وصحته ونومه و يقظته و بعضها ماله قصد الى صدوره وصحة الصدور غير القصد اذ ربما يصح صدور فعل لايقصده ور بما يقصد مالايصح صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هى المسمى بالقدرة وهى لاتكفى فى الصدور الا بعد أن يرجح أحد الجانبين على الآخر والترجيح انما هو بالقصد الذى هو المسمى بالارادة أو بالداعى وعند القدرة والداعى يجب الصدور وعند فقد أحدهما يمتنع والقول بصدور الفعل عن القادر من غير ترجيح أحد الطرفين تمسكا بالامثلة الجزئية باطل فان الترجيح بالعلم غير العلم بالترجيح وهو انما يحتاج الى وجود المرجح لاالى العلم به وكل فعل يصدر عن فاعله بسبب حصول قدرته وارادته فهو باختياره وكل مالا يكون كذلك فهو ليس باختياره وسؤال السائل انه بعد حصول القدرة والارادة هل يقدر على الترك كقول من يقول ان الممكن بعد وجوده هل يمكن أن يكون معدوما حال وجوده ثم حصول قدرته وارادته لابد أن ينتهى الى أسباب لاتكون بقدرته وارادته دفعا للتسلسل ولاشك ان عند الاسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع فالذى ينظر الى الاسباب الاول و يعلم انها ليست بقدرة العبد ولابارادته يحكم بالجبر وهو غير صحيح مطلقا لان السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وارادته والذى ينظر الى السبب القريب يحكم بالاختيار وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا لان الفعل لم

صحة انفراد القادر به فهو كسب ثم ان مقدورات الله قسمان الاول مايصح انفراد القادر به مع تحقق الانفراد كما فى الموجودات التى لاصنع للعبد فيها والثانى مايصح انفراد القادر به لكن لايكون منفردا بل يكون لقدرة العبد مدخل مّا فى ذلك الشئ كالافعال الاختيارية للعباد وقد قيل ماوقع لافى محل قدرته فهو خلق وماوقع فى محل قدرته فهو كسب هذا وان كان تفسيرا آخر لكن فى الحقيقة المجموع تفسير واحد فالخلق أمر اضافى يجب أن يقع به المقدور لافى محل القدرة و يصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر والكسب أمر اضافى يقع به المقدور فى محل القدرة ولايصح انفراد القادر بايقاع المقدور بذلك الامر فالكسب لايوجب وجود المقدور بل يوجب من حيث هو كسب اتصاف الفاعل بذلك المقدور

يحصل

ثم اختلاف الاضافات ككونه طاعة أو معصية حسنة أو قبيحة مبنية على الكسب لا على الخلق اذ خلق القبيح ليس بقبيح اذ خلقه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل يشتمل على كثير منهما وانما الاتصاف به بارادته وقصده قبيح وقد علم ان الكسب من حيث هو هو يوجب الاتصاف به فالقصد اليه قبيح لانه موصل الى القبيح لانه يعلم انه كلما قصده يخلقه الله تعالى ولا جبر في القصد فالحاصل ان مشايخنا رحمهم الله تعالى ينفون عن العبد قدرة الايجاد والتكوين فلا خالق ولا مكون الا الله لكن يقولون ان للعبد قدرة ما على وجه لا يلزم منه وجود أمر حقيقي لم يكن بل انما يختلف بقدرته النسب والاضافات فقط كتعيين أحد المتساويين وترجيحه هذا ما وقفت عليه من مسئلة الجبر والقدر وبالله التوفيق ثم بعد ذلك رجعنا الى ما نحن بصدده وهو مسئلة الحسن والقبح فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم لان كون الفعل اتفاقيا أو اضطراريا لا ينافي كونه حسنا لذاته أو لصفة من صفاته فيمكن ان يوجب ذات الفعل أو صفة من صفاته لحوق المدح أو الذم بكل من اتصف به سواء كان اتصافه به اختياريا أو اضطراريا أو اتفاقيا ألا ترى ان الله تعالى يحمد على صفاته العليا مع ان اتصافه بها ليس باختياره على ان الاشعري يسلم القبح والحسن عقلا بمعنى الكمال والنقصان فلا شك ان كل كمال محمود وكل نقصان مذموم وان أصحاب الكمالات محمودون بكمالاتهم وأصحاب النقائص مذمومون بنقائصهم فانكاره الحسن والقبح بمعنى انهما صفتان لاجلهما يحمد أو يذم الموصوف بهما في غاية التناقض وان أنكرهما بمعنى انه لا يوجد في الفعل شئ يثاب الفاعل أو يعاقب لاجله فنقول ان عنى انه لا يجب على الله تعالى الاثابة والعقاب لاجله فنحن نساعده في هذا الفعل وان عنى انه لا يكون في معرض ذلك فهذا بعيد عن الحق وذلك لان الثواب والعقاب آجلا وان كان لا يستقل العقل بمعرفة كيفيتهما لكن كل من علم ان الله تعالى عالم بالكليات والجزئيات فاعل بالاختيار قادر على كل شئ وعلم انه غريق في نعم الله في كل لمحة ولحظة ثم مع ذلك كله ينسب من الصفات والافعال ما يعتقد انه في غاية القبح والشناعة اليه تعالى عن ذلك علوا كبيرا فلم ير بعقله انه يستحق بذلك مذمة ولم يتيقن انه في معرض سخط عظيم وعذاب أليم فقد سجل غوايته على غباوته ولجاجته وبرهن على سخافة عقله واعوجاجه واستخف بفكره ورأيه حيث لم يعلم بالشر الذي في ورائه عصمنا الله عن الغباوة والغواية وأهدانا هدايا الهداية فلما أبطلنا دليل الاشعري رجعنا الى اقامة الدليل على مذهبنا والى الخلاف الذي بيننا وبين المعتزلة (وعند بعض أصحابنا والمعتزلة حسن بعض أفعال العباد وقبحها يكونان لذات الفعل أو لصفة له ويعرفان عقلا أيضا) أي يكون ذات الفعل بحيث يحمد فاعله عاجلا ويثاب آجلا أو يذم فاعله عاجلا ويعاقب آجلا أو يكون للفعل صفة يحمد فاعل الفعل ويثاب لاجلها أو يذم ويعاقب لاجلها وانما قال أيضا لانه لا خلاف في أنهما يعرفان شرعا (لان وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وسلم ان توقف على الشرع يلزم الدور) واعلم أن النبي صلى الله عليه وسلم اذا ادعى النبوة وأظهر المعجزة وعلم السامع أنه نبي فاخبر بامور مثل ان الصلاة واجبة عليكم وأمثال ذلك فان لم يجب على السامع تصديق شئ من ذلك تبطل فائدة النبوة وان وجب فلا

يحصل باسباب كلها مقدورة ومرادة فالحق ان لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين (قوله ثم اختلاف الاضافات) لما جعل الافعال كلها مخلوقة لله تعالى ولا شك ان منها ما هو قبيح والله تعالى منزه عن القبائح حاول التفصي عن ذلك بان الحسن والقبح والطاعة والمعصية اعتبارات راجعة الى الكسب دون الخلق فيستند الى العبد لا الى الله تعالى وذلك لان خالق المعصية ليس بعصية وخالق القبيح ليس بقبيح بل ربما يتضمن مصالح وانما القبيح كسب المعصية والقبيح فلا يقبح من الله تعالى خلقها ويقبح من العبد كسبها (قوله فقوله ان الاتفاقي والاضطراري لا يوصفان بالحسن والقبح غير مسلم) منع للمقدمة الثانية من دليل الخصم وهو ان فعل العبد غير اختياري ولا شئ من غير الاختياري بحسن أو قبيح وأنت خبير بانها مقدمة اجماعية مسلمة عند الخصم فلا وجه لمنعها ولا حاجة اليها لان جميع المباحث السالفة انما كان لتحقيق منع المقدمة الاولى والتفصي عما أورد من الدليل عليها وبيان انه لا يمتنع أن يكون فعل العبد اختياريا وأعجب من ذلك توضيحه سند المنع بصفات الله تعالى وانه يحمد عليها وبكمالات الانسان ونقائصه حيث يحمد عليها ويذم وادعاؤه التناقض في كلام الاشعري حيث جعل كل كمال حسنا وكل نقصان قبيحا مع انه قرر في أول الفصل ان النزاع في الحسن والقبح بمعنى استحقاق المدح أو الذم في الدنيا والثواب أو العقاب في الآخرة ولا أدري كيف ذهب هذا على المصنف رحمه الله تعالى حتى ذكر في سند المنع ما ذكر ثم أورد ما هو مذهب الاشعري على سبيل الترديد والاحتمال بقوله وان عنى أنه لا يكون في معرض ذلك وهو ما ذهب اليه الاشعري من أن الفعل ليس لذاته أو لصفة من صفاته بحيث يحكم العقل بان فاعله يستحق في الدنيا المدح أو الذم وفي الآخرة الثواب أو العقاب بل كل ما نص الشارع به أو بدليله على استحقاق المدح والثواب فحسن أو الذم والعقاب فقبيح وليس للمخالف دليل يعتد به ولا منع يعول عليه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من تلفيق العبارات وتمييق الاستعارات وتعديل الاسجاع وتكثير الاقراع فلعله عند الاشعري كصرير باب أو كطنين ذباب والله أعلم بالصواب (قوله في ورائه) الصواب من ورائه (قوله وعند بعض أصحابنا)

يخلو من أن يكون وجوب تصديق بعض اخباراته عقلياً أولا يكون بل يكون وجوب تصديق كل اخباراته شرعياً والثاني باطل لانه لو كان وجوب تصديق الكل شرعياً لكان وجوبه بقول النبي عليه السلام فاول الاخبارات الواجبة التصديق لابد أن يجب تصديقه بقوله عليه السلام ان تصديق الاخبار الاول واجب فنتكلم في هذا القول فان لم يجب تصديقه لايجب تصديق الاول وان وجب فأما أن يجب بالاخبار الاول فيلزم الدور أو بقول آخر فنتكلم فيه فيلزم التسلسل واذا ثبت ذلك تعين الاول وهو كون وجوب تصديق شئ من اخباراته عقليا فقوله (والا) أي وان لم يتوقف على الشرع (كان واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا) لان الواجب العقلي مايحمد على فعله و يذم على تركه عقلا والحسن العقلي مايحمد على فعله عقلا فالواجب العقلي أخص من الحسن العقلي (وكذلك)

نقول في امتثال أوامره أنه اما واجب عقلا الخ هذا الدليل لاثبات الحسن العقلي صريحا وقوله (وأيضا وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة الكذب فهي ان ثبتت شرعا يلزم الدور وان ثبتت عقلا يلزم قبحها عقلا) هذا يدل على القبح العقلي صريحا وكل منهما يدل على الآخر التزاما لانه اذا كان الشئ واجبا عقلا يكون تركه قبيحا عقلا وان كان الشئ حراما عقلا فتركه يكون واجبا عقلا فيكون حسنا عقلا (ثم عند المعتزلة العقل حاكم بالحسن والقبح موجب للعلم بهما وعندنا الحاكم بهما هو الله تعالى والعقل آلة للعلم بهما فيخلق الله العلم عقيب نظر العقل نظرا صحيحا) لما أثبتنا الحسن والقبح العقليين وفي هذا القدر لاخلاف بيننا و بين المعتزلة أردنا أن نذكر بعد ذلك الخلاف بيننا و بينهم وذلك في أمرين أحدهما أن العقل عندهم حاكم مطلق بالحسن والقبح على الله تعالى وعلى العباد أما على الله فلان الاصلح للعباد واجب على الله بالعقل فيكون تركه حراما على الله والحكم بالوجوب والحرمة يكون حكما بالحسن والقبح ضرورة وأما على العباد فلان العقل عندهم يوجب الافعال عليهم و يبيحها ويحرمها من غير أن يحكم الله فيها بشئ من ذلك وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله وهو متعال عن أن يحكم عليه غيره وعن أن يجب عليه شئ وهو خالق أفعال العباد على ماهي جاعل بعضها حسنا و بعضها قبيحا وله في كل قضية كلية أو جزئية حكم معين وقضاء مبين واحاطة بظواهرها و بواطنها وقد وضع فيها ماوضع من خير أو شر ومن نفع أو ضر ومن حسن أو قبح وثانيهما أن العقل عندهم موجب للعلم بالحسن

تمسك على كون حسن بعض الافعال وقبحه عقليين بوجهين حاصل الاول ان تصديق أول اخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلا وكل واجب عقلا فهو حسن عقلا أما الصغرى فلانه لو كان شرعا التوقف على نص آخر يوجب تصديقه فالنص الثاني ان كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشئ على نفسه وان كان بالنص الاول لزم الدور وان كان بنص ثالث لزم التسلسل وأما الكبرى فلان الواجب عقلا أخص من الحسن عقلا على ماسبق و يلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراما عقلا فيكون قبيحا عقلا وحاصل الثاني أن وجوب تصديق النبي موقوف على حرمة كذبه اذلو جاز كذبه لما وجب تصديقه وحرمة كذبه عقلية اذ لو كانت شرعية لتوقف على نص آخر وهو أيضا مبني على حرمة كذبه فاما أن يثبت بذلك النص فيتوقف على نفسه أو بالاول فيدور أو بثالث فيتسلسل والحرمة العقلية تستلزم القبح العقلي و يلزم من ذلك أن يكون صدقه واجبا عقلا والجواب أن وجوب التصديق وحرمة الكذب بمعنى جزم العقل بان صدقه ثابت قطعا وكذبه ممتنع لما قامت عليه من الادلة القطعية مما لانزاع في كونه عقليا كالتصديق بوجود الصانع وأما بمعنى استحقاق الثواب أو العقاب في الآجل فيجوز أن يكون ثابتا بنص الشارع على دليله وهو دعوى النبوة واظهار المعجزة فانه بمنزلة نص على أنه يجب تصديق كل ما أخبر به و يحرم كذبه أو بحكم الله تعالى القديم بوجوب اطاعة الرسول عليه السلام غاية مافي الباب أن ظهوره يتوقف على تكلم النبي عليه الصلاة والسلام بعد ماثبت صدقه بالدليل القطعي (قوله وكذلك) امتثال أوامر النبي عليه السلام ان وجب عقلا فهو المطلوب وان وجب شرعا توقف على امر الشارع ووجوب امتثال الامر بالامتثال ان كان بالامر الاول دار والا تسلسل والجواب أن الوجوب بمعنى اللزوم العقلي ثابت بالادلة القطعية و بمعنى استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك ثابت بنص الشارع على دليله كما مر و بقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول بعد ماعلم وجوب الامتثال بمعنى اللزوم العقلي الذي هو غير المتنازع فيه كما علم لزوم تصديق ماقامت عليه الحجة القطعية من المسئلة الهندسية ثم استحقاق الثواب والعقاب امر آخر يثبت بحكم الشارع في الشرعيات ولا يثبت في الهندسيات (قوله فلان الاصلح واجب) لاخفاء في أنه لامعنى للوجوب عليه بمعنى الثواب على الفعل والعقاب على الترك فلا يتصور الحسن والقبح بالمعنى المتنازع فيه فان قلت فما معنى الخلاف في أنه هل يجب على الله تعالى شئ أم لا قلت معناه أنه هل يكون بعض الافعال الممكنة في نفسها بحيث يحكم العقل بامتناع صدوره أولا صدوره عن الله تعالى كرعاية ماهو أصلح لعباده وكقبول الشفاعة واخراج الفاسق عن النار ونحو ذلك (قوله وعندنا الحاكم بالحسن والقبح هو الله تعالى) لايقال هذا مذهب الاشاعرة

والقبح بطريق التوليد بان يولد العقل العلم بالنتيجة عقيب النظر الصحيح وعندنا العقل آلة لمعرفة بعض من ذلك اذ كثير مما حكم الله بحسنه أو قبحه لم يطلع العقل على شئ منه بل معرفته موقوفة على تبليغ الرسل لكن البعض منه قد أوقف الله العقل عليه على أنه غير مولد للعلم بل أجرى عادته أنه خلق بعضه من غير كسب و بعضه بعد الكسب أى ترتيب العقل المقدمات المعلومة ترتيبا صحيحا على ما مر انه ليس لنا قدرة ايجاد الموجودات وترتيب لموجودات ليس بايجاد (والمأمور به فى صفة

الحسن نوعان حسن لمعنى فى نفسه وحسن لمعنى فى غيره) لما ثبت أن الحسن والقبح يعرفان عقلا علم انهما ليسا بمجرد الامر والنهى بل انما يحسن الفعل أو يقبح اما لعينه أو لشئ آخر ثم ذلك الشئ حسن لعينه أو قبيح لعينه قطعا للتسلسل وهو اما أن يكون جزء ذلك الفعل أو خارجا عنه والجزء اما صادق على الكل كالعبادة تصدق على الصلاة والصلاة عبادة مع خصوصية فالعبادة جزؤها ولم تصدق كالاجزاء الخارجية كالسجود لا يصدق على الصلاة والحسن لمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ويجب ان يعلم أن الحسن باعتبار الجزء انما يكون حسنا اذا كان جميع أجزائه حسنا بمعنى انه لا يكون جزء واحد منه قبيحا لعينه اذ لو كان لا يكون المجموع حسنا ثم الخارج اما ان يكون صادقا على ذلك الفعل نحو الجهاد اعلاء كلمة الله تعالى فالجهاد حسن لكونه اعلاء والاعلاء خارج عن مفهوم الجهاد واما أن لا يكون صادقا كالوضوء حسن للصلاة والصلاة لا تصدق على الوضوء فثبت ان الحسن ينقسم الى هذه الاقسام وكذا القبيح لكن أمثلة هذا ستأتى فى فصل النهى ان شاء الله تعالى وانما أطلق الحسن لمعنى فى نفسه على الحسن لعينه اما اصطلاحا ولا مشاحة فى الاصطلاحات أولان الحسن لعينه هو الفعل المطلق كالعبادة مثلا وهو لا يوجد الا فى ضمن جزئياته الموجودة و بحثنا فى تلك الجزئيات المعلوم وجودها حسا وهى لا تكون الا حسنة لمعنى فى نفسها أو حسنة لغيرها

الاشاعرة بعينه لانا نقول الفرق هو أن الحسن والقبح عند الاشاعرة لا يعرفان الا بعد كتاب ونبى وعلى هذا المذهب قد يعرفهما العقل بخلق الله تعالى علما ضروريا بهما اما بلا كسب كحسن تصديق النبى عليه الصلاة والسلام وقبح الكذب الضار واما مع كسب كالحسن والقبح المستفادين من النظر فى الادلة وترتيب المقدمات وقد لا يعرفان الا بالنبى والكتاب كاكثر أحكام الشرع **(قوله بطريق التوليد)** هو أن يحصل الفعل عن فاعله بتوسط فعل آخر كحركة المفتاح والمباشرة أن يكون ذلك بدون توسط فعل آخر كحركة اليد ولا توليد عند أهل السنة لاستناد الافعال كلها الى الله تعالى بلا واسطة بمعنى انه خالقها وموجدها فحصول العلم عقيب النظر الصحيح عندهم يكون بخلق الله تعالى عادة بمعنى أنه لا يمتنع أن لا يحصل والعادة هو تكرر الفعل ووقوعه دائما أو أكثريا وعند الحكماء بطريق الوجوب بمعنى ان النظر الصحيح يعد الذهن لفيضان النتيجة عليه فيجب حصولها ضرورة تمام القابل والفاعل وعند المعتزلة بطريق التوليد بمعنى ان العقل يولد العلم و يوجبه بواسطة ترتيب المقدمات على ما تقرر عندهم من استناد بعض الحوادث الى غير البارى تعالى وقد يقال ان النظر الصحيح هو الذى يولد النتيجة وما ذكره المصنف أقرب وأنسب بتفسيرهم التوليد بايجاد الفاعل فعلا بتوسط فعل آخر **(قوله ثم ذلك الشئ)** لفظة ثم اشارة الى ان الشئ الذى لاجله يحسن الفعل أو يقبح يجب أن يكون بالآخرة حسنا لعينه أو قبيحا لعينه اذ لو توقف حسن كل شئ على حسن شئ آخر لزم التسلسل بمعنى وجود أشياء غير متناهية نظرا الى نفس الاشياء و بمعنى ترتب أمور غير متناهية نظرا الى وصف الحسن **(قوله و يجب ان يعلم)** المركب المشتمل على حسن أو قبح اما أن يكون حسنا بجميع أجزائه أو ببعضها مع قبح البعض الآخر أو بدونه واما أن يكون قبيحا بجميع أجزائه أو ببعضها مع حسن البعض الآخر أو بدونه فالمصنف رحمه الله تعالى خص الحسن باعتبار جزئه بالقسم الاول أعنى ما يكون حسنا بجميع أجزائه ثم فسره بما يشمل القسم الثالث أيضا أعنى ما يكون بعض أجزائه حسنا وبعضها لا حسنا ولا قبيحا فصار الحاصل أن الحسن باعتبار جزئه ما لا يكون شئ من أجزائه قبيحا لعينه ولم يتعرض لجانب القبيح والظاهر أن ما يكون بعض أجزائه حسنا و بعضها قبيحا يجعل من قسم القبيح تغليبا لجانب القبح والحرمة ولا يخفى أنه اذا كان الشئ حسنا بجميع أجزائه كان حسنا لعينه وجعله حسنا باعتبار الجزء انما هو مجرد اصطلاح **(قوله وكذا القبيح)** ينقسم خمسة أقسام لانه اما أن يكون قبيحا لذاته أولا والثانى اما أن يكون قبيحا لجزئه أولامر خارج عنه وكل من الجزء والخارج اما محمول أو غير محمول وما سبق من أن الحسن أو القبح يكون لذاته أو لصفة من صفاته انما هو فى بعض الافعال فلا ينافى ثبوته فى بعض الافعال باعتبار أمر خارج غير محمول كالصلاة للوضوء **(قوله وانما أطلق)** لما ذكر أن الحسن بمعنى فى نفسه يعم الحسن لعينه والحسن لجزئه ورد عليه ان هذا انما يصح فى الحسن لجزئه ضرورة أن جزء الشئ معنى كائن فيه ولا يصح فى الحسن لعينه اذ ليس ذات الشئ معنى فيه فاجاب أولا بانه مجرد اصطلاح وكأنه تغليب باعتبار أن عامة الاشياء يكون حسنها باعتبار الاجزاء وثانيا بان الكلام فى الافعال الموجودة الصادرة عن فاعلها وهى لا محالة تكون جزئيات مشخصة مركبة من التشخص ومن المعنى الكلى الحسن لذاته كالعبادة مثلا فبالنظر الى هذا

والفرق بين الجزء الصادق و بين الخارج الصادق أن مايكون مفهوم الفعل متوقفا عليه فهو الجزء ومالیس کذلك فهو الخارج كالصلاة مثلا فان مفهومها الشرعي انما هو عبادة مخصوصة بالخصوصيات المعلومة فمفهومها متوقف على العبادة وأما الجهاد فمفهومه القتل والضرب والنهب مع الكفار وليس اعلاء كلمة الله تعالى داخلا في هذا المفهوم بل يلزم ذلك في الخارج فيكون لازما لاجزأ وهذا هو الفرق المشهور بين الذاتي والعرضي اذا عرفت هذا

علمت بطلان قول من انكر كون الفعل حسنا أو قبيحا لذاته بان قال قد يختلف حسن الفعل وقبحه باعتبار الاضافة فلا يكون حسنا لذاته أو قبيحا لذاته لان الاختلاف بالاضافة لايدل على ماذكر لان الاضافة داخلة في ذات ذلك الفعل لان الفعل من الاعراض النسبية والاعراض النسبية تتقوم بالنسب والاضافات فالاضافات المختلفة فصول مقومة لها فقولنا شكر المنعم حسن لذاته معناه ان الشكر المضاف الى المنعم حسن لأن ذات الشكر من غير اضافة حسن (اما الاول فامان لايقبل سقوط التكليف كالتصديق واما ان يقبل كالاقرار باللسان يسقط حال الاكراه والتصديق هو الاصل والاقرار ملحق به لانه دال عليه فان الانسان مركب من الروح والجسد فلاتتم صفته الابان تظهر من الباطن الى الظاهر بالكلام الذي هو ادل على الباطن ولا كذلك سائر الافعال) انما قال هذا للفرق بين الاقرار وعمل الاركان فان الاقرار نجعله داخلا في الايمان ولانجعل عمل الاركان داخلا فيه واعلم ان المنقول من علمائنا رحمهم الله تعالى في هذه المسئلة قولان أحدهما ان الايمان هو التصديق وانما الاقرار لاجراء الاحكام الدنيوية عليه والثاني ان الايمان هو التصديق والاقرار معا (فمن صدق بقلبه وترك الاقرار من غير عذر لم يكن مؤمنا) اعتبار الجهة ركنية الاقرار في حال الاختيار (وان صدق ولم يصادف وقتا يقر فيه يكون مؤمنا) اعتبارا الجهة التبعية في حال الاضطرار (وكالصلاة تسقط بالعذر) وهو عطف على قوله كالاقرار (واماان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره

المركب الاعتباري يكون الحسن راجعا الى جزئه الذي هو المعنى الكلي والمذكور في كتب القوم ان المراد بالحسن لمعنى في نفسه انه يتصف بالحسن باعتبار حسن ثبت في ذاته سواء كان لعينه أو لجزئه بخلاف الحسن لغيره فانه يتصف بحسن ثبت في غيره وهذا قريب مما يقال ان الدار حسنة في نفسها أي مع قطع النظر عن الامور الخارجة عنها (**قوله** والفرق بين الجزء) قد استدل نفاة الحسن والقبح العقليين بانه لو حسن الفعل أو قبح لذاته لما اختلف بان يكون الفعل حسنا تارة وقبيحا أخرى لان ما بالذات يدوم بدوام الذات واللازم باطل لان شكر المنعم حسن بخلاف غيره والكذب قبيح ثم يحسن اذا كان فيه عصمة نبي من ظالم فاشار الى جوابه بان الحسن أو القبيح لذاته فيما يختلف باختلاف الاضافات هو المجموع المركب من الفعل والاضافة فالفعل جنس والاضافات فصول مقومة لانواعه والحسن أو القبيح لذاته هو الانواع لا الجنس نفسه (**قوله** اما الاول) أي المأمور به الحسن لمعنى في نفسه ثلاثة أضرب لانه اماان يكون شبيها بالحسن لمعنى في غيره أولا والثاني اما أن يقبل سقوط التكليف به أولا وانما جعل الشبيه بالحسن بمعنى في غيره مقابلا لهذين القسمين نظرا الى انه لاينقسم الى مايحتمل السقوط ومالايحتمله بل كله يحتمل السقوط وقد يقال لان المراد به مايكون حسنه لكونه اتيانا للمأمور به لا لذاته ولا لجزئه بخلاف الاولين وليس بمستقيم لان الاتيان بالمأمور به حسن لذاته وبهذا الاعتبار يصح جعله من أقسام الحسن بمعنى في نفسه ثم عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه اماان يقبل سقوط هذا الوصف أولا والظاهر ان هذا الوصف اشارة الى كونه حسنا لمعنى في نفسه واعترض عليه بان الساقط في حال الاكراه هو وجوب الاقرار لا حسنه حتى لو صبر عليه حتى قتل كان مأجورا فلذا غيره المصنف رحمه الله تعالى الى سقوط التكليف وهو موافق لما قيل ان هذا الوصف اشارة الى كونه مأمورا به بمعنى امر الوجوب لايقال حسنه كان بالامر فيسقط بسقوطه لامحالة وهو لاينافي كونه حسنا باعتبار امر الندب لانا نقول هذا مذهب الاشعري وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى بنفيه وعندنا ليس الحسن بالامر بل انما يتعلق الامر بالفعل لكونه حسنا لذاته أو لجزئه أو لغيره (**قوله** واعلم ان المنقول) يعني ذهب بعضهم الى ان الاقرار باللسان ليس جزأ من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء احكام الدنيا حتى ان من صدق بقلبه ولم يقر بلسانه مع تمكنه من ذلك كان مؤمنا عند الله تعالى غير مؤمن في أحكام الدنيا كما ان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق كان مؤمنا في أحكام الدنيا كافرا عند الله تعالى وتمسكوا على ذلك بان حقيقة الايمان هو التصديق وانه عمل القلب و بان من احدث الايمان يوصف به على التحقيق وان انقضى الاقرار وذهب بعضهم الى ان الاقرار جزء من الايمان تمسكا بظواهر النصوص الدالة على كون كلمة الشهادة من الايمان و بان النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر بها و يكتفي و يجعلها أهم من الاعمال الا ان الاقرار جزء له شائبة العرضية والتبعية ففي حال الاختيار تعتبر جهة الجزئية حتى لايكون تارك الاقرار مع تمكنه منه مؤمنا عند الله تعالى وفي حال الاضطرار تعتبر جهة العرضية والتبعية حتى يحكم بايمان من صدق ولم يتمكن من الاقرار واما ان ركن الشيء كيف يسقط ولايسقط ذلك الشيء فسيجيء جوابه ولقد طال النزاع

النزاع بين المصنف رحمه الله تعالى و بين بعض معاصريه فى تفسير التصديق المعتبر فى الايمان وانه التصديق الذى قسم العلم اليه والى التصور فى أوائل المنطق أو غيره و يجب ان يعلم ان معناه هو الذى يقال له بالفارسية كرويدن وهو المراد بالتصديق فى المنطق على ما صرح به ابن سينا وحاصله اذعان وقبول لوقوع النسبة أو لا وقوعها وتسميته تسليما زيادة توضيح للمقصود وجعله مغايرا للتصديق المنطقى وهم وحصوله للكفار ممنوع ولو سلم فى البعض يكون كفره باعتبار جحوده باللسان واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه بالايمان وكثير من المصدقين المقرين يكفر بما يصدر عنه من امارات الانكار وعلامات الاستكبار فان قيل فعلى هذا يكون التصديق من الكيفيات دون الافعال الاختيارية فكيف يصح الامر بالايمان قلنا باعتبار اشتماله على الاقرار وعلى صرف القوة وترتيب المقدمات ورفع الموانع واستعمال الفكر فى تحصيل تلك الكيفيات ونحو ذلك من الافعال الاختيارية كما يصح الامر بالعلم والتيقن ونحو ذلك وذكر المصنف رحمه الله تعالى ان التصديق امر اختيارى هو نسبة الصدق الى المخبر اختيارا حتى لو وقع فى القلب صدق المخبر ضرورة من غير ان ينسبه اليه اختيارا لم يكن ذلك تصديقا ونحن اذا قطعنا النظر عن فعل اللسان لا نفهم من نسبة الصدق الى المتكلم الا قبول حكمه والاذعان له و بالجملة المعنى الذى يعبر عنه فى الفارسية بكرويدن تصديق من غير ان يكون للقلب اختيار فى نفس ذلك المعنى فان قيل لم جعل الاقرار الذى هو عمل اللسان داخلا فى الايمان بخلاف اعمال سائر الاركان فجوابه ان الايمان وصف للانسان المركب من الروح والجسد والتصديق عمل الروح فجعل عمل شئ من الجسد أيضا داخلا فيه تحقيقا لكمال اتصاف الانسان بالايمان وتعين فعل اللسان لانه المتعين للبيان واظهار ما فى الباطن بحسب الوضع ولهذا جعل الحمد الذى هو فعل اللسان رأس الشكر وفى التمثيل بالايمان اشارة الى ان المأمور به الحسن أعم من ان يتوقف ادراك العقل حسنه على ورود الامر به أو لم يتوقف فان حسن الايمان ثابت قبل الامر به مدرك بالعقل نفسه **(قوله كالزكاة)** يريد أن أعلى درجات الحسن فى التصديق الذى لا يسقط بحال ثم فى الاقرار الذى هو ركن من الايمان لكنه يحتمل السقوط ثم فى الصلاة التى تحتمل السقوط وليست بركن لكنها حسنة لعينها بحيث لا تشبه الحسن لغيره ثم الزكاة والصوم والحج فانها مع احتمال سقوطها وعدم ركنيتها تشبه الحسن لغيره فالصلاة حسنة لعينها لكونها تعظيما للبارى وشكرا للمنعم وعبادة لمن يستحقها لا يقال حسنها بواسطة استحقاق المعبود الذى لا تحسن لغيره لانا نقول هذا لا ينافى الحسن لعينها بل يؤكده ألا ترى أن الايمان بالله تعالى حسن لعينه بخلاف غيره والكفر بالله تعالى قبيح لعينه و بالجبت والطاغوت حسن لعينه فالمتصف بالحسن هو الافعال المضافة التى ورد الامر بها الا أن منها ما يحسن بالنظر الى نفس الفعل المضاف كالايمان والصلاة المأمور بهما ومنها ما يحسن لغيره بان يكون المقصود الاصلى بالامر هو ذلك الغير لا نفس الفعل المضاف كالوضوء والجهاد وأما الزكاة والصوم والحج فكل منها حسن لمعنى فى نفسه لكنه يشبه الحسن بالغير وتحقيق ذلك أنه حسن بالغير الا أنه لا اعتبار بحسن ذلك الغير حتى أنه فى حكم العدم فصار كل منها كأنه حسن لا بواسطة أمر فجعل بهذا الاعتبار من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه فههنا مقامان أحدهما أن هذه الافعال ليست حسنة بالنظر الى انفسها بل بواسطة أمور يعرف العقل أنها المطلوبة بالامر والمتصفة بالحسن وثانيهما أنه لا عبرة بهذه الوسائط وأنها فى حكم العدم حتى كان المقصود بالامر هو نفس الافعال التى ورد الامر بها أما الاول فلان الزكاة فى نفسها تنقيص للمال وانما تحسن بواسطة حسن دفع حاجة الفقير والصوم فى نفسه اضرار بالنفس ومنع لها عما أباح لها مالكها من النعم وانما يحسن بواسطة حسن قهر النفس الامارة بالسوء التى هى أعدى أعداء الانسان زجرا لها عن ارتكاب المنهيات واتباع الشهوات والحج فى نفسه قطع للمسافة الى أمكنة مخصوصة وزيارة لها بمنزلة السفر للتجارة وزيارة البلدان والاماكن وانما يحسن بواسطة زيارة البيت

كالزكاة والصوم والحج يشبه أن يكون حسنها بالغير وهو دفع حاجة الفقير وقهر النفس وزيارة البيت لكن الفقير والبيت لا يستحقان هذه العبادة والنفس مجبولة على المعصية فلا يحسن قهرها فارتفع الوسائط فصارت تعبدا محضا

الشريف المكرم بتكريم الله تعالى اياه واضافته اليه ففيه تعظيم له وأما الثانى فلان الفقير والبيت وان كانا يستحقان الاحسان والزيارة نظرا الى الفقر والشرف لكنهما لايستحقان هذه العبادة أعنى الزكاة والحج اذ العبادة حق الله تعالى خاصة والاحسن أن يقال الفقير انما يستحق الاحسان من جهة مولاه وهو الله تعالى لامن جهة العباد والبيت لايستحق الزيارة والتعظيم لنفسه لانه بيت كسائر البيوت والنفس وان كانت بحسب الفطرة محلا للخير والشر الأانها للمعاصى أقبل والى الشهوات أميل حتى كأنها بمنزلة أمر جبلى لها فكأنها مجبولة على المعاصى بمنزلة النار على الاحراق فبالنظر الى هذا المعنى لايحسن قهرها فسقط حسن دفع الحاجة وزيارة البيت وقهر النفس عن درجة الاعتبار وصار كل من الزكاة والصوم والحج حسنا لمعنى فى نفسه من غير واسطة وعبادة خالصة بمنزلة الصلاة وقد يقال ان هذه الوسائط لم تعتبر لانه لادخل فيها لقدرة العبد واختياره فلم يجعل الحسن باعتبارها واعترض بان الوسائط هى دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت وهى باختياره لانفس الحاجة وشهوة النفس وشرف الامكنة مما لادخل فيه لقدرة العبد وأجيب بان دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت نفس الزكاة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها وانما الوسائط هى الحاجة والشهوة وشرف المكان ولا اختيار للعبد فيها وفيه نظر اذ الواسطة ما يكون حسن الفعل لاجل احسنها وظاهر أن نفس الحاجة أو الشهوة ليست كذلك فلهذا صرح المصنف رحمه الله تعالى بان الوسائط هى لدفع والقهر والزيارة المخصوصة ولا خفاء فى أنها ليست نفس الزكاة والصوم والحج وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى أن الوسائط هى قهر النفس وحاجة الفقير وشرف المكان والمقصود ماصرح به المصنف رحمه الله تعالى (قوله يرد عليه) قد خرج بما ذكرنا الجواب عن هذا الايراد وهو أن حسن هذه العبادات الثلاث وان كان بغيرها بدلالة العقل الا أن ذلك الغير فى حكم العدم بناء على ماذكرنا فصارت كأنها حسنة لابواسطة أمر خارج عن ذاتها فالحقت بما هو حسن لعينه كالصلاة وجعلت من قبيل الحسن لمعنى فى نفسه لابمجرد كونه مأمورا به كما هو رأى الاشعرى وأما المصنف رحمه الله تعالى فقد أجاب بوجهين حاصل الاول انا لانجعل جهة حسنها كونها مأمورا بها بل نستدل بذلك على أنها حسنة فى نفسها وان لم ندرك جهة حسنها كما أن الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه وحاصل الثانى ان كل ما أمر به الشارع فالاتيان به حسن لذاته بمعنى ان العقل يحكم بان طاعة الله تعالى وامتثال أمره حسن لذاته فيحسن الاتيان بالزكاة والصوم والحج لكونه اتيانا بالمأمور به وعند الاشعرى لايحسن ذلك عقلا بل الشرع هو الذى يحكم بوجوب الطاعة وحسنها فالحسن لمعنى فى نفسه نوعان نوع يكون حسنه لعينه أو لجزئه مع قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به كالايمان والصلاة ونوع يكون حسنه لكونه اتيانا بالمأمور به كالزكاة ونحوها ويشترط فى حسن هذا النوع أن يكون الاتيان به لاجل كونه مأمورا به حتى لو لم يكن كذلك لم يكن حسنا لمعنى فى نفسه وبهذا يندفع لزوم حسن جميع ما أمر به لجواز أن يؤتى به لاعلى قصد الامتثال كالوضوء للتبرد فيحسن لغيره لالعينه وبما ذكرنا من قيد قطع النظر عن كونه اتيانا بالمأمور به صار النوع الثانى مغايرا للنوع الاول والافالاتيان بالمأمور به أيضا حسن لعينه ثم النوعان وان تباينا بحسب المفهوم والاعتبار فلا تباين بينهما فى الحصول لامر واحد كالايمان يحسن لذاته ولكونه اتيانا بالمأمور به والاول يثبت قبل الشرع دون الثانى وعلى هذا لايمتنع اجتماع الحسن لذاته ولغيره فى شئ واحد كالوضوء المنوى حسن لذاته باعتبار كونه اتيانا بالمأمور به ولغيره باعتبار كونه شرطا للصلاة فان قيل المأمور به فى الصلاة والزكاة ونحوهما هو الاتيان بهذه الاشياء اذ العبد انما هو مأمور بايقاع الفعل واحداثه فما معنى الاتيان بالمأمور به والاتيان هو نفس المأمور به قلنا قد سبق ان ههنا معنى مصدريا ومعنى حاصلا بالمصدر والاول هو الايقاع والثانى هو الهيئة الموقعة فارادوا بالمأمور به الحاصل بالمصدر كالحركة بمعنى الحالة المخصوصة وبالاتيان به ايقاعه واحداثه فان قيل فحينئذ لايكون الحسن هو المأمور به مع ان

الله تعالى) يرد عليه أنكم ان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه أن يكون الحسن لذات الفعل أو لجزئه لاتكون الزكاة وأمثالها من هذا القسم اذ بينتم أن جهة حسنها المعنى فى نفسها كونها تعبدا محضا لله تعالى فيكون عينها حسنا لكونها مأمورا بها لا لذاتها ولا لجزئها وان أردتم بالحسن لمعنى فى نفسه كون الفعل مأمورا به فهذا عين مذهب الاشعرى ولا يستقيم تقسيم الحسن الى الحسن لمعنى فى نفسه والحسن لمعنى فى غيره لان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى والجواب عنه وجهان الاول أنه قد علم مما تقدم ان حسن الفعل عند الاشعرى لكونه مأمورا به وعندنا لابل انما أمر به لانه كان حسنا قال الله تعالى ان الله يأمر بالعدل والاحسان

يقتضى كونه عدلا واحسانا قبل الامر لكنه خفى على العقل فاظهره الله تعالى بالامر فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها المعنى فى نفسها على ما يأتى فى هذا الفصل ان الامر المطلق يتناول الضرب الاول من القسم الاول فيكون حسنا المعنى فى نفسها لكنا لا نعلم ذلك المعنى والثانى ان الاتيان بالمأمور به من حيث انه اتيان بالمأمور به حسن لمعنى فى نفسه لان طاعة الله تعالى وترك مخالفته مما يحكم العقل بحسنه خلافا للاشعرى فان شكر المنعم عنده ليس بحسن عقلا فاداء الزكاة يكون حسنا المعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به والاتيان بالمامور به حسن لمعنى فى نفسه وعند الاشعرى انما يحسن أداء الزكاة لانه مأمور به فيصدق عليه تفسير الحسن وهو ما أمر به من غير ملاحظة انه طاعة الله تعالى فهذا بناء على ان الحسن لمعنى فى نفسه نوعان أحدهما أن يكون حسنا اما لعينه واما لجزئه والثانى أن يكون حسنا لكونه اتيانا بالمأمور به وقد يجتمع المعنيان كالايمان بالله تعالى فانه حسن لعينه واتيان بالمأمور به وقد يوجد الاول بدون الثانى اذا أتى به لكونه حسنا لعينه أو لجزئه لكن لم يؤمر به وأيضا على العكس فى الحسن لا لجزئه ولا لعينه لكن يكون مأمورا به وقد أتى به لكونه مأمورا به كالوضوء فعلم فساد ما قال ان كل المأمورات حسنة لمعنى فى نفسها بهذا المعنى لانه انما يكون كذلك اذا أتى به لكونه مأمورا به فالوضوء الغير المنوى حسن لغيره عندنا لاجل الصلاة والمنوى بنية امتثال أمر الله تعالى حسن لغيره ولمعنى فى نفسه لانه اتيان بالمأمور به (حتى شرط فيه الاهلية الكاملة) فان العبادات يشترط لها الاهلية الكاملة حتى لا تجب على الصبى بخلاف المعاملات على ما يأتى فى فصل الاهلية ان شاء الله تعالى (وأما الثانى) وهو الحسن لغيره (فذلك الغير اما منفصل عن هذا المأمور به) كاداء الجمعة فانه منفصل عن السعى وفى هذه العبارة تغيير وقد كانت قبل التغيير هكذا فذلك الغير اما قائم بنفسه منفصل عن هذا المأمور به فاسقطت قولى اما قائم بنفسه لان الاعراض لا تقوم بنفسها فالمراد به انه لا يكون قائما بهذا المأمور به فقوله منفصل يكون مكررا (كالسعى الى الجمعة حسن لاداء الجمعة فالوضوء حسن للصلاة وليس قربة مقصودة حيث يسقط بسقوطها فلا يحتاج فى كونه وسيلة لها الى النية واما قائم بهذا المأمور به كالجهاد لاعلاء كلمة الله تعالى وصلاة الجنازة لقضاء حق الميت حتى ان أسلم الكفار باجمعهم لا يشرع الجهاد وان قضى البعض حق الميت يسقط عن الباقين ولما كان المقصود يتأدى بعين المأمور به كان هذا الضرب) وهو أن يكون الغير قائما بالمأمور به (لا الضرب الاول) وهو أن يكون الغير منفصلا عن المأمور به (شبيها بالقسم الاول) وهو الحسن لمعنى فى نفسه ووجه المشابهة ان مفهوم الجهاد هو القتل والضرب وأمثالهما وهذا المعنى ليس مفهوم اعلاء كلمة الله تعالى لكن فى الخارج صار هذا القتل والضرب اعلاء كلمة

الكلام فيه قلنا المأمور به فى التحقيق هو الايقاع والاحداث فحسنه حسن المأمور به فان قيل كل من الزكاة والصوم والحج عبادة مخصوصة والعبادة حسنة لعينها فيكون كل منها احسنا لجزئه فيكون حسنا لمعنى فى نفسه ولا حاجة الى ماذكر من التكلفات قلنا كونه عبادة مخصوصة لا يقتضى كون العبادة جزأ منه لجواز أن يكون خارجا عنه صادقا عليه والامر كذلك اذ ليست جزأ من مفهوم شئ منها بخلاف الصلاة (قوله يقتضى كونه عدلا واحسانا) لا نزاع للاشعرى فى كون العدل عدلا والاحسان احسانا قبل الشرع وانما النزاع فى كونه مناطا للمدح عاجلا والثواب آجلا (قوله فالامر بالزكاة وأمثالها دال على حسنها المعنى فى نفسها) لقائل أن يقول لا نسلم انه أمر مطلق بل العقل قرينة على انه انما أمر بها لدفع حاجة الفقير ونحوه (قوله فذلك الغير اما منفصل) عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فضرب منه ما هو حسن لغيره وذلك الغير قائم بنفسه مقصود لا يتأدى بالذى قبله بحال أى بالمأمور به الحسن لغيره وضرب منه ما هو حسن لمعنى فى غيره لكنه أى ذلك الغير يتأدى بنفس المأمور به والمراد بالقائم بنفسه أن لا يتأدى بالاتيان بالمأمور به بل يفتقر الى اتيان به على حدة وهذا معنى كونه منفصلا فيكون مغنيا عن ذكره وظاهر ان ليس المراد بالقائم بنفسه ما لا يفتقر فى التحيز والاشارة الى التبعية للغير كالجواهر لان مثل أداء الجمعة مثلا عرض فكيف يقوم بنفسه وكان حق العبارة أن يقول اما منفصل واما غير منفصل لكنه قال واما قائم بهذا المأمور به تنبيها على ان المراد بالقائم بنفسه وبالمأمور به المنفصل عنه وغير المنفصل (قوله فلا يحتاج) أى الوضوء فى كونه وسيلة للصلاة الى النية لان الصلاة انما تفتقر الى الوضوء باعتبار ذاته وهو كونه طهارة لا باعتبار وصفه وهو كونه عبادة والمفتقر الى النية هو وصفه لا ذاته (قوله كالجهاد) فانه يحسن بواسطة الغير الذى هو اعلاء كلمة الله وصلاة الجنازة تحسن بواسطة الغير الذى هو قضاء حق الميت فالغيران أمران حسنان حاصلان بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة لا ينفصلان عنهما وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انهما انما صارا حسنين لمعنى كفر الكافر واسلام الميت وذلك معنى منفصل عن الجهاد والصلاة ولا يخفى عليك ان ليس كفر الكافر واسلام الميت مما يتأدى بنفس المأمور به أعنى الجهاد والصلاة وان لا معنى لبيان الانفصال فى هذا المقام بل ينبغى أن يبين عدم الانفصال بمعنى تأديه بنفس المأمور به وعدم قيامه بنفسه الا انه أراد بالانفصال التغاير والتباين تحقيقا لكون حسن الجهاد وصلاة الجنازة بالغير (قوله ولما كان المقصود) يعنى ان المأمور به الحسن لغيره لا شك انه مغاير لذلك الغير بحسب المفهوم فان كان مغايرا

الله تعالى كما ان السعى فى المفهوم غير الاداء لكن فى الخارج عينه وكما ان الحيوان فى الحقيقة والمفهوم غير الناطق والكاتب لكن فى الخارج هو عينهما فالجهاد حقيقة وهى القتل ليست حسنة لمعنى فى نفسها لكن فى الخارج هو عين الاعلاء والاعلاء حسن لمعنى فى نفسه فشابه هذا الضرب القسم الاول لا الضرب الاول لان السعى غير اداء الجمعة فى المفهوم وفى الخارج (والامر المطلق) أى من غير انضمام قرينة تدل على الحسن لمعنى فى نفسه أو غيره (يتناول الضرب الاول من القسم الاول ويصرف عنه ان دل الدليل) أى الذى لا يقبل سقوط التكليف من الحسن بمعنى فى نفسه (لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به) لما علم أن المطلق ينصرف الى الكامل لزم ان الامر المطلق يكون أمرا كاملا بان يكون للايجاب فأما الامر الذى للاباحة أو الندب فناقص فى كونه أمرا اذا ثبت هذا وقد علم أن الحسن مقتضى الامر أى لو لم يكن الشيء حسنا لما أمر الله تعالى به

(فيكون الامر الكامل) أى الامر الذى هو للايجاب (مقتضيا للحسن الكامل) لان الشيء لو لم يكن بحيث يكون فى فعله مصلحة عظيمة وفى تركه مفسدة عظيمة لما أوجب الله تعالى فعله ليكون الايجاب محصلا لفعله ومانعا من تركه فالايجاب يدل على كمال العناية بوجود المأمور به وكمال العناية بوجود المأمور به يدل على كمال حسنه وكمال الحسن أن يكون حسنا لمعنى فى نفسه وهو لا يقبل سقوط التكليف (وكونه عبادة يوجب ذلك أيضا) وقوله ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه بمعنى انه اتيان بالمأمور به وانما اخترت فى الاول لفظ يقتضى وفى الثانى يوجب لان المعنى الاول مقتضى الامر والثانى موجب الامر والفرق بينهما لا يخفى على أهل التحصيل

(فقال الشافعى رحمه الله تعالى الامر بالجمعة يوجب صفة حسنها وأن لا يكون المشروع فى ذلك اليوم الا هى فلا يجوز ظهر غير ادى المعذور اذا لم تفت الجمعة ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) فاذا أدى الظهر (لم ينتقض بالجمعة قلنا لما كان الواجب قضاء الظهر لا الجمعة علمنا أن الاصل هو الظهر لكنا أمرنا باقامة الجمعة مقامه فى الوقت فصارت مقررة له لا ناسخة ولا فرق فى هذا بين المعذور وغيره لعموم فاسعوا لكن سقطت عنه الجمعة رخصة فاذا أتى بالعزيمة صار كغير المعذور فانتقض الظهر) هذه المسئلة تفريع على ان الامر المطلق يقتضى ماذكره والخلاف هنا فى أمرين أحدهما ان غير المعذور اذا أدى الظهر فى البيت قبل فوت الجمعة لا يجوز عنده ويجوز عندنا بناء على ان الاصل فى هذا اليوم الجمعة عنده والظهر عندنا ودليلنا فى المتن مذكور وثانيهما ان المعذور اذا أدى الظهر هل ينتقض اذا حضر الجمعة أم لا فعنده لا وعندنا ينتقض لان الامر بالسعى يعم المعذور وغير المعذور فالعزيمة فى هذا اليوم اقامة الجمعة مقام الظهر الذى هو الاصل لكن هذا ساقط من المعذور بطريق الرخصة فاذا حضر الجمعة صار كغير المعذور فانتقض الظهر

له بحسب الخارج أيضا كاداء الجمعة والسعى فلا شبه له بالحسن لمعنى فى نفسه وان لم يكن مغايرا له بحسب الخارج كالجهاد واعلاء كلمة الله تعالى فهو شبيه بالحسن لمعنى فى نفسه من جهة كونه فى الخارج عين ذلك الغير الحسن لمعنى فى نفسه فان قلت لم جعل هذا القسم من قبيل الحسن لغيره الشبيه بالحسن لمعنى فى نفسه دون العكس كالزكاة والصوم والحج قلت لانه لا جهة ههنا الا ارتفاع الوسائط وصيرورتها فى حكم العدم بخلافها ثمة وقد يقال لان الواسطة ههنا كفر الكافر واسلام الميت وهما باختيار العبد وقد عرفت ما فيه (قوله والامر المطلق) عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الامر المطلق فى اقتضاء صفة الحسن يتناول الضرب الاول من القسم الاول لان كمال الامر يقتضى كمال صفة المأمور به فكذلك كونه عبادة يقتضى هذا المعنى ويحتمل الضرب الثانى بدليل فحمل المصنف القسم الاول على الحسن لمعنى فى نفسه والضرب الاول منه على ما لا يحتمل السقوط بحال وعدل عن قوله ويحتمل الضرب الثانى الى قوله ويصرف عنه ليشمل الحسن لمعنى فى غيره كالجهاد وما يحتمل السقوط أو يشبه الحسن لمعنى فى نفسه كالصلاة والزكاة ففى الجهاد دل الدليل على كونه حسنا لغيره وفى الصلاة على احتمال سقوط التكليف وفى الزكاة على كونها شبيهة بالحسن لغيره ولا يخفى ان استدلاله الثانى وهو ان كون المأمور به بمطلق الامر عبادة يوجب ذلك لا يدل الا على كونه حسنا لمعنى فى نفسه من غير دلالة على عدم احتماله سقوط التكليف به ولذا صرح بان ذلك اشارة الى الحسن لمعنى فى نفسه الا ان المذكور فى سائر الكتب ان الامر المطلق يقتضى حسن المأمور به لمعنى فى نفسه من غير تعرض لعدم احتمال سقوط التكليف به وذكر فى شروح أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان المراد بالضرب الاول من القسم الاول هو ما يحسن لعينه حقيقة لا ما ألحق به حكما وهو الشبيه بالحسن لمعنى فى غيره كالزكاة ونحوها والمراد بالضرب الثانى ما يقابل القسم الاول أعنى ما يكون حسنا لمعنى فى غيره ومثل هذا غير عزيز فى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى (قوله والفرق بينهما) هو ان المقتضى متقدم بمعنى ان الشيء يكون حسنا ثم يتعلق به الامر ضرورة ان الامر لا يتعلق الا بما هو حسن والموجب متأخر بمعنى ان الامر يوجب حسنه من جهة كونه اتيانا بالمأمور به ولا يتصور ذلك الا بعد ورود الامر به وهذا ما يقال ان حسن المأمور به عندنا من مدلولات الامر وعند الاشعرى من موجباته (قوله ولما لم يخاطب المعذور بالجمعة) معناه انه لم يؤمر باقامة الجمعة عينا بل له الخيار بينها وبين الظهر فاذا

*(فصل التكليف بما لا يطاق غير جائز خلافا للاشعري لانه لا يليق من الحكيم ولقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها الى غير ذلك من الآيات وهو غير واقع في الممتنع لذاته اتفاقا واقع عنده في غيره) أي واقع عند الاشعري في غير الممتنع لذاته (كايمان أبي جهل وعندنا ليس هذا تكليفا بما لا يطاق بناء على أن لقدرة العبد تأثيرا في أفعاله توسطا بين الجبر والقدر) وقد سبق تقريره في الفصل المتقدم فان قيل التكليف بالمحال لازم على تقدير التوسط أيضا لان العبد غير قادر على ايجاد الفعل بل يوجد بخلق الله فيكون التكليف بالفعل تكليفا بالمحال قلنا نعم لكن للعبد قصد اختياري فالمراد بالتكليف بالحركة التكليف بالقصد اليها ثم بعد القصد الجازم يخلق الله تعالى الحركة أي الحالة المذكورة باجراء عادته أو التكليف بالحركة بناء على قدرته على سببها الموصل اليها غالبا وهو القصد (على ان علمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان) هذا جواب عن دليل الاشعري وهو ان الله تعالى علم في الازل ان أبا جهل لا يؤمن أصلا فان آمن ينقلب علم الله جهلا وهو محال فايمانه محال فالامر بالايمان يكون تكليفا بالمحال فنجيب بان الله علم كل شئ على ما هو عليه والعلم تابع للمعلوم فعلمه تعالى بانه لا يؤمن باختياره لا يخرجه عن حيز الامكان أي عن ان يكون مقدورا

أدى أحدهما اندفع الآخر (قوله فصل) ذكر فخر الاسلام ان من الحسن لغيره ضربا ثالثا يسمى الجامع وهو ما يكون حسنا الحسن شرطه بعد ما كان حسنا لمعنى في نفسه وهي القدرة التي بها يتمكن العبد من أداء ما لزمه وحاصل كلامه ان وجوب أداء العبادة يتوقف على القدرة توقف وجوب السعي على وجوب الجمعة فصار حسنا لغيره مع كونه حسنا لذاته ثم أورد مباحث القدرة وتفاريعها ولا يخفى ان فيه نوع تكلف وان جعله من أقسام الحسن لغيره ليس أولى من جعله من أقسام الحسن لذاته فلذا أفرد المصنف رحمه الله تعالى لتلك المباحث فصلا على حدة وذكر ان التكليف بما لا يطاق أي لا يقدر عليه غير جائز لوجهين الاول ان التكليف بالشئ استدعاء حصوله واستدعاء حصول ما لا يمكن حصوله سفه فلا يليق بالحكيم بناء على الحسن والقبح العقليين والثاني انه مما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه في آيات كثيرة كقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما أخبر الله تعالى بعدم وقوعه لا يجوز أن يقع والا لزم امكان كذبه وهو محال وامكان المحال محال فبهذا الطريق يمكن الاستدلال بالآية على عدم الجواز والا فالظاهر منها الدلالة على عدم الوقوع دون عدم الجواز ولم يثبت تصريح الاشعري بتكليف المحال الا انه نسب اليه لاصلين أحدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في أفعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سيجيء والتكليف قبل الفعل لا معه لان استدعاء الفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع (قوله وهو غير واقع) ما لا يطاق اما أن يكون ممتنعا لذاته كاعدام القديم وقلب الحقائق فالاجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به والاستقراء أيضا شاهد على ذلك والآيات ناطقة به واما أن يكون ممتنعا لغيره بان يكون ممكنا في نفسه لكن لا يجوز وقوعه عن المكلف لانتفاء شرط أو وجود مانع فالجمهور على ان التكليف به غير واقع خلافا للاشعري ولا نزاع في وقوع التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع أو أخبر بذلك كبعض تكاليف العصاة والكفار فصار حاصل النزاع ان مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليف ما لا يطاق أم لا فعند الجمهور هو مما يطاق بمعنى ان العبد قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله الفعل عقيب قصده ولا معنى لتأثير قدرة العبد في أفعاله الا هذا على ما سبق في تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وعند الاشعري هو محال لاستلزامه المحال وهو انقلاب علم الله تعالى جهلا أو وقوع الكذب في اخباره فايمان أبي جهل محال وهو مكلف به فالتكليف بما لا يطاق واقع وأجيب بان علم الله تعالى بعدم ايمانه لا يخرجه عن الامكان أي عن كونه مقدورا لابي جهل ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته بالقصد اليه غاية ما في الباب ان الله تعالى لا يحدثه عقيب قصده وانما فسر الامكان بذلك لان البقاء على الامكان الذاتي غير مفيد لانه غير محل النزاع وقوله العلم تابع للمعلوم لا حاجة اليه في الجواب الا انه دفع لما يقال ان جميع التكاليف تكليف بما لا يطاق ضرورة ان علم الله تعالى اما متعلق بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع ولا شئ من الواجب والممتنع بمستطاع ومقدور ولقائل أن يمنع كون العلم تابعا للمعلوم بمعنى انه لا يتعلق به الا بعد وقوعه فان الله تعالى عالم في الازل بكل شئ انه يكون أو لا يكون وحينئذ يلزم الوجوب أو الامتناع ولهذا صرح المحققون بان معنى كون علمه تابعا للمعلوم ان المطابقة تعتبر من جهة العلم بان يكون هو على طبق المعلوم وقوعا أو عدم وقوع ويكفي في الجواب ان الوجوب أو الامتناع بواسطة علم الله تعالى أو اخباره لا يوجب كون الفعل غير مقدور للعبد لان الله تعالى يعلم انه يؤمن أو لا يؤمن باختياره وقدرته فيعلم ان له اختيارا وقدرة في الايمان وعدمه وكذا في الاخبار وقد يقال في تقرير دليل الاشعري ان أبا جهل مكلف بالايمان وهو تصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم مجيئه به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان يصدقه في أن لا يصدقه وهو محال فلزم وقوع التكليف بالممتنع بالذات فضلا عما لا يطاق وما ذكر لا يصلح جوابا عن ذلك ولا مخلص الا بما قيل ان تكليفه بجميع ما أنزل انما كان قبل الاخبار بانه

ومختاره (وعنده لا تأثير لها) أي لقدرة العبد في أفعاله (بل هو مجبور ثم عندنا عدم جوازه) أي عدم جواز التكليف بما لا يطاق (ليس بناء على أن الاصلح واجب على الله خلافا للمعتزلة بل بناء على انه لا يليق بحكمته وفضله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء

لا لنفس الوجوب لانه قد ينفك عن وجوب الاداء فلا حاجة الى القدرة) وسيأتي الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء في الفصل المتأخر (بل هو يثبت) أي نفس الوجوب (بالسبب والاهلية على ما يأتي) أي في فصل الاهلية (والقدرة نوعان ممكنة وميسرة فالممكنة أدنى ما يتمكن به المأمور على اداء المأمور به) أي من غير حرج (غالبا) وانما قيدنا بهذا لانهم جعلوا الزاد والراحلة في الحج من قبيل القدرة الممكنة (وهي شرط لاداء كل واجب فضلا من الله تعالى بدنيا كان أو ماليا فلهذا يجب التيمم مع العجز والصلاة قاعدا أو موميا معه) أي مع العجز (وتسقط الزكاة اذا هلك المال بعد الحول قبل التمكن اتفاقا فعلى هذا) يتصل بقوله وهي شرط لاداء كل واجب (قال زفر لا يجب القضاء على من صار أهلا للصلاة في الجزء الاخير من الوقت لانه لا يجب الاداء لعدم القدرة قلنا انما يشترط حقيقة القدرة للاداء اذا كان هو الفرض وأما ههنا فالفرض القضاء وقد وجد السبب فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت كاف لوجوب القضاء لا
كمسئلة الحلف بمس السماء) فانه ينعقد اليمين لامكان البر في الجملة كما كان للنبي عليه السلام فامكان الاصل وهو البر كاف لوجوب الخلف وهو الكفارة على ان القدرة التي شرطناها متقدمة هي سلامة الآلات والاسباب فقط وقد وجدت هنا

لا يؤمن وبعده هو مكلف بما عدا التصديق بانه لا يصدق ولا يخفى ما فيه (قوله وعنده) أي لو كان التكليف بما لا يوجد بقدرة العبد تكليفا بما لا يطاق على ما ذهب اليه الاشعري لزم أن يكون جميع التكاليف تكليفا بما لا يطاق بناء على مذهب الاشعري في أن العبد مجبور في أفعاله لا تأثير لقدرته أصلا وهذا باطل بالاجماع اذ الاشعري وان قال بالوقوع لم يقل بالعموم (قوله ثم عندنا) يعني ان عدم جواز تكليف ما لا يطاق عند المعتزلة مبني على انه يجب على الله تعالى ما هو أصلح لعباده ولا خفاء في أن عدم تكليف ما لا يطاق أصلح فيكون واجبا فيكون التكليف ممتنعا وعندنا مبني على انه لا يليق بالحكمة والفضل ان يكلف عباده بما لا يطيقونه أصلا فيلزم الترك بالضرورة ويستحقوا العذاب وما لا يليق بالحكمة والفضل سفه وترك احسان الى من يستحقه وهو قبيح لا يجوز صدوره عن الله تعالى ولقائل ان يقول ليس معنى الوجوب على الله تعالى استحقاق العقاب على الترك بل اللزوم وعدم جواز الترك فالقول بعدم جواز التكليف بما لا يطاق بناء على انه لا يليق بالحكمة والفضل قول بانه يجب عليه ترك تكليف ما لا يطاق تفضلا على العباد واحسانا وهذا قول بوجوب الاصلح فان قيل لا يجب عليه الترك لكنه يترك تفضلا واحسانا قلنا فحينئذ لا يثبت عدم الجواز وهو المدعى بل يثبت عدم الوقوع (قوله ثم القدرة شرط لوجوب الاداء) فان قيل نفس الوجوب لا ينفك عن التكليف اذ لا يتصور بدون الامر والتكليف مشروط بالقدرة فكيف ينفك نفس الوجوب عن القدرة أجيب بوجهين الاول ان التكليف هو طلب ايقاع الفعل من العبد ونفس الوجوب ليس كذلك لما ستعرف من أن نفس وجوب الصلاة هو لزوم وقوع هيئة مخصوصة موضوعة للعبادة عند حضور الوقت الشريف ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة فعند ذلك يتحقق التكليف ألا ترى أن صوم المريض والمسافر واجب ولا تكليف عليهما وكذا الزكاة قبل الحول الثاني ان معنى اشتراط التكليف بالقدرة هو انه لا يقع التكليف الا بما يستطيع العبد ايقاعه واحداثه عند تعلق الارادة به والا فلا كلام في صحة التكليف بما لا يكون مقدورا عند ورود الامر وعند تحقق سبب الوجوب قبل المباشرة لان المذهب أن التكليف قبل الفعل والقدرة معه (قوله لانه قد ينفك) أي قد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء فحينئذ لا يحتاج الى القدرة التي منشأ الاحتياج اليها هو الاداء وهو مصادرة على المطلوب اذ ليس المدعى الا أن المحتاج الى القدرة هو وجوب الاداء لا نفس الوجوب (قوله من غير حرج غالبا) قيد بذلك لانه قد يتمكن من أداء الحج بدون الزاد والراحلة نادرا أو بدون الراحلة كثيرا لكن لا يتمكن منه بدونهما الا بحرج عظيم في الغالب وفرق بين الغالب والكثير بان كل ما ليس بكثير نادر وليس كل ما ليس بغالب نادرا بل قد يكون كثيرا واعتبر بالصحة والمرض والجذام فان الاول غالب والثاني كثير والثالث نادر (قوله وهي) أي القدرة الممكنة شرط لوجوب أداء كل واجب فضلا من الله لان القدرة التي يمتنع التكليف بدونها هي ما تكون عند مباشرة الفعل فاشتراط سلامة الاسباب والآلات قبل الفعل يكون فضلا من الله ومنة (قوله فامكان القدرة على الاداء بامكان امتداد الوقت) كما كان لسليمان عليه السلام كاف للقضاء ولم يعتبر امكان القدرة في الحج بدون الزاد والراحلة وامكان قدرة الشيخ الفاني على الصوم والمقعد على الركوع والسجود وزوال عمى الاعمى مع ان هذا أقرب من امتداد الوقت لان القضاء أيضا متعذر في هذه الصور (قوله كما في مسئلة الحلف بمس السماء) هذا بخلاف يمين الغموس لانه قد يمتنع امكان اعادة الزمان الماضي ولو سلم فصدق المحلوف عليه محال اذ باعادة الزمان الماضي

(فاما القدرة الحقيقية فانها مقارنة للفعل) أى ولئن سلمنا ان امكان القدرة على الاداء غير كاف لوجوب القضاء بل يشترط لوجوب القضاء وجود القدرة على الاداء فوجود القدرة على الاداء حاصل هنا لان القدرة التى تشترط لوجوب العبادات متقدمة هى سلامة الآلات والاسباب فقط وهى حاصلة هنا ولا تشترط القدرة التامة الحقيقية لانها مقارنة للفعل لان العلة التامة تكون مقارنة للمعلول اذ لو كانت سابقة زمانا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة (أو نقول القضاء يبتنى على نفس الوجوب لا على وجوب الاداء كما فى قضاء المسافر والمريض الصوم ولا يشترط بقاء هذه القدرة) أى الممكنة (لبقاء الواجب اذ التمكن على الاداء يستغنى عن بقائها) أى استمرارها (فلهذا لا تشترط للقضاء فلهذا اذا ملك الزاد والراحلة فلم يحج فهلك المال لا يسقط عنه لان الحج وجب بالقدرة الممكنة فقط لان الزاد والراحلة أدنى ما يتمكن به على هذا السفر غالبا) اعلم ان جعل الزاد والراحلة من القدرة الممكنة يناقض قوله لان القدرة التى شرطناها متقدمة الخ (والقدرة الميسرة ما يوجب اليسر على الاداء كالنماء فى الزكاة ويشترط بقاؤها لبقاء الواجب لئلا ينقلب الى العسر فلا تجب الزكاة فى هلاك النصاب بعد الحول بعد التمكن بخلاف الاستهلاك لانه تعد فان قيل لما شرطتم بقاءها لبقاء الواجب يجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض

لا يصير الفعل الذى لم يوجد من الحالف موجودا فيه اذ لا يتصور وجود الفعل من الشخص بدون ان يفعله (قوله فاما القدرة الحقيقية) قد اختلفوا فى ان القدرة مع الفعل أو قبله والمحققون على انه ان أريد بالقدرة القوة التى تصير مؤثرة عند انضمام الارادة اليها فهى توجد قبل الفعل ومعه وبعده وان أريد القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط فهى مع الفعل بالزمان وان كانت متقدمة بالذات بمعنى احتياج الفعل اليها ولا يجوز ان تكون قبل الفعل لامتناع تخلف المعلول عن علته التامة أعنى جملة ما يتوقف عليه لما مر فى فصل الحسن والقبيح فلهذا قال ان القدرة التى شرط تقدمها على وجوب أداء العبادات هى سلامة الآلات والاسباب لا القدرة المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فان قيل يجب ان يكون التكليف مشروطا بالقدرة بمعنى القوة المؤثرة المستجمعة لجميع الشرائط ضرورة ان الفعل بدونها ممتنع ولا تكليف بالممتنع قلنا معارض بان الفعل عند جميع شرائط التأثير واجب لامتناع التخلف ولا تكليف بالواجب لانه غير مقدور لعدم التمكن من الترك وبانه لو كان التكليف مشروطا بما ذكرتم لما توجه التكليف الا حال المباشرة ويلزم ان لا يعصى بترك المأمور به لعدم التكليف بدون المباشرة والتحقيق انه قبل المباشرة مكلف بايقاع الفعل فى الزمان المستقبل وامتناع الفعل فى هذه الحالة بناء على عدم علته التامة لا ينافى كون الفعل مقدورا ومختارا له بمعنى صحة تعلق قدرته وارادته وقصده الى ايقاعه وانما الممتنع تكليف ما لا يطاق بمعنى ان يكون الفعل مما لا يصح تعلق قدرة العبد به وقصده الى ايجاده وبهذا يندفع ما يقال ان الفعل بدون علته التامة ممتنع ومعها واجب فلا تكليف الا بالمحال لان فى الاول تكليفا بالمشروط عند عدم الشرط وفى الثانى تكليفا بتحصيل الحاصل (قوله أو نقول) جواب ثالث عن دليل زفر حاصله منع المقدمة المطوية القائلة بان ما لا يجب أداؤه لا يجب قضاؤه والسند هو وجوب قضاء صوم المسافر والمريض مع عدم وجوب الاداء (قوله ولا يشترط) يحتمل ان يكون جوابا آخر عن دليل زفر وان يكون ابتداء كلام يعنى ان القضاء انما يجب لبقاء الواجب بالسبب السابق وهو غير مشروط ببقاء القدرة الممكنة لان المفتقر الى حقيقة هذه القدرة وبقائها هو حقيقة الاداء وأما التمكن من الاداء فيستغنى عن بقائها بل يكفى مجرد امكانها وتوهمها واذا كان الوجوب باقيا بدون بقاء هذه القدرة كان القضاء ثابتا بدونها فلا يكون شرطا للقضاء بل للاداء فقط وهو المطلوب ولا يلزم تكليف ما ليس فى الوسع لان هذا ليس ابتداء تكليف بل بقاء التكليف الاول على ما هو المختار من أن القضاء انما هو بالسبب الاول لا بنص جديد وقد يستدل على اختصاص هذه القدرة بالاداء بانه يلزمه فى النفس الاخير من العمر قضاء جميع المتروكات من الصلاة والصوم مع عدم القدرة وليس ذلك ليظهر أثره فى الخلف كما فى الجزء الاخير من الوقت اذ لا خلف للقضاء وجوابه ان ذلك انما اعتبر ليظهر أثره فى المؤاخذة فى الآخرة كالميت يبقى عليه الواجبات فى حق بقاء الاثم والمؤاخذة مع ان الموت عجز كلى يسقط معه الفعل قطعا ومن ههنا قيل لا فرق بين الاداء والقضاء فى ان كلا منهما ان كان مطلوبا بالنفس الفعل فلا بد من بقاء القدرة اذ لا يتصور الفعل بدونها وان كان مطلوبا لامر آخر يكفى توهم القدرة ففى النفس الاخير تبقى الواجبات بتوهم امتداد الوقت ليظهر أثره فى المؤاخذة وكذا الصلاة بعد فوات القدرة تبقى فى الذمة لتوهم حدوث القدرة (قوله لان الزاد والراحلة) دليل على انهما من القدرة الممكنة حتى لا يشترط بقاؤهما للبقاء وجوب الحج ثم الظاهر انهما من قبيل الآلات التى هى وسائط حصول المطلوب فجعلهما من القدرة الممكنة لا يناقض تفسيرها بسلامة الآلات والاسباب على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى (قوله والقدرة الميسرة ما توجب اليسر على الاداء) أى يسر قدرة العبد على أداء الواجب والاظهر أن يقال يسر الاداء على العبد بعد ما ثبت الامكان

بالقدرة الممكنة فهى كرامة من الله تعالى فى الدرجة الثانية من القدرة الممكنة ولهذا اشترطت فى أكثر الواجبات المالية التى أداؤها أشق على النفس عند العامة وذلك كالنماء فى الزكاة فان الاداء يمكن بدونه الا انه يصير به أيسر حيث لا ينتقص اصل المال وانما يفوت بعض النماء ثم القدرة الممكنة لما كانت شرطا للتمكن من الفعل واحدا ثه كانت شرطا محضا ليس فيه معنى العلية فلم يشترط بقاؤها للبقاء الواجب اذ البقاء غير الوجود وشرط الوجود لا يلزم ان يكون شرطا للبقاء كالشهود فى النكاح شرط للانعقاد دون البقاء بخلاف الميسرة فانها شرط فيه معنى العلية لانها غيرت صفة الواجب من العسر الى اليسر اذ جاز ان يجب بمجرد القدرة الممكنة لكن بصفة العسر فاثرت فيه القدرة الميسرة وأوجبته بصفة اليسر فيشترط دوامها نظرا الى معنى العلية لان هذه العلة مما لا يمكن بقاء الحكم بدونها اذ لا يتصور اليسر بدون القدرة الميسرة والواجب لا يبقى بدون صفة اليسر لانه لم يشرع الا بتلك الصفة فلهذا اشترط بقاء القدرة الميسرة دون الممكنة مع ان ظاهر النظر يقتضى ان يكون الامر بالعكس اذ الفعل لا يتصور بدون الامكان ويتصور بدون اليسر **(قوله فلا تجب)** يعنى بعد ما تمكن من أداء الزكاة بعد الحول ولم يؤد حتى هلك المال لم يبق الوجوب لعدم بقاء القدرة الميسرة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى وأما اذا لم يتمكن بان هلك المال كما تم الحول فلا ضمان بالاتفاق فان قيل ففى صورة الاستهلاك بان ينفق المال فى حاجته أو يلقيه فى البحر فقد انتفت القدرة الميسرة فينبغى ان لا يجب الضمان فجوابه ان اشتراط بقاء القدرة الميسرة انما كان نظرا للمكلف وقد خرج بالتعدى عن استحقاق النظر له فلم يسقط الوجوب عنه أو نقول نجعل القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا على المتعدى وردا لما قصده من اسقاط الحق الواجب عن نفسه ونظرا للفقير **(قوله وفى هذا الكلام ما فيه)** يعنى ان التمكن من أداء الزكاة لا يتوقف على ملك النصاب بل يكفى ملك قدر المؤدى فكيف يكون وجود النصاب من شرائط التمكن وراجعا الى القدرة الممكنة على انهم فسروا القدرة الممكنة بسلامة الاسباب والآلات والنصاب ليس منها وهذا لا يرد على كلام القوم لانهم لم يجعلوا النصاب من القدرة الممكنة بل هو من شرائط الوجوب وحصول الاهلية بان يكون غنيا فيتمكن من الاغناء لا من شرائط اليسر بناء على انه لا يغير الواجب من العسر الى اليسر لان ايتاء الخمسة من المائتين وايتاء الدرهم من الاربعين سواء فى اليسر وهذا معنى قوله ونسبة ربع العشر الى كل المقادير سواء بل ربما يكون ايتاء الدرهم من الاربعين أيسر من ايتاء الخمسة من المائتين واذا كان النصاب شرط الوجوب لا شرط اليسر لم يشترط بقاؤه لبقاء الوجوب فيما بقى من النصاب عند هلاك البعض لان الوجوب فى واجب واحد لا يتكرر فلا يشترط دوام شرطه فان قيل فينبغى أن لا تسقط الزكاة بهلاك جميع النصاب قلنا انما تسقط لفوات القدرة الميسرة التى هى وصف النماء لا لفوات الشرط الذى هو النصاب ولهذا لا تسقط بهلاك بعض النصاب مع ان الكل ينتفى بانتفاء البعض وبهذا يندفع ما قيل ان تفريع قوله فلا تجب الزكاة فى هلاك النصاب على قوله ويشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب مشعر بان النصاب من القدرة الميسرة والا فلا وجه للتفريع **(قوله لا صدقة الا عن ظهر غنى)** أى الا صادرة عن غنى والظهر مقحم كما فى ظهر الغيب وظهر القلب أو هو كناية عن القوة اذ المال للغنى بمنزلة الظهر الذى عليه اعتماده واليه استناده وقد يستدل على اشتراط الغنى لاهلية وجوب الزكاة تارة بهذا الحديث فانه لنفى الوجوب لا لنفى الوجود اذ كثيرا ما توجد الصدقة عن الفقير وتارة بالمعقول وهو ان الزكاة اغناء للفقير ولا يصير المرء أهلا للاغناء الا بالغنى كما لا يصير أهلا للتمليك الا بالملك وعليه اعتراض ظاهر وهو ان المعتبر فى الزكاة ليس هو الاغناء الشرعى بل الاغناء عن السؤال بدفع حاجة الفقير وهذا لا يتوقف على الغنى الشرعى فلذا جمع المصنف رحمه الله تعالى بين الامرين وجعل الحديث دليلا على توقف أهلية اغناء الفقير على الغنى وقد يجاب عن الاعتراض بان المراد ان الاغناء بصفة الحسن يتوقف على الغنى الشرعى لان الغالب من حال الفقير

فلا تجب بعد هلاك بعضه فى الباقى) توجيه السؤال انكم شرطتم بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب والنصاب شرط لليسر فيجب ان يشترط بقاء النصاب للوجوب فى البعض فينبغى ان لا تجب الزكاة فى الباقى اذا هلك بعض النصاب فنجيب بان النصاب ما شرط لليسر بل للتمكن وفى هذا الكلام ما فيه (قلنا النصاب ما شرط لليسر لان الواجب ربع العشر ونسبته الى كل المقادير سواء بل ليصير غنيا فيصير أهلا للاغناء لقوله عليه السلام لا صدقة الا عن ظهر غنى

ولا حد له فقدره الشرع بالنصاب وكذا الكفارة وجبت بهذه القدرة لدلالة التخيير ولقوله تعالى فمن لم يجد فصيام ثلاثة أيام وليس المراد العجز في العمر لان ذا يبطل اداء الصوم فالمراد العجز الحالي مع احتمال القدرة في المستقبل) أي تشترط القدرة المقارنة للاداء (كالاستطاعة مع الفعل) أي القدرة التامة الحقيقية التي تقارن الفعل كما ذكرنا آنفا

فالقدرة المشروطة في الكفارة قدرة كذلك أي مقارنة لاداء الكفارة لا سابقة ولا لاحقة (وذا دليل اليسر) أي اشتراط بقاء القدرة المقارنة دليل اليسر (فيشترط بقاؤها لبقاء الواجب) أي يشترط بقاء القدرة في باب الكفارة لبقاء الواجب حتى ان تحققت القدرة على الاعتاق فوجب الاعتاق ثم ان لم تبق القدرة يسقط الاعتاق لانها لما لم تتصل بالاداء علم ان القدرة المقارنة للاداء لم توجد وهو الشرط لما ذكرنا ان وجوب الكفارة بالقدرة الميسرة فيشترط بقاؤها (الا ان المال ههنا غير عين فلا يكون الاستهلاك تعديا فيكون كالهلاك) جواب سؤال مقدر وهو انه لما سوى بين الزكاة والكفارة في انهما واجبتان بالقدرة الميسرة ينبغي ان لا تسقط الكفارة بالمال اذا استهلك المال كما لا تسقط الزكاة فاجاب بان المال غير معين في الكفارة فلا يكون الاستهلاك تعديا وهو في الزكاة معين لان الواجب جزء من النصاب فتعين ان الواجب من هذا المال

فاذا استهلك المال كله استهلك الواجب فيضمن واعلم ان في قولهم ان بقاء القدرة الميسرة شرط لبقاء الواجب والا انقلب اليسر عسرا نوع نظر لانه ان يسر الله تعالى لنا أمرا لا يلزم من ذلك ان يثبت يسر آخر وهو بقاء النصاب أبدا فان اشتراط هذا اليسر يؤدي الى فوات أداء الزكاة فانه ان أخر أداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال بعد ذلك

عدم الصبر على شدائد الفقر والجزع على مكايد الحاجة فلا بد في أهلية الاغنياء المامور به من الغنى الشرعي لئلا يؤدي الى الجزع المذموم في الاعم الاغلب فان قلت كيف التوفيق بين هذا الحديث و بين قوله عليه السلام أفضل الصدقة جهد المقل قلت ان جعلت هذا الحديث نفيا للوجوب فظاهر اذ لا تنافي بين عدم وجوب الصدقة الا على الغنى و بين كون صدقة الفقير على سبيل التطوع أكثر ثوابا منه باعتبار كونها أشق فان أفضل الاعمال أحمزها وان جعلته نفيا للفضيلة وهو الظاهر الملائم لقوله عليه الصلاة والسلام خير الصدقة ما يكون عن ظهر غنى فوجه الجمع ان المراد تفضيل صدقة الغنى على صدقة الفقير الذي لا يصبر على شدة الفقر و يجزع لدى الحاجة على ما هو الاعم الاغلب وتفضيل صدقة الفقير الذي اختص بتأييد وتوفيق الهي في الصبر على شدة الحاجة وايثار مراد الغير على مراده ولو كان به خصاصة وقد يقال المراد بالغنى غنى القلب حتى يصبر على فقره و يتثبت عن التكفف ان كان فقيرا ولا يبقى له تعلق قلب بما تصدق به بحيث يفضي الى ابطاله بالمن والاستكثار ان كان غنيا وعلى هذا لا يبقى التمسك المذكور (قوله ولا حد له) أي للغنى لانه بكثرة المال وذلك يتفاوت بتفاوت الاشخاص والازمان والاحوال فقدره الشارع بالنصاب فصار الغنى من له النصاب والفقير من لا نصاب له وهو اعم من الفقير المقابل للمسكين بمعنى من له أدنى شئ (قوله لدلالة التخيير) يعني ان التخيير الكامل وهو التخيير في الصورة والمعنى بان يكون بين أمور متفاوتة بعضها أسهل من البعض كخصال الكفارة دليل التيسير بخلاف التخيير صورة فقط بان تكون الامور متماثلة في المالية كما في صدقة الفطر من نصف صاع من بر او صاع من شعير او تمر فانه دليل التأكيد وانه لابد من الاداء البتة (قوله لان ذا) أي كون المراد بعدم وجدان المال هو العجز في العمر يبطل اداء الصوم لان هذا العجز لا يتحقق الا في آخر العمر وبعده لا يتصور اداء الصوم فلا يصح ترتب الصوم على عدم الوجدان بهذا المعنى فعلم ان المراد به العجز في الحال مع احتمال ان تحصل القدرة في الاستقبال (قوله حتى ان تحقق القدرة) أراد بها ملك الرقبة أو ثمنها لا القدرة الحقيقية المستجمعة لجميع شرائط التأثير لانها لا تكون بدون الاعتاق فلا معنى لزوالها وسقوط الاعتاق (قوله الا ان المال ههنا غير عين) فبهذا يخرج الجواب عن اشكال آخر وهو ان الواجب في الكفارة يعود بعد هلاك المال باصابة مال آخر قبل الاداء ولا يعود في الزكاة فيكون دون الزكاة (قوله واعلم) اعترض رحمه الله تعالى على قولهم يشترط بقاء القدرة الميسرة لبقاء الواجب لئلا ينقلب اليسر عسرا أولا بانه يؤدي الى فوات اداء الزكاة فيما اذا أخر اداء الزكاة خمسين سنة ثم هلك المال وثانيا بانا لا نسلم انه يلزم من عدم اشتراط بقاء القدرة انقلاب اليسر عسرا بل انما يلزم ثبوت احد اليسرين وهو النماء مثلا دون الآخر وهو البقاء فان حصول القدرة الميسرة يسر و بقاؤها يسر آخر والجواب عن الاول التزام الفوات في صورة هلاك المال ولا محذور في ذلك لانه ما فوت بهذا الحبس على أحد ملكا ولا يدا بل المال حقه ملكا و يدا وانما حق الفقير في ان يعين محلا للصرف اليه ولصاحب المال الخيار في اختيار محل الاداء فله حبس عن هذا المحل ليؤدي من محل آخر فلا يضمن ألا يرى ان منع المشتري الدار عن الشفيع حتى صار بحرا ومنع المولى العبد المديون عن البيع أو العبد الجاني عن أولياء الجناية من غير اختيار الارش حتى هلك لا يوجب الضمان وعن الثاني ان معنى انقلاب اليسر الى العسر انه وجب بطريق ايجاب القليل من الكثير يسرا وسهولة فلو أوجبناه على تقدير الهلاك لوجب بطريق الغرامة والتضمين فيصير عسرا

لايجب عليه شيء وأيضا لاينقلب اليسر عسرا فان اليسر الذي حصل باشتراط الحول لاينقلب عسرا بل غايته ان لايثبت يسر آخر انه الميسر للصواب ﴿فصل المأمور به نوعان مطلق ومؤقت﴾ هذا الفصل هو اصل الشرائع قد تأسس عليه مباني الاصول والفروع فان طالعت هذا الموضع في كتب الاصول علمت سعيي في تنقيح هذه المباحث وتحقيقها المراد بالمطلق غير المؤقت كالكفارات

والنذور المطلقة والزكاة (أما المطلق فعلى التراخي لانه) أي الامر (جاء للفور وجاء للتراخي فلايثبت الفور الابالقرينة وحيث عدمت يثبت التراخي لان الامر يدل عليه) لان المراد بالفور الوجوب في الحال والمراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالمستقبل حتى لوأداه في الحال يخرج عن العهدة فالفور يحتاج الى القرينة لا التراخي (واما المؤقت فاماان يتضيق الوقت عن الواجب وهذا غير واقع لانه تكليف بمالا يطاق الالغرض القضاء كمن وجب عليه الصلاة آخر الوقت واما ان يفضل كوقت الصلاة واماان يساوي وحينئذ اما ان يكون الوقت سببا للوجوب كصوم رمضان أولايكون كقضاء رمضان وقسم آخر مشكل في ان يفضل أو يساوي كالحج) أماوقت الصلاة فهو ظرف للمؤدى وشرط للاداء اذ الاداء يفوت بفوات الوقت لان الاداء تسليم عين الثابت بالامر والثابت بالامر هو الصلاة في الوقت أما الصلاة خارج الوقت فتسليم مثل الثابت بالامر (وسبب للوجوب لقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس ولاضافة وامتياز الصلاة اليه) اذ الاضافة تدل على الاختصاص فمطلقها ينصرف الى الاختصاص الكامل ألا يرى ان قوله المال لزيد ينصرف الى الاختصاص بطريق الملك ولولم يمكن ينصرف الى مادونه اما الاضافة بادنى ملابسة فمجاز فالاختصاص الكامل في مثل قولنا صلاة الفجر انما هو بالسببية

وليس المراد ان نفس اليسر يصير عسرا فانه محال عقلا وانما يصير اليسير عسيرا او بالعكس فليتأمل انه الميسر لكل عسير (قوله فصل) في تقسيم المأمور به باعتبار أمر غير قائم به وهو الوقت بخلاف ماسبق من التقسيم الى الاداء والقضاء والحسن لعينه أو لغيره فانه كان باعتبار حالة للمأمور به في نفسه فلذا جعله فخر الاسلام رحمه الله تعالى في الدرجة الاولى وقال في هذا التقسيم لابد من ترتيبه على الدرجة الاولى أي لابد من ذكر هذا التقسيم وايراده عقيب التقسيم الذي ورد في الدرجة الاولى وهذا الفصل أصل للاحكام الشرعية يبتني عليه أدلة عامة القواعد الكلية والجزئية في الفقه لاشتماله على مباحث المؤقت وغير المؤقت ومايتعلق بكل من الاقسام والاحكام وذلك معظم أحكام الاسلام (قوله مطلق ومؤقت) المراد بالمؤقت مايتعلق بوقت محدود بحيث لايكون الاتيان به في غير ذلك الوقت أداء بل يكون قضاء كالصلاة خارج الوقت أولا يكون مشروعا أصلا كالصوم في غير النهار وبالمطلق مالايكون كذلك وان كان واقعا في وقت لامحالة (قوله أما المطلق فعلى التراخي) اختلفوا في موجب الامر فذهب كثير الى ان حقه الفور والمختار انه لايدل على الفور ولاعلى التراخي بل كل منهما بالقرينة وهؤلاء يعنون بالفور امتثال المامور به عقيب ورود الامر وبالتراخي الاتيان به متأخرا عن ذلك الوقت والصحيح من مذهب العلماء الحنفية انه للتراخي الاان مرادهم بالتراخي عدم التقييد بالحال والمصنف اصطلح على ان المراد بالتراخي عدم التقييد بالحال لا التقييد بالاستقبال فالتراخي عنده أعم من الفور وغيره وذلك لانه لما استدل على كون مطلق الامر للتراخي بان الامر جاء للفور وجاء للتراخي فلايثبت الفور الابالقرينة فعند الاطلاق وعدم القرينة يثبت التراخي لضرورة عدم قرينة الفور لابدلالة الامر كان لمعارض ان يقول جاء للفور وللتراخي فلايثبت التراخي الابقرينة فعند عدمها يثبت الفور فدفعها المصنف رحمه الله تعالى بان الفور أمر زائد ثبوتي فيحتاج الى القرينة بخلاف التراخي فانه عدم أصلي فصار ماذكره موافقا لماهو المختار من ان مطلق الامر ليس على الفور ولاعلى التراخي بالمعنى المشهور فلادلالة للامر على أحدهما بل كل منهما بالقرينة (قوله أولايكون كقضاء رمضان) جعلوا صيام الكفارات والنذور المطلقة وقضاء رمضان من المؤقت باعتبار ان الصوم لايكون الابالنهار والاظهر انه من قسم المطلق كماذهب اليه صاحب الميزان لان التعلق بالنهار داخل في مفهوم الصوم لاقيد له ثم القضاء واجب بالسبب السابق وصوم النذر والكفارة بالنذر والحنث ونحوه فلايكون النهار الذي يصام فيه سببا للوجوب به (قوله وقسم آخر مشكل) حق التقسيم ان يقال المؤقت اماان يتضيق وقته أولا والثاني اماان يعلم فضله كالصلاة واما ان يعلم مساواته وحينئذ اماان تكون مساواته سببا كصوم رمضان أولا كصوم القضاء واماان لايعلم فضله ولامساواته كالحج أو يقال الوقت اماان يكون سببا للوجوب معيارا للاداء أولا هذا ولاذاك أو سببا لامعيارا أو بالعكس (قوله أماوقت الصلاة) المؤدى من الصلاة هي الهيئة الحاصلة من الاركان المخصوصة الواقعة في الوقت والاداء اخراجها من العدم الى الوجود والوجوب لزوم وقوعها في ذلك الوقت لشرف فيه فوقت الصلاة ظرف للمؤدى أي زمان يحيط به ويفضل عنه وهو ظاهر وشرط لادائه اذلا يتحقق الاداء بدونه مع انه غير داخل في مفهوم الاداء ولامؤثر في وجوده وليس شرطا للمؤدى لان المختلف باختلاف الوقت هو صفة الاداء والقضاء لانفس الهيئة فان قلت ظرفية الوقت للمؤدى تستلزم شرطية الاداء فلاحاجة الى ذكرها قلت لوسلم فلانسلم انه لزوم بين حتى يستغني عن ذكره وأيضا المقصود بيان اشتراك الصلاة والصوم في شرطية الوقت

فالامور التي ذكرنا من الاضافة الى آخرها كل واحد منها يوجب غلبة الظن بالسببية لكن مجموعها يفيد القطع (ولتغيرها بتغيره صحة وكراهة وفسادا ولتجدد الوجوب بتجدده ولبطلان التقديم عليه فان التقديم على الشرط) أي التقديم على شرط وجوب الاداء (صحيح كالزكاة قبل الحول يحققه) أي يحقق كون الوقت سببا للوجوب (ان الوقت وان لم يكن مؤثرا في ذاته بل يجعل الله تعالى بمعنى انه تعالى رتب الاحكام على أمور ظاهرة تيسيرا كالملك على الشراء الى غير ذلك فتكون الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى هذه الامور فهذه الامور مؤثرة في الاحكام بجعل الله تعالى كالنار في الاحراق عند أهل السنة فان قيل الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث قلنا الايجاب قديم وهو حكمه تعالى في الازل انه اذا بلغ زيد يجب عليه ذا وأثره وهو الحكم المصطلح) أي الوجوب (حادث فانه مضاف الى الحادث فلا يوجد قبله ثم هو) أي الوقت لما بين ان الوقت سبب للوجوب أراد أن يبين أن المراد بالوجوب نفس الوجوب لا وجوب الاداء (سبب لنفس الوجوب لان سببها الحقيقي الايجاب القديم وهو رتب الحكم على شئ ظاهر فكان هذا) أي الشئ الظاهر وهو الوقت (سببا لها) أي لنفس الوجوب (بالنسبة الينا ثم لفظ الامر لمطالبة ما وجب بالايجاب المرتب الحكم على ذلك الشئ) وهو الوقت (فيكون) أي لفظ الامر (سببا لوجوب الاداء والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ان الاول هو اشتغال ذمة المكلف بالشئ والثاني هو لزوم تفريغ الذمة عما تعلق بها فلا بد له من سبق حق في ذمته فاذا اشترى شيأ يثبت الثمن في الذمة) فثبوت الثمن في الذمة نفس الوجوب (اما لزوم الاداء فعند المطالبة بناء على أصل الوجوب وأيضا القضاء واجب على المغمى عليه والنائم والمريض والمسافر

وامتياز الصلاة بظرفيته والوقت سبب لوجوب المؤدى أي لزوم تلك الهيئة مرتب عليه حتى كانه المؤثر فيه بالنظر الينا تيسيرا من الله تعالى على العباد بربط الاحكام بالاسباب الظاهرة كالملك بالشراء مع أن النعم مترادفة في الاوقات والعبادة شكر فاقيم المحل مقام الحال والمتقدمون على ان السبب نعم الله تعالى واختلاف العبادات بحسب اختلاف نعم الله تعالى واستدل على سببية الوقت بستة أوجه كل منها امارة تفيد الظن لا القطع لقيام الاحتمال الا أن المجموع يفيد القطع لان رجحان المظنون يتزايد بكثرة الامارات الى أن يبلغ حد القطع كشجاعة علي رضي الله تعالى عنه وجود حاتم وفيه مناقشة لا تخفى (قوله ولتغيرها) أي لتغير الصلاة بتغير الوقت حيث تصح في وقته الكامل وتكره في أوقات مخصوصة وتفسد في غير وقته والاصل في اختلاف الحكم أن يكون باختلاف السبب وان جاز أن يكون باختلاف الظرف أو الشرط الا أنه لا يقدح في كونه امارة السببية نعم يرد عليه ان المتغير هو المؤدى أو الاداء والمدعى سببيته لنفس الوجوب (قوله ولتجدد الوجوب بتجدد الوقت) هذا أيضا يفيد الظن لان دوران الشئ مع الشئ امارة كون المدار علة للدائر (قوله فان التقديم على الشرط صحيح) دفع لما يقال ان بطلان تقديم وجوب الصلاة على الوقت لا يدل على سببيته لجواز أن يكون شرطا له وتقديم الحكم على الشرط أيضا باطل فاجاب بالمنع مستندا بصحة تقديم الزكاة على الحول الذي هو شرط لوجوب الاداء وفيه نظر لان بطلان تقديم الشئ على شرطه ضروري لانه موقوف على الشرط فلا يحصل قبله وفي الزكاة الحول ليس شرطا للوجوب أو للاداء بل لوجوب الاداء ولا يتصور تقدمه عليه بخلاف وقت الصلاة فانه شرط للاداء فيجوز أن يكون بطلان تقديم الاداء عليه باعتبار شرطيته له لا باعتبار سببيته لنفس الوجوب على ما هو المدعى والحق ان بطلان تقديم الشئ على شرطه أظهر من بطلان تقديمه على السبب لجواز أن يثبت باسباب شتى فبطلان التقديم لا يصلح امارة على السببية وقد يقال ان احتمال الشرطية قائم الا أن الادلة السابقة ترجح جانب السببية كالمشترك يصلح دليلا على أحد مدلوليه بمعونة القرينة (قوله ثم هو سبب لنفس الوجوب) يريد ان ههنا وجوبا ووجوب أداء ووجود أداء ولكل منها سبب حقيقي وسبب ظاهري فالوجوب سببه الحقيقي هو الايجاب القديم وسببه الظاهري هو الوقت ووجوب الاداء سببه الحقيقي تعلق الطلب بالفعل وسببه الظاهري اللفظ الدال على ذلك ووجود الاداء سببه الحقيقي خلق الله تعالى وارادته وسببه الظاهري استطاعة العبد أي قدرته المؤثرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فهي لا تكون الا مع الفعل بالزمان وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولهذا أي ولكون الوجوب جبرا من الله تعالى بالايجاب لا بالخطاب كانت الاستطاعة مقارنة للفعل اذ لو كانت قبله لكانت اما مع الوجوب وهو جبر لا اختيار فيه أو مع وجوب الاداء وقد عرفت ان المعتبر فيه صحة الاسباب وسلامة الآلات فتعين أن يكون مع الفعل وقد صرح بذلك في بعض تصانيفه حيث قال ان السبب موجب وهو جبري لا يعتمد القدرة ولذلك لم يشترط القدرة سابقة على الفعل لان ما قبله نفس الوجوب وهو جبر ووجوب الاداء وانه لا يعتمد القدرة الحقيقية اما فعل الاداء فيعتمد القدرة فلذلك كانت الاستطاعة مع الفعل (قوله والفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء) اعلم ان الوجوب في عرف الفقهاء على اختلاف عباراتهم في تفسيره يرجع الى كون الفعل بحيث يستحق تاركه الذم في العاجل والعقاب في الآجل فمن ههنا ذهب جمهور الشافعية الى أنه لا معنى له الا لزوم الاتيان بالفعل وأنه لا معنى للوجوب بدون وجوب الاداء بمعنى

الاتيان بالفعل الاعم من الاداء والقضاء والاعادة فاذا تحقق السبب ووجد المحل من غير مانع تحقق
وجوب الاداء حتى يأثم تاركه ويجب عليه القضاء وان وجد في الوقت مانع شرعي أو عقلي من حيض أو نوم
أو نحو ذلك فالوجوب يتأخر الى زمان ارتفاع المانع وحينئذ افترقوا ثلاث فرق فذهب الجمهور الى أن الفعل
في الزمان الثاني قضاء بناء على ان المعتبر في وجوب القضاء سبق الوجوب في الجملة لا سبق الوجوب على ذلك
الشخص فعلى هذا يكون فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء وبعضهم يعتبر الوجوب عليه حتى لا يكون
فعل النائم والحائض ونحوهما قضاء لعدم الوجوب عليهم بدليل الاجماع على جواز الترك وبعضهم يقول
بالوجوب عليهم بمعنى انعقاد السبب وصلاحية المحل وتحقق اللزوم لولا المانع ويسميه وجوبا بدون وجوب
الاداء وليس هذا الا تغيير عبارة وأما الحنفية فذهب بعضهم الى أنه لا فرق بين الوجوب ووجوب الاداء في
العبادات البدنية حتى ان الشيخ المحقق أبا المعين بالغ في رده وانكاره وادعى أن استحالته غنية عن البيان
فان الصوم مثلا انما هو الامساك عن قضاء الشهوتين نهارا لله تعالى والامساك فعل العبد فاذا حصل حصل
الاداء ولو كانا متغايرين لكان الصائم فاعلا فعلين الامساك وأداء الامساك وكذا كل فاعل كالآكل
والشارب كان فاعلا فعلين أحدهما ذلك الفعل والآخر أداؤه وهذه مكابرة عظيمة ثم قال ان جعل أصل
الوجوب غير وجوب الاداء في الواجب البدني مبني على مذهب أبي الهذيل العلاف من شياطين القدرية
وهو أن الصوم والصلاة والحج ليست عبارة عن الحركات والسكنات المخصوصة بل عن معان وراءها تقارنها
فبالسبب تجب تلك المعاني وتشتغل الذمة بها وبالامر يجب وجود الحركات والسكنات التي تحصل تلك المعاني
بها أو معها فيكون التحرك والسكون من العبد أداء لها وتحصيلا ثم قال ان الشارع أوجب على من مضى
عليه الوقت وهو نائم مثلا بعد زوال النوم ما كان يوجبه في الوقت لولا النوم بشرائط مخصوصة ولم يوجب
ذلك في باب الصبا والكفر وهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد وأوجب الصوم على المريض والمسافر معلقا
باختيارهما الوقت تخفيفا ورحمة فان اختار الاداء في الشهر كان الصوم واجبا فيه وان أخراه الى الصحة
والاقامة كان واجبا بعدهما بخلاف الواجب المالي فان الواجب هو المال والاداء فعل في ذلك المال فيجب
على الولي أداء ما وضع في ذمة الصبي من المال كما لو وضع في بيت الصبي مال معين * وأما الذاهبون الى الفرق
فمنهم من اكتفى بالتمثيل ومنهم من حاول التحقيق فذهب صاحب الكشف الى أن نفس الوجوب عبارة
عن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني ووجوب الاداء عبارة عن اخراج ذلك الفعل من العدم الى الوجود
الخارجي ولا شك في تغايرهما ولذا لا يتبدل ذلك التصور بتبدل الوجود الخارجي بالعدم بل يبقى على حاله
وكذا في المالي أصل الوجوب لزوم مال متصور في الذمة ووجوب الاداء اخراجه من العدم الى الوجود
الخارجي الا أنه لما لم يكن في وسعه ذلك أقيم مال آخر من جنسه مقامه في حق صحة الاداء والخروج عن العهدة
وجعل كأنه ذلك المال الواجب وهذا معنى قولهم الديون تقضى بامثالها لا باعيانها فظهر الفرق بين الفعل
وأداء الفعل هذا كلامه والظاهر أن اشتغال الذمة بوجود الفعل الذهني أو المال المتصور مجرد عبارة اذ لا
يصح أن يراد تصور من عليه الوجوب لجواز أن يكون غافلا كالنائم والصبي ولا التصور في الجملة اذ لا معنى
لاشتغال ذمة النائم أو الصبي بصلاة أو مال يوجد في ذهن زيد مثلا ثم في تفسير وجوب الاداء بالاخراج من
العدم الى الوجود تسامح والمراد لزوم الاخراج وذهب المصنف الى أن نفس الوجوب هو اشتغال الذمة بفعل
أو مال ووجوب الاداء لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به وتحقيقه ان للفعل معنى مصدريا هو الايقاع ومعنى
حاصلا بالمصدر هو الحالة المخصوصة فلزوم وقوع تلك الحالة هو نفس الوجوب ولزوم ايقاعها واخراجها من
العدم الى الوجود هو وجوب الاداء وكذا في المالي لزوم المال وثبوته في الذمة نفس وجوب ولزوم تسليمه الى
من له الحق وجوب الأداء فالوجوب في كل منهما صفة لشيء آخر فهذا وجه افتراقهما في المعنى ثم انهما يفترقان في

ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) أما في الاولين فلان خطاب من لا يفهم لغو وأما في الآخيرين فلانهما مخاطبان بالصوم في أيام أخر (ولا بد للقضاء من وجوب الاصل فيكون نفس الوجوب ثابتا ويكون سببه) أي سبب نفس الوجوب (شيأ غير الخطاب وهو الوقت) لما ذكرنا من عدم الخطاب لانه لا شيء غير الوقت والخطاب يصلح للسببية فالسببية منحصرة فيهما اما لهذا أو للاجماع فيلزم من نفي أحدهما ثبوت الآخر ثم اعلم ان بعض العلماء لا يدركون الفرق بين نفس الوجوب ووجوب الاداء ويقولون ان الوجوب لا ينصرف الا الى الفعل وهو الاداء فبالضرورة يكون نفس الوجوب هي نفس وجوب الاداء فلا يبقى فرق بينهما ولله در من أبدع الفرق بينهما وما أدق نظره وما أمتن حكمته وتحقيق ذلك انه لما كان الوقت سببا لوجوب الصلاة كان معناه انه لما حضر وقت شريف كان لازما أن يوجد فيه هيئة مخصوصة وضعت لعبادة الله تعالى وهي الصلاة فلزوم وجود تلك الهيئة عقيب السبب هو نفس الوجوب ثم الاداء هو ايقاع تلك الهيئة فوجوب الاداء هو لزوم ايقاع تلك الهيئة وذلك مبني على الاول لان السبب أوجب وجود تلك الهيئة لمناسبة بينهما فان المراد بالسبب الداعي ثم بواسطة هذا الوجوب يجب ايقاع تلك الهيئة فالوجوب الاول يتعلق بالصلاة وهي الهيئة والثاني باداءها حتى لو كان السبب بذاته داعيا الى نفس الايقاع لا الى الهيئة الحاصلة بالايقاع فلزوم ذلك الايقاع يكون نفس الوجوب فاذا تصوره العقل لازم الوقوع لا بدله من ايقاع فلزوم ايقاع الايقاع هو وجوب الاداء وقد يوجد نفس الوجوب بدون وجوب الاداء كما في المريض والمسافر فان لزوم وجود الحالة التي هي الصوم حاصل لان ذلك اللزوم باعتبار ان السبب داع اليه والمحل وهو المكلف صالح لهذا فلو لم يحصل ذلك اللزوم

الوجود أما في البدني فكما في صلاة النائم والناسي وصوم المسافر والمريض فان وقوع الحالة المخصوصة التي هي الصلاة أو الصوم لازم نظرا الى وجود السبب وأهلية المحل وايقاعها من هؤلاء غير لازم لعدم الخطاب وقيام المانع وأما في المالي فكما في الثمن اذا اشترى الرجل شيأ بثمن غير مشار اليه بالتعيين فانه يجب في الذمة ضرورة امتناع البيع بلا ثمن ولا يجب أداؤه الا بعد المطالبة هذا حاصل كلامه وفيه نظر لانه ان أريد بلزوم وجود الحالة المخصوصة عقيب السبب لزوم وجودها من ذلك الشخص كالنائم والمريض مثلا فلزوم وقوع الفعل الاختياري من الشخص بدون لزوم ايقاعه اياه ليس بمعقول بل لزوم الوقوع عنه في تلك الحالة ليس بمشروع و بعدها كما يلزم الوقوع يلزم الايقاع وان أريد لزوم وجود تلك الحالة في الجملة فهذا ما ذهب اليه جمهور الشافعية من أن القضاء قد يكون بدون سابقية الوجوب على ذلك الشخص وانما يتوقف على سبق وجوب في الجملة بان يلزم وقوع الفعل من شخص بايقاعه اياه فلم يثبت وجوب بدون وجوب الاداء وكأن بينهما فرقا يتعسر التعبير عنه فان المعذور يلزمه في حال قيام العذر أن يوقع الفعل بعد زوال العذر لو أدركه والمشتري يلزمه قبل المطالبة أن يؤدي الثمن عند المطالبة ولا يلزمهما الايقاع والاداء في الحال فلو قلنا ان الوجوب هو لزوم ايقاع الفعل أو أداء المال في زمان ما بعد تقرر السبب ووجوب الاداء لزومه في زمان مخصوص لم يكن بعيدا (**قوله** ولا أداء عليهم لعدم الخطاب) فان قيل فينبغي أن لا يكون صوم المريض والمسافر أداء للواجب واتيانا بالمأمور به قلنا بعد الشروع يتوجه الخطاب و يلزم الاداء كما في الواجب المخير على الرأي الاصح من أن الواجب واحد لا على التعيين (**قوله** ولا بد للقضاء من وجوب الاصل) لانه اتيان بمثل المأمور به الا أنه يكفي نفس الوجوب على ما مر و بعضهم على أن القضاء مبني على وجوب الاداء الا أن المطلوب قد يكون نفس الفعل فيأثم بتركه و يفتقر الى القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات وقد يكون ثبوت خلفه و يكفي فيه توهم ثبوت القدرة ففي مثل النائم يتحقق وجوب الاداء على وجه يكون وسيلة الى وجوب القضاء بتوهم حدوث الانتباه صرح بذلك فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح المبسوط (**قوله** لما ذكرنا من عدم الخطاب) تعليل لكون السبب غير الخطاب وقوله لانه لا شيء غير الوقت والخطاب تعليل لكونه هو الوقت يعني ان السببية منحصرة في الوقت والخطاب اما لانه لا بد من سبب ولا شيء غيرهما يصلح للسببية واما لانعقاد الاجماع على أن السبب هو الوقت أو الخطاب فاذا انتفى الخطاب تعين الوقت للسببية وهو المطلوب ولقائل أن يمنع عدم الخطاب وانما يلزم اللغو لو كان مخاطبا بان يفعل في حالة النوم مثلا وليس كذلك بل هو مخاطب بان يفعل بعد الانتباه والمريض مخاطب بان يفعل في الوقت أو في أيام أخر كما في الواجب المخير والعجب انهم جوزوا خطاب المعدوم بناء على أن المطلوب صدور الفعل حالة الوجود حتى قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى من شرط وجوب الاداء القدرة التي بها يتمكن المأمور من الاداء الا أنه لا يشترط وجودها عند الامر بل عند الاداء فان النبي عليه الصلاة والسلام كان مبعوثا الى الناس كافة وصح أمره في حق من وجد بعده و يلزمهم الاداء بشرط أن يبلغهم و يتمكنوا من الاداء وقد صرح بذلك كالمريض يؤمر بقتال المشركين اذا برأ قال الله تعالى فاذا اطمأننتم فأقيموا الصلاة أي اذا أمنتم من الخوف فصلوا بلا ايماء (**قوله** فان المراد بالسبب السبب الداعي) لا الموجد المؤثر في حصول الشيء حتى يمنع صلاحية الوقت للسببية (**قوله** حتى لو كان السبب بذاته) يعني ان الوجوب هو لزوم ما كان السبب داعيا اليه ووجوب الاداء

لما كان السبب سببا لكن لا يجب ايقاعه مع انه يجوز ان يكون واقعا واذا وجد البيع بثمن غير معين والبيع مبادلة المال بالمال وقد ملك المشتري المبيع فلا بد ان يملك البائع مالا على المشتري تحقيقا للمبادلة فهذا نفس الوجوب ثم لزوم اداء المال الواجب فرع على الاول فهو وجوب الاداء فلما ذكر ان الوقت سبب لنفس الوجوب أراد أن يبين ان السبب ليس كل الوقت بل بعضه فقال (ثم اذا كان الوقت سببا وليس ذلك كله) أي السبب ليس كل الوقت لانه ان كان الكل سببا لا يخلو اما ان تجب الصلاة في الوقت أو بعده فان وجبت في الوقت يلزم التقدم على السبب لانه ان كان الكل سببا فما لم ينقض كل الوقت لا يوجد السبب وان وجبت بعد الوقت لزم الاداء بعد الوقت

وكل منهما باطل فلا يكون الكل سببا وهذا معنى قوله (لانه ان وجبت في الوقت تقدم الاداء على السبب وان لم تجب فيه تأخر الاداء عن الوقت فالبعض سبب ولا يتعين الاول بدليل الوجوب على من صار أهلا في الآخر اجماعا ولا الآخر والا لما صح التقديم عليه فالجزء الذي اتصل به الاداء سبب فهذا الجزء ان كان كاملا يجب الاداء كاملا فان اعترض عليه الفساد بطلوع الشمس يفسد وان كان ناقصا كوقت الاحمرار يجب كذلك فاذا اعترض عليه الفساد بالغروب لا يفسد لتحقق الملاءمة بين الواجب والمؤدى) لانه وجب ناقصا وقد أدى كما وجب بخلاف الفصل الاول لانه شرع في الوقت الكامل لان ما قبل طلوع الشمس وقت كامل لا نقصان فيه قطعا فوجب عليه كاملا فاذا فسد الوقت بالطلوع لا يكون مؤديا كما وجب لان النهي عن الصلاة في هذه الاوقات باعتبار ان عبدة الشمس يعبدونها في هذه الاوقات فالعبادة في هذه الاوقات مشابهة لعبادة الشمس فلهذا ورد النهي وعبادة الشمس انما هي بعد الطلوع وقبل الغروب فقبل الطلوع وقت كامل ولا كذلك قبل الغروب (فان قيل يلزم أن يفسد العصر اذا شرع فيه في الجزء الصحيح ومدها الى أن غربت الشمس قلنا لما كان الوقت متسعا جاز له شغل كل الوقت فيعفى الفساد الذي يتصل بالبناء) البناء ههنا ضد الابتداء والمراد أنه ابتدأ الصلاة في الوقت الكامل والفساد الذي اعترض في حالة البقاء جعل عذرا (لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلاة متعذر

لزوم ايقاعه سواء كان ذلك الشيء الذي يستدعيه السبب ايقاعا أو غير ايقاع حتى لو كان ايقاعا فنفس الوجوب هو لزوم الايقاع ووجوب الاداء هو لزوم ايقاع الايقاع وفي هذا دفع لما يقال ان الواجب ربما يكون الفعل بمعنى الايقاع فيكون لزوم الايقاع نفس الوجوب لا وجوب الاداء (قوله ثم اذا كان الوقت) لا خفاء في ان الشرط هو الجزء الاول من الوقت والظرف هو مطلق الوقت حتى يقع أداء في أي جزء من أجزاء الوقت أوقعه على ما هو الصحيح من المذهب بدليل انه يؤدى بنية الفرض والاداء ولا يعصى بالتأخير عن أول الوقت وأما السبب فكل الوقت ان أخرج الفرض عن وقته على ما سيأتي والا فالبعض اذ لو كان هو الكل لزم تقدم المسبب على السبب أو وجوب الاداء بعد وقته وكلاهما باطل بالضرورة اما لزوم أحد الامرين فلان الصلاة ان وجبت بعد الوقت فهو الامر الثاني وهذا ظاهر وان وجبت في الوقت لزم تقدم وجوبها على السبب الذي هو جميع الوقت ضرورة ان الكل لا يوجد الا بوجود جميع اجزائه والحاصل ان بين ظرفية كل الوقت وسببيته منافاة ضرورة ان الظرفية تقتضي الاحاطة والسببية التقدم وقد ثبت الاول فانتفى الثاني ثم ذلك البعض لا يجوز ان يكون أول الوقت على التعيين والا لما وجبت على من صار أهلا للصلاة في آخر الوقت بقدر ما يسعها واللازم باطل بالاجماع ولا آخر الوقت على التعيين والا لما صح الاداء في أول الوقت لامتناع التقدم على السبب فان قيل هو سبب لنفس الوجوب لا لوجوب الاداء قلنا لا خلاف في أن وجوب الاداء لا يتقدم على نفس الوجوب واذا لم يتعين الاول ولا الآخر فهو الجزء الذي يتصل به الاداء ويليه الشروع فيه لان الاصل في السبب هو الوجود والاتصال بالمسبب فلا وجه للعدول عن القريب القائم الى البعيد المنقضي فان قيل المسبب ههنا نفس الوجوب لا الاداء حتى يعتبر الاتصال به قلنا نعم الا ان الوجوب مفض الى الوجود أعني الاداء فيصير هو أيضا مسببا بواسطة فيعتبر الاتصال به فان اتصل الاداء بالجزء الاول تعين لعدم المزاحم والا تنتقل السببية الى الجزء الذي يليه وهكذا الى الجزء الذي يتصل بالاداء فان قيل لم لا يجوز أن يكون السبب حينئذ هو جميع الاجزاء من الاول الى الاتصال قلنا لان فيه تخطيا من القليل الى الكثير بلا دليل وأيضا فيه جعل السبب موجودا ببعض الاجزاء وهو الجزء القائم المتصل فان قيل ان اتصل الاداء بالجزء الاول فقد تقررت عليه السببية من غير انتقال والا فلا سببية له حتى ينتقل عنه وأيا ما كان فلا انتقال قلنا لا نسلم انتفاء السببية عن الجزء الاول على تقدير عدم اتصال الاداء به وانما المنتفي عنه تقرر السببية وهذا لا ينافي الانتقال والحاصل ان كل جزء سبب على طريق الترتيب والانتقال لكن تقرر السببية موقوف على اتصال الاداء وبهذا يندفع ما يقال لو توقف السببية على الاداء وهو موقوف على الوجوب الموقوف على السببية يلزم الدور وكذا ما يقال يلزم أن لا يتحقق الوجوب ما لم يشرع لعدم تحقق سببه وفساده بين (قوله ومدها) أي صلاة العصر الى ان غربت الشمس أي قبل فراغه منها على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله تعالى ليتحقق اعتراض الفساد اذ لو حصل الفراغ مع الغروب لم يكن فسادا (قوله قلنا لما كان الوقت) كلمة لما

ليست

لكن هذا يشكل بالفجر) يعني من شرع في الفجر ومدها الى ان طلعت الشمس ينبغي ان لا يفسد كما ان العصر اذا شرع في الوقت الكامل ومدها الى ان غربت فان في الصورتين الشروع في الوقت الكامل فالفساد المعترض في العصر ان جعل عفوا ينبغي ان يجعل في الفجر عفوا بعين تلك العلة هذا اشكال اختلج في خاطري ولم اذكر له جوابا في المتن فيخطر ببالي عنه جواب وهو ان في العصر لما كان له شغل كل الوقت فلا بد ان يؤدى البعض في الوقت الكامل والبعض في الوقت الناقص وهو وقت

الاحمرار فاعترض الفساد بالغروب على البعض الناقص فلا تفسد واما في الفجر فان كل وقته كامل فيجب اداء الكل في الوقت الكامل فان شغل كل الوقت يجب ان يشغله على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل (ولو لم يؤد فكل الوقت سبب في حق القضاء لان العدول عن الكل الى الجزء في الاداء كان لضرورة وقد انتفت هنا) هذا البحث الذي ذكرناه وهو ان بعض الوقت سبب انما هو في الاداء اما اذا لم يؤد في الوقت ففي حق القضاء كل الوقت سبب لان الدلائل دالة على سببية كله لكن في الاداء عدلنا عن سببية الكل الى سببية البعض لضرورة وهي انه يلزم حينئذ التقدم على السبب أو تأخر الاداء عن الوقت وهذه الضرورة غير متحققة في القضاء (فوجب القضاء بصفة الكمال) أي لا نقول انه اذا لم يؤد في الوقت انتقلت السببية من اول الوقت الى آخره فاستقرت السببية عليه في حق القضاء حتى يجب القضاء ناقصا في العصر فيجوز القضاء في وقت الغروب بل نقول الكل سبب للقضاء فيجب كاملا (ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت اذ هنا توجه الخطاب حقيقة لانه الآن يأثم بالترك لا قبله حتى اذا مات في الوقت لا شئ عليه ومن حكم هذا القسم ان الوقت لما لم يكن متعينا شرعا والاختيار في الاداء الى العبد لم يتعين بتعيينه نصا اذ ليس له وضع الشرائع وانما له الارتفاق فعلا فيتعين فعلا كالخيار في الكفارات ومنه انه لما كان الوقت متسعا شرع فيه غير هذا الواجب فلا بد من تعيين النية ولا يسقط التعيين اذا ضاق الوقت بحيث لا يسع الا لهذا الواجب) هذا جواب اشكال وهو ان التعيين انما وجب لاتساع الوقت فاذا ضاق الوقت ينبغي ان يسقط التعيين فقال (لان ما ثبت حكما أصليا) وهو

ليست في موقعها اذ لا معنى لسببية الاول للثاني وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان الشرع جعل الوقت متسعا ولكن جعل له حق شغل كل الوقت بالاداء واعلم ان الفساد الذي يعترض على ما وجب بسبب كامل كما في الفجر أو ناقص كما في العصر ويتعذر الاحتراز عنه مع الاتيان بالعزيمة والاقبال على الصلاة في جميع الوقت هو وقوع بعض الاداء خارج الوقت على مقتضى كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح باعتراض الفساد بالغروب على ما ابتدأ في وقت الاحمرار ووجه تعذر الاحتراز عنه ان ليس في وسع العبد ان يقع فراغه من الصلاة مع تمام الوقت مقارنا بل لا يحصل التيقن بشغل كل الوقت بالاداء الا بامتداد الاداء الى التيقن بخروج الوقت وأما على مقتضى كلام القوم فهو وقوع بعض الاداء في وقت الكراهة كما بعد الفجر وما قبل المغرب لا مجرد وقوعه بعد الوقت اذ لا فساد فيه لما ذكر في طريقة الخلاف وغيره من ان المذهب هو انه لو شرع في الوقت في الظهر أو العصر أو المغرب أو العشاء فاتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء وظاهر ان شغل كل الوقت بالاداء بدون هذا الفساد ممتنع في العصر دون الفجر بلا اشكال وقد يجاب عن اشكال الفجر بان العصر يخرج الى ما هو وقت الصلاة في الجملة بخلاف الفجر أو بان في الطلوع دخولا في الكراهة وفي الغروب خروجا عنها وأما جواب المصنف رحمه الله تعالى ففيه نظر لان شغل كل الوقت على وجه لا يعترض الفساد بالطلوع على الكامل متعذر عنده على ما مر فعند الاتيان بالعزيمة أعني شغل كل الوقت بالاداء يلزم احتمال اعتراض الفساد بالضرورة وذهب بعض المشايخ الى ان ليس معنى سببية الجزء المتصل بالاداء ان السبب هو الجزء الذي قبيل الشروع بل معناه انه اذا شرع فكل جزء الى آخر الصلاة سبب لوجوب الجزء الذي يلاقيه ومحل لادائه وعلى هذا لا يرد أصل السؤال في العصر الممتد لان الجزء الذي طرأ عليه الفساد بالغروب وجب بسبب ناقص (قوله ولو لم يؤد) فالسبب كل الوقت في حق القضاء اذ في حق الاداء السبب هو الجزء الملاصق واحدا فواحدا اذ لو كان السبب في حق الاداء أيضا جميع الوقت لما ثبت الوجوب في الوقت ولم يأثم المكلف بالترك على ما مر (قوله فوجب القضاء بصفة الكمال) حتى لا يجوز قضاء العصر الفائت بحيث يقع شئ منه في وقت الكراهة فان قيل السبب وهو كل الوقت ناقص بنقصان البعض فينبغي ان يجوز ذلك قلنا لما صار دينا في الذمة ثبت بصفة الكمال لان نقصان الوقت ليس باعتبار ذاته بل باعتبار كون العبادة فيه تشبها بالكفرة فاذا مضى خاليا عن الفعل زالت محليته وبقيت سببيته فكان الوجوب ثابتا بسبب كامل ولهذا يجب القضاء كاملا على من صار أهلا في آخر العصر كذا ذكره شمس الائمة رحمه الله تعالى وقد يجاب بان الاجزاء الصحيحة أكثر فيجب القضاء كاملا ترجيحا للاكثر الصحيح على الاقل الفاسد (قوله ثم وجوب الاداء يثبت آخر الوقت) وهو ما اذا تضيق عليه الواجب بحيث لا يفضل عنه جزء من الوقت اذ يأثم بالتأخير عن ذلك الوقت لا يقال فالمؤدى في أول الوقت لا يكون اتيانا بالاداء الواجب وبالمأمور به لانا نقول بعد الشروع يجب الاداء ويتوجه الخطاب على ما مر (قوله ومن حكم هذا القسم) وهو ما يكون الوقت فاضلا عن الواجب ويسمى الواجب الموسع ان لا يتعين بعض أجزاء

وجوب التعيين بالنية وقوله حكما منصوب على الحال (بناء على سعة الوقت لا يسقط بالعوارض وتقصير العباد وأما القسم الثانى) وهو أن يكون الوقت مساويا للواجب ويكون سببا للوجوب (فوقت الصوم وهو رمضان) أى نهار رمضان (شرط للاداء ومعيار للمؤدى لانه قدر وعرف به) فان الصوم مقدر بالوقت وهذا

ظاهر ومعرف بالوقت فانه الامساك عن المفطرات الثلاث من الصبح الى الغروب مع النية فالوقت داخل فى تعريف الصوم (وسبب للوجوب لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه ومثل هذا الكلام للتعليل) ونظائره كثيرة فانه اذا كان الشئ خبر الاسم الموصول فان الصلة علة للخبر وقد ذكر غير مرة انه اذا حكم على المشتق فان المشتق منه علة له وهنا كذلك لان قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر معناه شاهدا لشهر فالشهود علة (ولنسبة الصوم اليه وتكرره به ولصحة الاداء فيه للمسافر مع عدم الخطاب ومن حكمه ان لا يشرع فيه غيره فلهذا يقع عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى عن رمضان اذا نوى المسافر واجبا آخر لان المشروع فى هذا اليوم هذا لاغير) اشارة الى الصوم المخصوص برمضان (فى حق الجميع ولهذا يصح الاداء منه) أى من المسافر (لكنه رخص بالفطر وذا لا يجعل غيره مشروعا فيه قلنا لما رخص فيه لمصالح بدنه فمصالح دينه وهو قضاء دينه أولى وانما لم يشرع للمسافر غيره ان أتى بالعزيمة وهنا لم يأت اذ صام واجبا آخر) جواب عما قالا ان المشروع فى هذا اليوم فى حق الجميع صوم رمضان لاغير فنقول لا نسلم ان المشروع فى حق المسافر هذا لاغير مطلقا بل ان أتى المسافر بالعزيمة أما اذا أعرض عنها فلا نسلم ذلك (ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار هذا الوقت فى حقه كشعبان فعلى الدليل الاول) وهو قوله فمصالح دينه وهو قضاء

الوقت بتعيين العبد نصا بان يقول عينت هذا الجزء للسببية ولا قصدا بان ينوى ذلك وهذا يعلم بطريق الاولى وذلك لان تعيين الاسباب والشروط من وضع الشرائع وليس للعبد ذلك وانما للعبد الارتفاق فعلا أى اختيار فعل فيه رفق وليس ذلك بتعيين جزء لانه ربما لا يتيسر فيه الاداء بل له الاختيار فى تعيينه فعلا بان يؤدى الصلاة فى أى جزء يريد فيتعين بذلك الفعل ذلك الجزء وقتا لفعله كما فى خصال الكفارة فان الواجب أحد الامور من الاعتاق والكسوة والاطعام ولا يتعين شئ منها بتعيين المكلف قصدا ولا نصا بل يختار أيها شاء فيفعله فيصير هو الواجب بالنسبة اليه وفى هذا اشارة الى ما هو المختار من أن الواجب فى الموسع هو الاداء فى جزء من الوقت ويتعين بفعله وفى المخير هو أحد الامور ويتعين بفعله لا كما يقال فى الموسع انه يجب فى أول الوقت وفى الآخر قضاء أو يجب فى الآخر وفى الاول نفل يسقط القضاء وفى المخير ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد او الواجب بالنسبة الى كل واحد شئ آخر وهو ما يفعله أو الواجب واحد معين لكنه يسقط به وبالآخر (قوله لانه) أى الصوم قدر بالوقت ولهذا يزداد بازدياده وينتقص بانتقاصه وعرف به أى علم مقدار الصوم به كما يعلم مقادير الاوزان بالمعيار وأما التعريف به بمعنى دخوله فى تعريف الصوم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى فلا دخل له فى المعيارية الا بتكلف (قوله ومثل هذا الكلام للتعليل) أى الاخبار عن الموصول مشعر بعلية الصلة للخبر عند صلاحها لذلك بخلاف قولنا الذى فى الدار رجل عالم على ان الاظهر ان من ههنا شرطية فتكون على السببية أدل (قوله ولنسبة الصوم) الى الشهر كقولنا صوم رمضان والاصل فى الاضافة الاختصاص الاكمل وهو ان يكون ثابتا به لان معنى الثبوت بالسبب سابق على سائر وجوه الاختصاص الا أن وجود الفعل لا يصلح أن يكون ثابتا بالوقت لتوقفه على اختيار العبد فاقيم الوجوب الذى هو وجود شرعى ومفض الى الوجود الحسى مقامه (قوله ولصحة الاداء فيه) يعنى ان السبب اما الوقت واما الخطاب للاجماع أو لعدم الثالث وليس هو الخطاب بدليل صحة صوم المسافر والمريض فى الشهر مع عدم الخطاب فى حقهما فتعين الوقت ثم المختار عند الاكثرين ان الجزء الاول من كل يوم سبب لصومه لان صوم كل يوم عبادة على حدة منفردة بالارتفاع عند طريان الناقض كالصلوات فى أوقاتها فيتعلق كل بسبب ولان الليل ينافى الصوم فلا يصلح سببا لوجوبه وذهب الامام السرخسى رحمه الله تعالى الى ان السبب مطلق شهود الشهر على ما هو الظاهر من النص والاضافة فان الشهر اسم للمجموع الا ان السبب هو الجزء الاول منه لئلا يلزم تقدم الشئ على سببه ولهذا يجب على من كان أهلا فى أول ليلة من الشهر ثم جن قبل الاصباح وأفاق بعد مضى الشهر حتى يلزمه القضاء ولهذا يجوز نية أداء الفرض فى الليلة الاولى مع عدم جواز النية قبل سبب الوجوب كما اذا نوى قبل غروب الشمس وسببية الليل لا تقتضى جواز الاداء فيه كمن أسلم فى آخر الوقت وأيضا قوله عليه الصلاة والسلام صوموا لرؤيته يدل على ذلك اذ ليس المراد حقيقة الرؤية اجماعا بل ما يثبت بها وهو شهود الشهر ولا جهة للتعبير بالرؤية عن الجزء الاول من كل يوم وكل من هذه الوجوه وان أمكن دفعه الا انها أمارات تفيد بمجموعها رجحان سببية شهود الشهر مطلقا (قوله ولان وجوب الاداء) عطف على مضمون الكلام السابق كأنه قال اذا نوى واجبا آخر يقع عنه لانه لما رخص الخ ولان وجوب الاداء ساقط عنه فصار رمضان فى حقه أى فى حق المسافر بل فى حق أدائه وتسليم ما عليه بمنزلة شعبان وانما قلنا فى حق أدائه لانه فى حق نفس الوجوب ليس بمنزلة شعبان لتحقق سبب الوجوب

دينه أولى (ان شرع فى النفل يقع عن رمضان) لانه اذا شرع فى واجب آخر انما يقع عنه لمصالح دينه فان قضاء مافات أولى للمسافر من أداء رمضان لانه ان مات قبل ادراك عدة من أيام أخر لقى الله تعالى وعليه صوم القضاء ولا يكون عليه صوم رمضان فاذا كان الوقوع عن واجب آخر لمصالح دينه ففيما اذا نوى النفل فصالح دينه انما هى أداء رمضان لا النفل (وعلى الثانى) أى وعلى الدليل الثانى وهو ان الوقت بالنسبة اليه كشعبان (يقع عن النفل وهنا روايتان) أى بناء على هذين الدليلين فى هذه (٢٠٩) المسئلة روايتان (وان أطلق فالاصح انه يقع

الوجوب فيه دون شعبان (قوله وهنا روايتان) روى ابن سماعة انه يقع عن الفرض وهو الاصح وروى الحسن انه يقع عن النفل هذا اذا نوى النفل وان أطلق النية فقيل يقع عن الفرض على مقتضى رواية ابن سماعة فى نية النفل وعن النفل على مقتضى رواية الحسن والاصح انه يقع عن الفرض على جميع الروايات لانه لما لم يعرض عن فرض الوقت بصريح نية النفل فانصرف اطلاق النية منه الى صوم الوقت كالمقيم فان قيل فكيف جاز ترك الدليل الثانى بالكلية قلنا لان الوقت انما يصير بمنزلة شعبان اذا تحقق منه الاعراض عن العزيمة وذلك بنية صريح النفل أو واجب آخر (قوله وفى هذا الكلام نظر) جوابه ان الكلام فى المريض الذى لا يطيق الصوم وتتعلق الرخصة بحقيقة العجز وأما الذى يخاف فيه ازدياد المرض فهو كالمسافر بلا خلاف على مايشعر به كلام الامام السرخسى فى المبسوط من أن قول الكرخى بعدم الفرق بين المسافر والمريض سهو أو مؤول بالمريض الذى يطيق الصوم و يخاف منه ازدياد المرض (قوله وقال زفر) عطف على قوله يقع عند أبى يوسف وهذا ابتداء تفريع آخر على تعيين الوقت فى الصوم ومحل الخلاف ما اذا أمسك الصحيح المقيم فى نهار رمضان ولم تحضره النية فعند زفر يكون صوما واقعا عن الفرض لان الامر المتعلق بالفعل فى محل معين وان كان دينا باعتبار ذاته بمعنى انه يجب ايجاده لكنه أخذ حكم المعين المستحق باعتبار الوجود ففعلى أى وصف وجد يقع عن المأمور به كرد الوديعة والغصب وهذا كما اذا استأجر خياطا ليخيط له ثوبا كان فعله واقعا عن جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع أو أداء ما وجب عليه بالعقد وقيد الاجير بالخاص لان المستحق فى الاجير المشترك هو الوصف الذى يحدث فى الثوب لا منافع الاجير وكما اذا وهب كل النصاب من الفقير بغير نية الزكاة فانه يخرج عن العهدة فان قيل ايتاء مائتى درهم الى الفقير بنية الزكاة لا يصح عند زفر فكيف بالهبة قلنا المراد الهبة متفرقة أو الفقير المديون أو الكلام الزامى والجواب ان تعيين الوقت للصوم لا يجوز أن يكون استحقاقا لمنافع العبد وامساكاته عليه لانه حينئذ يكون جبرا لعدم اختيار العبد فى صرفها فلا يصلح عبادة وقربة لانها الفعل الذى يقصد به العبد التقرب الى الله تعالى و يصرفه عن العادة الى العبادة باختياره فان قيل فما معنى تعيين الشرع امساك العبد فى هذا الوقت لصوم رمضان قلنا معناه انه عين امساكه الذى يكون قربة لان يكون صوم رمضان لا صوما آخر والامساك بوصف القربة لا يتحقق بدون النية اذ لا قربة بدون القصد فان قيل فاذا كانت المنافع على ملك العبد غير مستحقة عليه فلم لم يجز صرفها الى صوم آخر قلنا لعدم مشروعية صوم آخر فى ذلك الوقت كما فى الليل مع القطع بانه لا استحقاق فيه أصلا فظهر بما ذكرنا ان الاعتراض بان الامساك اختيارى لا جبرى انما ينشأ من عدم تحقيق معنى الكلام وأما هبة النصاب فانما صارت زكاة من جهة انها عبادة تصلح أن تكون مجازا عن الصدقة بناء على ان المبتغى بها وجه الله تعالى لا عوض من الفقير وذكر الامام السرخسى رحمه الله تعالى ان معنى القصد حصل باختيار المحل ومعنى القربة بحاجة المحل لحصول الثواب بمجرد الهبة من الفقير ولهذا لا يملك الرجوع (قوله وقال الشافعى رحمه الله تعالى) لما كانت منافع العبد على ملكه من غير أن تصير مستحقة لله تعالى

عن رمضان اذا لم يعرض عن العزيمة وأما المريض اذا نوى واجبا آخر يقع عن رمضان لتعلق الرخصة بحقيقة العجز فاذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فيه فصار كالصحيح وفى المسافر قد تعلقت بدليل العجز وهو السفر فشرط الرخصة ثابت هنا) قوله ظهر فوات شرط الرخصة فيه وفى هذا الكلام نظر لان المرخص هو المرض الذى يزداد بالصوم لا المرض الذى لا يقدر به على الصوم فلا نسلم انه اذا صام ظهر فوات شرط الرخصة فصار كالصحيح (وقال زفر) هذه مسئلة ابتدائية لا تعلق لها بالمريض والمسافر وهى انه (لما صار الوقت متعينا له فكل امساك يقع فيه يكون مستحقا على الفاعل) أى يكون حقا مستحق الله تعالى على الفاعل كالاجير الخاص فان منافعه حق المستأجر (فيقع عن الفرض وان لم ينو كهبة كل النصاب من الفقير بغير النية قلنا

فهذا يكون جبرا والشرع عين الامساك الذى هو قربة لهذا) أى لصوم رمضان (ولا قربة بدون القصد وقال الشافعى رحمه الله تعالى لما كان منافعه على ملكه) لأن منافعه صارت حقا لله جبرا (لابد من التعيين لئلا يصير جبرا فى صفة العبادة قلنا نعم لكن الاطلاق فى المتعين تعيين) هذا قول بموجب العلة أى تسليم دليل المعلل مع بقاء الخلاف على ما أبى حاصله انا نسلم ان التعيين واجب لكن نقول الاطلاق فى المتعين تعيين فانه اذا كان فى الدار زيد وحده فقال آخر يا انسان فالمراد به زيد (ولا يضر الخطأ فى الوصف) بان نوى النفل أو واجبا آخر وهو صحيح مقيم (لان الوصف لما لم يكن مشروعا بطل فبقى الاطلاق وهو

تعيين وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى (لما وجب التعيين وجب من أوله الى آخره لان كل جزء يفتقر الى النية فاذا عدمت فى البعض فسد ذلك فيفسد الكل لعدم التجزى) أى لعدم تجزى الصوم صحة وفسادا فانه اذا فسد الجزء الاول من الصوم شاع وفسد الكل (والنية المعترضة لاتقبل التقدم قلنا ما صح بالنية المتقدمة المنفصلة عن الكل فلأن يصح بالمتصلة بالبعض اولى) جواب

عن قوله ان النية المعترضة لاتقبل التقدم واعلم أولا ان الاستناد هو ان يثبت الحكم فى الزمان المتأخر و يرجع القهقرى حتى يحكم بثبوته فى الزمان المتقدم كالمغصوب فانه يملكه الغاصب باداء الضمان مستندا الى وقت الغصب حتى اذا استولد الغاصب المغصوبة فهلكت فادى الضمان يثبت النسب من الغاصب فالشافعى رحمه الله تعالى يقول اذا اعترض النية فى النهار لايمكن تقدمه الى الفجر بطريق الاستناد لان الاستناد انما يمكن فى الامور الثابتة شرعا كالملك ونحوه وأما فى الامور الحسية والعقلية فلايمكن الاستناد وههنا صحة الصوم متعلقة بحقيقة النية وهى امر وجدانى فاذا كان حاصلا فى وقت لايكون حاصلا قبل ذلك الوقت ألايرى انها لاتستند اذا اعترضت النية بعد الزوال وكما فى صوم القضاء فاذا لم تستند بقى البعض بلانية فنجيب بانا لانقول ان النية المعترضة تثبت فى الزمان المتقدم بطريق الاستناد

على العبد لزم تعيين نية الفرض أئلا يلزم الجبر فى صفة العبادة بان يكون امساكه على قصد القربة للعبادة المفروضة شاء العبد أو أبى وتحقيق ذلك ان وصف العبادة أيضا عبادة ولهذا يختلف ثوابا فكما لا بد لصيرورة الفعل قربة من النية كذلك لا بد لصيرورة القربة فرضا أو نفلا منها احترازا عن الجبر وتعيين المحل انما يكفى للتمييز لا لنفى الجبر واثبات القصد وأما تأدى فرض الحج بدون التعيين فانما ثبت على خلاف القياس فعلى هذا لايتأدى فرض الصوم بنية التطوع أو واجب آخر أو مطلق النية ولو فى الصحيح المقيم والجواب أنا نسلم وجوب التعيين الا أنا لانسلم انه لايحصل التعيين باطلاق النية فان الاطلاق فى المتعين تعيين كما اذا كان فى الدار زيد وحده وقلت يا انسان تعين هو للاحضار وطلب الاقبال فكذا ههنا لما لم يشرع فى الوقت الا الصوم الفرض ونويت مطلق الصوم تعين هو للايجاد وطلب الحصول فان قيل سلمنا ذلك فى اطلاق النية لكن ينبغى ان لايحصل بالخطأ فى الوصف بان ينوى النفل أو واجبا آخر كما لايقال زيد باسم عمرو قلنا لما نوى الاصل والوصف والوقت قابل للاصل دون الوصف وليس من ضرورة بطلان الوصف بطلان الاصل بل الامر بالعكس اقتصر البطلان على الوصف و بقى اطلاق أصل الصوم فان قلت الوصف ههنا لازم ضرورة ان الصوم لايوجد بدون وصف ولم يوجد ههنا سوى النفل فبطلانه يقتضى بطلان الاصل ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بل الاصل والوصف وان تغايرا بحسب المفهوم فهما واحد بحسب الوجود فبطلان احدهما بطلان الآخر قلت اللازم احد الاوصاف لا على التعيين فبطلان وصف معين لايوجب انتفاء الاصل لجواز ان يوجد مع وصف آخر كالفرض ههنا ثم انها أوصاف راجعة الى اعتبار الشارع فله ان يحكم ببطلان الوصف بمعنى انتفاء وصف النفلية عن الصوم لا بمعنى انه ينتفى الشئ الذى هو نفل ليكون ذلك نفيا للصوم فان قلت نية النفل اعراض عن الفرض لما بينهما من المنافاة فيصير بمنزلة ترك النية قلت الاعراض انما ثبت فى ضمن نية النفل وقد لغت فيلغو ما فى ضمنها وقد يجاب عن أصل استدلاله بانا لانسلم ان وصف العبادة يكون بقصد العبد بل هو الزام من الله تعالى فان الغرض اسم لما ألزمنا الله تعالى اياه وثبت ذلك بطريق قطعى بخلاف أصل العبادة فانه اسم لما يحصل على سبيل الاخلاص لله تعالى وذلك بالنية بان يقصد بقلبه توجيه فعله الى الله تعالى وحده فاذا وجد الامساك المقرون بالنية كان عبادة ثم اتصافه بصفة الفرضية لايكون بفعل العبد بل بوجود الالزام من الله تعالى فنيته النفل أو واجبا آخر لايسقط الفرضية الثابتة فى نفس الامر اذ لا أثر لظنه ان اللازم ليس بلازم كالمولود الثانى يتصف بالاخوة وان ظن الناس انه ليس باخ بناء على ان امه لم تلد مولودا آخر ظنا فاسدا (قوله فيفسد الكل لعدم التجزى) لايقال صح البعض فيصح الكل لعدم التجزى لانا نقول الصحة وجودى فتفتقر الى صحة جميع الاجزاء بخلاف الفساد وأيضا ترجيح الفساد فى باب العبادات احوط (قوله والنية المعترضة) يعنى ان اقتران النية بجميع الاجزاء متعذر و باول الاجزاء متعسر وحرج فلابد من التقديم عليه بان يعزم فى الليل انه يمسك لله تعالى من الفجر الى الغروب ولا يطرأ عليه عزم على الترك فيعتبر استدامته كالنية فى اول الصلاة تجعل باقية الى آخرها وأما النية المعترضة فى خلال الصوم فلاتقبل التقديم على ما مضى من الامساكات لان الشئ انما يعتبر حكما اذا تصور حقيقة كالنية فى خلال الصلاة لاتعتبر متقدمة وحاصل الجواب انا لانجعل النية المتأخرة متقدمة بل نجعل النية المعدومة فى الزمان المتقدم المقارنة لبعض اجزاء اليوم متحققة تقديرا كان النية المتقدمة

بل نقول ان النية فى الزمان المتقدم متحققة تقديرا فان الاصل هو مقارنة العمل بالنية فاذا نوى فى أول الليل فجعلها الشرع مقارنة للعمل تقديرا فكذا هنا وأيضا اذا كان الاكثر مقرونا بالنية وللاكثر حكم الكل يكون الكل مقارنا بالنية تقديرا فلهذا قال (وتكون تقديرية لامستندة

والطاعة قاصرة فى أول النهار لان الامساك فى أول النهار عادة الناس فيكفيها النية التقديرية) فلا نقول ان الجزء الاول من الصوم اذا خلا عن النية فسد و يشيع ذلك الفساد ولا يعود صحيحا باعتراض النية بل نقول ان الجزء الاول لم يفسد بل حاله موقوفة فان وجدت النية فى الاكثر علم ان النية التقديرية كانت موجودة فى الاول والنية التقديرية كافية فى الجزء الاول لقصور العبادة فيه وان لم توجد فى الاكثر علم ان النية التقديرية لم تكن موجودة فى الاول (على انا نرجح بالكثرة لان للاكثر حكم الكل وهذا الترجيح الذى بالذات أولى من ترجيحه بالوصف على ما يأتى فى باب الترجيح) اعلم انا نرجح البعض الذى وجد فيه النية على البعض الذى لم توجد فيه النية بالكثرة والشافعى رحمه الله تعالى يرجح على العكس بوصف العبادة فان العبادة لا تصح بدون (٢١١) النية فيفسد ذلك البعض فيشيع الفساد الى البعض الذى وجد فيه النية فيرجح البعض الفاسد على البعض الصحيح بوصف العبادة ونحن نرجح البعض الصحيح على البعض الفاسد الذى لم توجد فيه النية بالكثرة وترجيحنا ترجيح بالذاتى لانا نرجح بالاجزاء وترجيحه بالوصف غير الذاتى وهو وصف العبادة (فان قيل فى التقديم ضرورة فان محافظة وقت الصبح متعذرة جدا فالتقديم الذى لا يعترض عليه المنافى كالاتصال قلنا وفى التأخير أيضا ضرورة كما فى يوم الشك لان تقديم نية الفرض حرام ونية النفل لغو عندكم فيثبت الضرورة) وأيضا الضرورة لازمة فى غير يوم الشك أيضا اذا نسى النية فى الليل أو نام أو أغمى عليه (ولان صيانة الوقت الذى لا تدرك له أصلا واجبة حتى ان الاداء مع النقصان أفضل من القضاء بدونه وعلى هذا الوجه لا كفارة و يروى هذا عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى) اعلم انه لما أقام الدليلين على صحة الصوم المنوى نهارا أولهما قوله لما صح بالنية المنفصلة وثانيهما قوله ولان صيانة الوقت الذى الخ والدليل الثانى يشعر بان الصوم المنوى نهارا انما يصح ضرورة ان صيانته واجبة فعلى هذا الدليل لا تجب الكفارة اذا أفسده (ومن حكمه) أى من حكم هذا القسم وهو ان يكون الوقت معيار المؤدى (ان الصوم مقدر بكل اليوم فلا يقدر النفل ببعضه) أى ببعض النهار خلافا للشافعى رحمه الله تعالى فان عنده اذا نوى النفل من النهار يكون صومه من زمان النية وان كان بعد الزوال (ومن هذا الجنس) أى من جنس صوم رمضان (المنذور فى الوقت المعين يصح بالنية المطلقة ونية النفل لكن ان صام عن واجب آخر يصح عنه لان تعيينه مؤثر فى حقه وهو النفل لا فى حق الشارع) فان الوقت صار متعينا بتعيين الناذر فتعيينه صار مؤثرا

المتقدمة التى لا تقارن شيأ من اجزاء اليوم تعتبر مقارنة لها تقديرا ولا خفاء فى انه لما صح الصوم بالنية المنفصلة عن جميع الاجزاء فلان يصح بالنية المتصلة بالبعض أولى لكن جعل النية بالليل أفضل لما فيه من الاحتياط والمسارعة الى الامتثال فان قيل المعدوم المسبوق بالوجود يمكن ان يقدر تحققه بان يجعل وجوده فى حكم الباقى بل ربما يمنع طريان العدم على النية المتقدمة بالليل فان من عزم على فعل يجعل عازما عليه ما لم يفرغ عنه أو لم يعزم على تركه واما المعدوم بالعدم الاصلى فلا معنى لتقدير تحققه قلنا كما ان المنقضى يجعل كائنا تقديرا فكذلك الآتى لانه بصدد الكون وأيضا يجعل الاقتران ببعض الاجزاء بمنزلة الاقتران بالكل لانه من حيث كونه صوما جملة الامساكات فى اليوم شئ واحد فالمقترن بجزء منه مقترن بالكل حكما وأيضا للاكثر حكم الكل فى كثير من الاحكام فيجعل اقتران الاكثر بالنية بمنزلة اقتران الكل بها فان قيل البعض الاول يفسد قبل ان تقترن به النية و بعد الفساد لا يعود صحيحا قلنا لا بل تتوقف الامساكات المتقدمة لصلوحها للصوم فان صادفت نية فى الاكثر صارت صوما والا فسدت فان قيل لو كان الاقتران بالبعض كافيا لصح الصوم بنية بعد نصف النهار قلنا يجب ان يكون ذلك البعض مما له حكم الكل من وجه ليكون الاقتران به فى حكم الاقتران بالكل (قوله والطاعة قاصرة فى أول النهار) لقلة مخالفة الهوى بناء على عدم اعتياد الاكل فيه فترك الاكل والشرب فيه خارج مخرج العادة لا مشقة فيه وابتداء كمال الطاعة من الضحوة الكبرى (قوله وفى التأخير أيضا ضرورة) فان قيل ضرورة التقديم عامة فى حق الجميع وضرورة التأخير مختصة بالبعض وفى بعض الاحيان و بناء الاحكام على الاعم الاغلب دون القليل النادر قلنا انما سوينا فى أصل الحاجة لا فى قدرها والخاص فى مواضعه كالعام فى مواضعه وضرورة التأخير ليست من النادر الذى لا يبتنى عليه الاحكام بل هى كثيرة فى نفسها وان كانت قليلة بالاضافة الى ضرورة التقديم فان قيل ضرورة التأخير لا تختص بما قبل نصف النهار قلنا نعم الا ان فيما قبل نصف النهار يترك الكل الى خلف وهو الاكثر وفيما بعده يفوت الاصل والخلف جميعا فيفوت الصوم لان الاقل بمقابلة الاكثر فى حكم العدم واعلم ان المراد بنصف النهار ههنا هو الضحوة الكبرى لانها نصف النهار الصومى اعنى من طلوع الفجر الى غروب الشمس وأما الزوال فهو نصف النهار باعتبار طلوع الشمس الى غروبها والمختار انه لو نوى قبيل الزوال بعد الضحوة الكبرى لم يصح لعدم مقارنة النية لاكثر النهار الصومى (قوله خلافا للشافعى) رحمه الله تعالى المختار من مذهبه على ما هو المسطور فى الكتب انه يجوز النفل بنية قبل الزوال بشرط الامساك والاهلية فى أول النهار أيضا وانه يكون صائما من أول اليوم و ينال ثواب صوم الجميع كمن أدرك الامام فى الركوع (قوله ومن هذا الجنس) يعنى لو نذر صوم رجب أو صوم يوم الخميس مثلا

فى حقه وهو النفل حتى يقع عن المنذور بسبب أن الوقت متعين للمنذور بتعيينه لكن لا يؤثر فى حق الشارع أى ان نوى واجبا آخر لا يقع عن المنذور (وأما القسم الثالث فالوقت معيار لا سبب كالكفارات والنذور المطلقة والقضاء وحكمه انه لما لم يكن الوقت متعينا لها كان الصوم من عوارض الوقت فلا بد من التبييت) أى من النية فى الليل بخلاف صوم رمضان والنذر المعين فان الوقت متعين فتكفى النية الحاصلة فى الاكثر وتكون النية التقديرية حاصلة فى أول النهار بناء على تعيين الوقت فان تعيين الوقت يوجب كونه صائما وهنا لم يتعين الوقت فوجبت النية الحقيقية فى أول النهار (وأما النفل فهو المشروع الاصلى فى غير رمضان كالفرض فى رمضان فتكفى النية فى الاكثر وأما القسم الرابع وهو الحج فيشبه الظرف لان افعاله لا تستغرق اوقاته ويشبه المعيار لانه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد ولان وقته العمر فيكون ظرفا حتى ان أتى به بعد العام الاول يكون أداء بالاتفاق لكن عند أبى يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فيشبه المعيار وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز بشرط أن لا يفوته قال الكرخى هذا بناء على الخلاف الذى بينهما فى أن الامر المطلق أيوجب الفور أم لا وعند عامة مشايخنا رحمهم الله تعالى أن الامر المطلق لا يوجب الفور اتفاقا بيننا فمسئلة الحج مبتدأة فقال محمد رحمه الله تعالى لما كان الاتيان به فى العمر أداء اجماعا علم أن كل العمر وقته كقضاء الصلاة والصوم وغيرهما وقال أبو يوسف رحمه الله تعالى لما وجب عليه لا يسعه أن يؤخره لان الحياة الى العام القابل مشكوكة حتى اذا أدرك القابل زال ذلك الشك فقام مقام الاول بخلاف قضاء الصلاة والصوم فان الحياة الى اليوم الثانى غالبة فاستوت الايام كلها فان قيل لما تعين العام الاول ينبغى أن لا يشرع فيه النفل قلنا انما عيناه احتياطا

فهذا الصوم وان كان من القسم الثالث من جهة ان الوقت معيار لا سبب الا انه من جنس صوم رمضان فى تعيين الوقت لذلك الصوم حتى يتادى بمطلق النية وبنية النفل لكن لا يتأدى بنية واجب آخر لان تعين وقت المنذور انما حصل بتعيين من الناذر لا بتعيين الشارع فيؤثر فيما هو حق الناذر كالنفل حتى ينصرف الى ما تعين له الوقت ولا يؤثر فيما هو حق الشارع وهو الواجب الآخر فلا ينصرف الى المنذور بل يقع عما نوى فان قلت قد قيدوا النذر فى أمثلة القسم الثالث بان يكون مطلقا غير معين وجعلوا حكم القسم الثالث ان الوقت لما لم يكن متعينا للصوم افتقر الى نية من الليل وهذا مشعر بان المنذور المعين ليس من القسم الثالث ولا خفاء فى ان الوقت فيه ليس بسبب وانما السبب هو النذر فلا يكون من القسم الثانى أيضا بل قسما برأسه فلا تنحصر الاقسام فى الاربعة قلنا ليس من القسم الثالث الا ما يكون الوقت فيه معيار الا سببا ولا شك ان المنذور المعين كذلك لكنه لما كان شبيها بالقسم الثانى فى تعيين الوقت وقد بينوا احكامه اقتصروا فى أمثلة القسم الثالث وأحكامه على ما لا يكون له شبه بالقسم الثانى فقيدوا النذر بالمطلق لا يقال الوقت فى المنذور المعين شرط وفى القسم الثالث معيار لا غير وذلك لان النهار داخل فى مفهوم الصوم فلا يكون شرطا والنهار المعين خارج يتوقف عليه الاداء فى المنذور المعين فيكون شرطا فيه دون المطلق لانا نقول عدم شرطية الوقت ليس بمعتبر فى القسم الثالث على ما مر من أنه عبارة عما يكون الوقت معيار الا سببا من غير تعرض لكونه شرطا أو غير شرط (قوله وأما النفل) جواب سؤال تقريره ان عدم تعين الوقت لو كان موجبا للتبييت لما صح النفل بنية من النهار فاجاب بان المشروع الاصلى فى غير رمضان هو صوم النفل كالفرض فى رمضان فيكفى اقتران النية بالاكثر وتحقيقه أن الامساكات الغير المقترنة بالنية تكون موقوفة لاجل ما هو مشروع الوقت وهو الفرض فى رمضان والنذر فى يوم النذر المعين والنفل فى غير ذلك وأما الواجبات الاخر فانما هى من المحتملات فاذا صادفت قبل نصف النهار نية ما هو من مشروعات الوقت ومتعيناته انصرفت اليه والا فلا فصح الفرض والنذر المعين والنفل بنية من النهار بخلاف سائر الواجبات (قوله وأما القسم الرابع) من الموقت فهو الحج فان وقته مشكل فى الزيادة والمساواة وبيان ذلك من وجهين أحدهما بالنسبة الى سنة الحج وذلك أن وقته يشبه الظرف من جهة ان أركان الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقت الحج كوقت الصلاة ويشبه المعيار من جهة أنه لا يصح فى عام واحد الا حج واحد كالنهار للصوم وثانيهما بالنسبة الى سنى العمر وذلك لان وقته العمر وهو فاضل على الواجب حتى لو أتى به فى العام الثانى كان أداء بالاتفاق لوقوعه فى الوقت الا أنه عند أبى يوسف رحمه الله تعالى يجب مضيقا حتى لا يجوز تأخيره عن العام الاول وهو لا يسع الا حجا واحدا فاشبه المعيار من جهة أنه لا يسع واجبين من جنس واحد وعند محمد رحمه الله تعالى يجوز تأخيره عن العام الاول بشرط أن لا يفوته فان عاش أدى وكانت أشهر الحج من كل عام صالحة للاداء كاجزاء الوقت فى الصلاة وان مات تعينت الاشهر من العام الاول كالنهار للصوم فثبت الاشكال فان قلت كلامهما فى هذه المسئلة أشكل من وقت الحج لانه لما تضيق الواجب فى العام الاول بحيث لم يجز تأخيره عنه على قول أبى يوسف تعين ان وقته العام الاول لا جميع العمر فكيف يكون فى العام الثانى أداء ولما ثبت التوسع وجاز التأخير على قول محمد رحمه الله تعالى تعين أن وقته جميع العمر فكيف يأثم بالموت فى العام الثانى قلت حكم أبو يوسف

رحمه

احترازا عن الفوت فظهر ذلك فى حق الاسم فقط لا فى أن يبطل اختيار جهة التقصير والاثم) أى لما كان الحج فرض العمر كان الاصل أن لا يتعين بالعام الاول وانما عينا احتياطا لئلا يفوت ويظهر أثر هذا التعيين فى الاثم فقط أى ان أخر عن العام الاول ثم مات ولم يدرك الحج كان آثما لكن لا يظهر أثر التعيين فى بطلان اختياره لما اختار جهة التقصير والاثم بان أدرك الوقفة ولم ينو حجة الاسلام بل نوى النفل (واذا كان هذا الوقت يشبه المعيار ولكنه ليس بمعيار لما قلنا ولان أفعاله غير مقدرة بالوقت) بخلاف الصوم فانه مقدر بالوقت فان المعيار هو ما يقدر الشئ به كالمكيال ونحوه (فان تطوع) هذا جواب اذا فى قوله واذا كان هذا الوقت (وعليه حجة الاسلام يصح وعند الشافعى رحمه الله تعالى يقع عن الفرض اشفاقا عليه فان هذا) أى التطوع وعليه حجة الاسلام (من السفه فيحجر عليه) أى اذا نوى التطوع يحجر عن نية التطوع فبطلت نيته فبقيت النية المطلقة وهى كافية (على أنه يصح باطلاق النية وبلا نية كمن أحرم عنه أصحابه وهو مغمى عليه قلنا الحجر يفوت الاختيار ولا عبادة بدونه اما الاطلاق ففيه دلالة التعيين اذ الظاهر ان لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام والاحرام غير مقصود) جواب عن قوله كمن أحرم عنه أصحابه (بل هو شرط عندنا كالوضوء فيصح بفعل غيره بدلالة الامر) فان عقد الرفاقة دليل الامر بالمعاونة ﴿(فصل)﴾ هذا الفصل فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو غير مذكور فى أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولما كان مهما نقلته من أصول الامام شمس الائمة (ذكر الامام السرخسى لا خلاف فى أن الكفار يخاطبون بالايمان والعقوبات والمعاملات وبالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة لقوله تعالى ما سلككم فى سقر) الآية اعلم أن الكفار

رحمه الله تعالى بالتضييق للاحتياط لا لانقطاع التوسع بالكلية ولهذا اجاز أداؤه فى العام الثانى وحكم محمد رحمه الله تعالى بالتوسع لظاهر الحال فى بقاء الانسان لا لانقطاع التضييق بالكلية فلهذا يأثم بالتأخير لو مات فى العام الثانى فثبت ان وقته يشبه كلا من الظرف والمعيار عندهما رحمهما الله تعالى الا أن الاظهر الراجح فى الاعتبار هو المعيارية عند أبى يوسف والظرفية عند محمد رحمه الله تعالى (قوله احترازا عن الفوت) يعنى ان التعيين ههنا ثابت بعارض خوف الموت لا لانه أمر أصلى فاثر التعيين انما يظهر فى حرمة التأخير وحصول الاثم لا فى انتفاء شرعية النفل بخلاف تعين رمضان للفرض فانه أمر أصلى ثبت بتعيين الشارع فيظهر أثره فى الاسم وعدم جواز النفل جميعا (قوله لكنه ليس بمعيار) لما ذكرنا من أن أفعال الحج لا تستغرق جميع أجزاء وقته ولان أفعال الحج غير مقدرة بالوقت يعنى أن كل واحد من الوقوف والطواف والسعى والرمى لم يقدر بان يكون من وقت كذا الى وقت كذا كما قدر الصوم بكونه من طلوع الفجر الى غروب الشمس واذا لم يقدر بالوقت لم يكن الوقت معيارا فان قلت أى فرق بين الدليلين قلت الاول استدلال بعدم اللازم على عدم الملزوم والثانى استدلال بعدم الحد على عدم المحدود ولا يخفى أن مسئلة صحة التطوع مبنية على أن الوقت ليس بمعيار من غير أن يكون لشبهه بالمعيار مدخل فى ذلك فذكره فى مضمون الشرط ليس كما ينبغى (قوله فصل) فى ان الكفار هل يخاطبون بالشرائع أم لا وهو مذكور فى آخر أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى بيان الاهلية حيث قال الكافر أهل لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى لانه أهل لادائها فكان أهلا للوجوب له وعليه ولما لم يكن أهلا لثواب الآخرة لم يكن أهلا لوجوب شئ من الشرائع التى هى طاعات الله تعالى فكان الخطاب بها موضوعا عنه عندنا ولزمه الايمان بالله تعالى لما كان أهلا لادائه ووجوب حكمه ولم يجعل مخاطبا بالشرائع بشرط تقديم الايمان لانه رأس أسباب أهلية أحكام نعيم الآخرة فلم يصلح أن يجعل شرطا مقتضى وقيل ان ترجمة الفصل بما ذكر خطأ فان الصلاة غير صحيحة من الكافر وهو منهى عنها فكيف يكون مخاطبا بها بل الترجمة الصحيحة ان الكفار هل يخاطبون بالتوصل الى فروع الايمان وقد يقال ان ترجمته هو أن حصول الشرط الشرعى لصحة الشئ كالايمان لصحة العبادات والطهارة لصحة الصلاة هل هو شرط فى التكليف بوجوب أدائه أم لا ثم صور والمسئلة فى جزئى من جزئياته وهو تكليف الكافر بالفروع تسهيلا للمناظرة (قوله فى حق المؤاخذة فى الآخرة) متعلق بالعبادات خاصة ومعناه انهم يؤاخذون بترك الاعتقاد لان موجب الامر اعتقاد اللزوم والاداء وأما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمذهب العراقيين أن الخطاب يتناولهم وأن الاداء واجب عليهم وهو مذهب الشافعى رحمه الله تعالى وعند عامة مشايخ ديار ماوراء النهر أنهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط واليه ذهب القاضى أبو زيد والامام السرخسى وفخر الاسلام رحمهم الله تعالى وهو المختار عند المتأخرين ولا خلاف فى عدم جواز الاداء حال الكفر ولا فى عدم وجوب القضاء بعد الاسلام وانما تظهر فائدة الخلاف فى انهم هل يعاقبون فى الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد كذا ذكره فى الميزان وهو الموافق لما ذكر فى أصول الشافعية من أن تكليفهم بالفروع انما هو لتعذيبهم بتركها كما يعذبون بترك الاصول فظهر أن محل الخلاف هو الوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال بعد الاتفاق على المؤاخذة بترك اعتقاد الوجوب (قوله لقوله تعالى ما سلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين) أورد الآية دليلا على أنهم مخاطبون

مخاطبون بالثلاثة الاول مطلقا اجماعا أما بالعبادات فهم مخاطبون بها فى حق المؤاخذة فى الآخرة اتفاقا أيضا لقوله تعالى ماسلككم فى سقر قالوا لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين واما فى حق وجوب الاداء فى الدنيا فمختلف فيه كما ذكر فى المتن وهو قوله (اما فى حق وجوب الاداء فكذا عند العراقيين من مشايخنا رحمهم الله تعالى لانه لولم يجب لا يؤاخذون على تركها ولان الكفر لا يصلح مخففا ولا يضر كونها غير معتد بها مع الكفر) جواب اشكال وهو أن العبادات لما لم تكن معتدا بها مع الكفر لا يكون فى وجوب الاداء فائدة فاجاب بان هذا لا يضر (لانه يجب عليه بشرط الايمان كالجنب يجب عليه الصلاة بشرط الطهارة لا عند مشايخ ديارنا) يتعلق بقوله فكذا عند العراقيين (لقوله عليه السلام ادعهم الى شهادة أن لا اله الا الله فان هم أجابوك فاعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات الحديث) يفهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الاجابة فعلى تقدير عدم الاجابة لا تفرض اما عند القائلين بان التعليق بالشرط يدل على نفي الحكم عند عدم الشرط فظاهر وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية لانه دليل على عدم الفرضية على ما مر فى فصل مفهوم المخالفة (ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب والكافر ليس أهلا له وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف بل تغليظ ونظيره ان الطبيب لا يأمر العليل بشرب الدواء عند اليأس لانه غير مفيد فكذا ههنا وقد ذكر) أى الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى (ان علماءنا لم ينصوا فى هذه المسئلة لكن بعض المتأخرين استدلوا من مسائلهم على هذا وعلى الخلاف بينهم وبين الشافعى رحمه الله تعالى فاستدل البعض بان المرتد اذا أسلم لا يلزمه قضاء صلاة الردة خلافا للشافعى رحمه الله تعالى) فدل على أن المرتد غير مخاطب بالصلاة عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى مخاطب بها (والبعض بانه اذا صلى فى أول الوقت ثم ارتد ثم أسلم والوقت باق فعليه الاداء خلافا له بناء على أن الخطاب ينعدم بالردة وصحة ما مضى كانت بناء عليه) أى على الخطاب فاذا عدم الخطاب عدم صحة ما مضى (فبطل ذلك الاداء فاذا أسلم فى الوقت وجب ابتداء وعنده الخطاب باق فلا يبطل الاداء والبعض فرعوه على ان الشرائع ليست من الايمان عندنا خلافا له وهم يخاطبون بالايمان فقط) فلا يخاطبون بالشرائع عندنا لانها غير داخلة فى الايمان ويخاطبون عنده لكونها من الايمان عنده (والكل ضعيف) فاحتج على ضعف الاستدلال الاول بقوله (لانه انما يسقط القضاء عندنا لقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف) فسقوط القضاء عندنا لا يدل على أن المرتد غير مخاطب بل يمكن أن يكون مخاطبا لكن سقط عنه لقوله تعالى ان ينتهوا الآية واحتج على ضعف الاستدلال الثانى بقوله (ولان المؤدى انما بطل لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان فقد حبط عمله فاذا أسلم فى الوقت

المطلق

بالعبادات فى حق المؤاخذة فى الآخرة على ما هو المتفق عليه وقد نبهناك على أن محل الوفاق ليس هو المؤاخذة فى الآخرة على ترك الاعمال بل على ترك اعتقاد الوجوب فالآية تمسك للقائلين بالوجوب فى حق المؤاخذة على ترك الاعمال أيضا ولذا أجاب عنه الفريق الثانى بان المراد لم نك من المعتقدين فرضية الصلاة فيكون العذاب على ترك الاعتقاد ورد بانه مجاز فلا يثبت الا بدليل فان قيل لا حجة فى الآية لجواز أن يكونوا كاذبين فى اضافة العذاب الى ترك الصلاة والزكاة ولا يجب على الله تعالى تكذيبهم كما فى قوله تعالى والله ربنا ما كنا مشركين وما كنا نعمل من سوء ونحو ذلك أو يكون الاخبار عن المرتدين الذين تركوا الصلاة حال ردتهم قلنا الاجماع على أن المراد تصديقهم فيما قالوا وتحذير غيرهم ولو كان كذبا لما كان فى الآية فائدة وترك التكذيب انما يحسن اذا كان العقل مستقلا بكذبه كما فى الآيات المذكورة وههنا ليس كذلك والمجرمون عام لا مخصص له بالمرتدين (قوله وأما عندنا فلعدم الدليل على الفرضية) ممنوع فان العمومات الواردة فى حق فرضية الصلاة دليل عليها مع أن المعلق بالشرط هو الامر بالاعلام لا نفس الفرضية (قوله ولان الامر بالعبادة لنيل الثواب) أجيب بانه لنيل الثواب على تقدير الاتيان به ولاستحقاق العقاب على تقدير الترك فالكفار ان توصلوا الى المأمور به بتحصيل شرائطه فالثواب والا فالعقاب وعدم الاهلية انما هو على تقدير عدم تحصيل الشرط أعنى الايمان وأيضا منقوض بالامر بالايمان فانه أيضا لنيل الثواب فان قيل الايمان رأس الطاعات وأساس العبادات فكيف يثبت شرطا وتبعا لوجوب الفروع ألا يرى أن السيد اذا قال لعبده تزوج أربعا لا تثبت الحرية بذلك قلنا ليس كذلك بل يثبت وجوب الايمان بالاوامر المستقلة الواردة فيه لانه يثبت فى ضمن الامر بالفروع (قوله وليس فى سقوط العبادة عنهم تخفيف) جواب عن التمسك الثانى للفريق الاول يعنى أن سقوط الخطاب بالاداء عن الكفارة ليس للتخفيف بل لتحقيق معنى العقوبة باخراجهم من أهلية ثواب العبادة وأما الجواب عن تمسكهم الاول فهو ان المؤاخذة لا تستلزم الخطاب فى حق وجوب الاداء فى الدنيا أو لا نسلم المؤاخذة على ترك العبادة بل هو عين النزاع وانما المؤاخذة على ترك اعتقاد الوجوب على ما مر (قوله وصحة ما مضى كانت بناء على الخطاب) ضعيف اذ الصحة انما تبتنى على ورود الخطاب وتعلقه لا على بقاء تعلقه كيف والاداء عند الشافعى رحمه الله تعالى انما هو لسقوط تعلق الخطاب فى حق المؤدى (قوله لقوله تعالى ومن يكفر بالايمان) الآية هو عند الشافعى رحمه الله تعالى محمول على من مات على كفره بدليل قوله تعالى ومن يرتدد منكم عن دينه فيمت وهو كافر الآية وهى مسئلة حمل

يجب لامحالة) أى فاذا حبط العمل ثم أسلم والوقت باق يجب عليه قطعا واحتج على ضعف التفريع المذكور بقوله (ولانهم مخاطبون بالعقوبات والمعاملات عندنا مع انها ليست من الايمان) فقولهم انهم مخاطبون بالايمان فقط ممنوع ثم لما أبطل الاستدلالات المذكورة قال (والاستدلال الصحيح على مذهبنا ان من نذر بصوم شهر ثم ارتد ثم أسلم لايجب عليه) فعلم أن الردة تبطل وجوب أداء العبادات

(فصل والنهى اما عن الحسيات كالزنا وشرب الخمر) المراد بالحسيات ما لها وجود حسى فقط والمراد بالشرعيات ما لها وجود شرعى مع الوجود الحسى كالبيع فان له وجودا حسيا فان الايجاب والقبول موجودان حسا ومع هذا الوجود الحسى له وجود شرعى فان الشرع يحكم بان الايجاب والقبول الموجودين حسا يرتبطان ارتباطا حكميا فيحصل معنى شرعى يكون ملك المشترى أثراله فذلك المعنى هو البيع حتى اذا وجد الايجاب والقبول فى غير المحل لايعتبره الشرع بيعا واذا وجدا مع الخيار يحكم الشرع بوجود البيع بلا ترتب الملك عليه فيثبت الوجود الشرعى (فيقتضى القبح لعينه اتفاقا الا بدليل أن النهى لقبح غيره فهو ان كان وصفا فكالاول لا ان كان مجاورا كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن واما عن الشرعيات كالصوم والبيع فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالاول وعندنا يقتضى القبح لغيره فيصح ويشرع باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه ثم ان القبح لعينه باطل اتفاقا)

اعلم أن النهى يقتضى القبح وانما اخترنا لفظ الاقتضاء لما ذكرنا ان الله تعالى انما نهى عن الشئ لقبحه لا أن النهى يثبت القبح فان كان النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه لان الاصل أن يكون عين المنهى عنه قبيحا لا غيره فقبح عين المنهى عنه اما القبح جميع أجزائه أو بعض أجزائه فالقبح لبعض أجزائه داخل فى القبح لعينه فاذا كان الاصل أن يكون قبيحا لعينه لايصرف عنه الا اذا دل الدليل على أن النهى عنه لغيره فحينئذ يكون قبيحا لغيره ثم ذلك الغير ان كان وصفا فحكمه حكم القبيح لعينه وهو ملحق بالقسم الاول الا أن القسم الاول حرام لعينه وهذا حرام لغيره وان كان مجاورا لا يلحق بالقسم الاول كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن دل الدليل على ان النهى عن القربان للمجاور وهو الاذى حتى ان قربها ووجد العلوق يثبت النسب اتفاقا وان كان النهى عن الشرعيات فعند الشافعى رحمه الله تعالى هو كالاول أى يقتضى القبح لعينه الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا اذا دل الدليل على ان النهى للقبح لعينه ثم كل ما هو قبيح لعينه باطل اتفاقا وانما أوردنا للشرعيات نظيرين الصوم والبيع ليعلم انه لا فرق عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى بين العبادات والمعاملات (هو يقول لا صحة لها) أى للشرعيات (شرعا الا وان تكون مشروعة ولا تكون مشروعة مع نهى الشرع عنها اذ أدنى درجات المشروعية الاباحة وقد انتفت ولان النهى يقتضى القبح وهو ينافى المشروعية) اعلم ان الخلاف بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى فى أمرين أولهما ان النهى عن الشرعيات بلا قرينة أصلا يقتضى القبح لعينه عنده وفائدته ان يكون التصرف باطلا وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة باصله وثانيهما انه اذا وجدت القرينة على ان النهى بسبب القبح لغيره ويكون ذلك الغير وصفا فانه باطل عند الشافعى رحمه الله تعالى وعندنا يكون صحيحا باصله لا بوصفه ونسميه فاسدا وهذا الخلاف مبنى على الخلاف الاول وسيجىء هذا الخلاف فى هذا الفصل والدليلان المذكوران فى المتن يدلان على مذهبه فى الخلاف الاول وهو كون التصرف باطلا

المطلق على المقيد (قوله عندنا) ليس معناه انهم لايخاطبون بالعقوبات والمعاملات عند الشافعى رحمة الله تعالى عليه بل هو لتحقيق ان الخلاف ليس مبنيا على الخلاف فى كون العبادات من الايمان (قوله والاستدلال الصحيح) لايقال انه خرج بقوله تعالى ان ينتهوا يغفر لهم ما قد سلف لانا نقول هذا فى السيئات ونذر الصوم من الحسنات وقد يقال ان النذر من الاعمال فيبطل بالردة (قوله فصل) النهى هو قول القائل لاتفعل استعلاء أو طلب ترك الفعل أو طلب كف عن الفعل استعلاء والخلاف فى انه حقيقة فى التحريم أو الكراهة أو فيهما اشتراكا لفظيا او معنويا كما سبق فى الامر ثم النهى المتعلق بافعال المكلفين دون اعتقاداتهم اما أن يكون نهيا عن فعل حسى أو شرعى وكل منهما اما أن يكون مطلقا أو مع قرينة دالة على ان القبح لعينه أو لغيره فالمقصود بيان حكم المطلق وفسر الشرعى بما يتوقف تحققه على الشرع والحسى بخلافه واعترض عليه بان مثل الصلاة والزكاة والبيع وغير ذلك يتحقق من المكلف من غير توقف على الشرع وأجيب بان المستغنى عن الشرع هو نفس الفعل وأما مع وصف كونه عبادة أو عقدا مخصوصا يتوقف على شرائطه ويترتب عليه أحكام فلا يتحقق بدون الشرع ورد بان المتوقف على الشرع حينئذ هو وصف كونه عبادة ونحو ذلك ففى الحسيات أيضا وصف كون الزنا أو الشرب معصية لايتحقق الا بالشرع ففسره المصنف بما يكون له مع تحققه الحسى تحقق شرعى باركان وشرائط مخصوصة اعتبرها الشارع بحيث لو انتفى بعضها لم يجعله الشارع ذلك الفعل ولم يحكم بتحققه كالصلاة بلا طهارة والبيع الوارد على ما ليس بمحل وان وجد الفعل الحسى من الحركات والسكنات والايجاب والقبول وقد يقال ان الفعل ان كان موضوعا فى الشرع لحكم مطلوب فشرعى والا فحسى (قوله يقتضى القبح لعينه) أشار

(قلنا حقيقة النهى توجب كون المنهى عنه ممكنا فيثاب بالامتناع عنه و يعاقب بفعله والنهى عن المستحيل عبث) هذا هو الدليل المشهور لاصحابنا على ان النهى عن الشرعيات يقتضى الصحة وقد أورد الخصم عليهم ان امكان المنهى عنه بالمعنى اللغوى كاف ولا نسلم انه يجب ان يكون ممكنا بالمعنى الشرعى فاجبت عن هذا بقولى (فامكانه اما بحسب المعنى الشرعى او اللغوى والثانى باطل لان المعنى اللغوى لا يوجب المفسدة التى نهى لاجلها حتى لو وجب يكون النهى عن الحسيات ولا نزاع فيه فتعين الاول) تحقيقه انه اذا نهى عن بيع درهم بدرهمين فههنا أمران أحدهما أمر لغوى من غير المعنى الشرعى الذى ذكرنا وهو قولهما بعت واشتريت وهذا أمر حسى والثانى هذا القول مع المعنى الشرعى المذكور وهذا هو البيع الشرعى فان كان النهى عن الامر الاول يكون النهى عن الحسيات وحينئذ ان كانت المفسدة التى نهى لاجلها فى نفس هذا القول من حيث هو القول فلا نزاع فى كونه باطلا لكن الواقع ليس هذا القسم لان المفسدة ليست فى نفس هذا القول وهو بعت هذا الدرهم بدرهمين وان كانت المفسدة فى غير هذا القول الحسى لا يكون هذا القول قبيحا لعينه كقوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن وان كان النهى عن الامر الثانى يجب امكانه بحسب المعنى الشرعى فلا يكون النهى للقبح لذاته أو لجزئه لان ذلك ينافى امكان وجوده شرعا فيكون لقبح أمر خارجى وأيضا اذا اجتمع الموضوع له لغة وشرعا لا بد من حمل اللفظ على الموضوع له الشرعى فيجب الامكان بالمعنى الشرعى فان قيل النهى عن البيع مثلا ليس الا عن التصرف الحسى فاما المعنى الشرعى فلا قدرة للعبد عليه فكيف يصح النهى عنه قلنا الشارع قد وضع اللفظ لانشاء البيع بمعنى انه كلما وجد هذا اللفظ من الاهل مضافا الى المحل يوجد انشاء البيع الشرعى قطعا فالقدرة حاصلة على انشاء المعنى الشرعى بان يتكلم باللفظ الموضوع له مضافا الى المحل الصالح له فاذا كان المعنى الشرعى مقدورا يصح ان يكون منهيا عنه ثم بتبعية هذا النهى يكون التكلم باللفظ منهيا عنه لانه ان تكلم به يثبت به ما هو المنهى عنه وهو الانشاء فاذا تكلم به ثبت المعنى الموضوع له وهو الانشاء الشرعى ونظيره الطلاق فى حالة الحيض

بلفظ الاقتضاء الى ان القبح لازم متقدم بمعنى انه يكون قبيحا فينهى الله تعالى عنه لان النهى يوجب قبحه كما هو رأى الاشعرى والحاصل ان النهى عن الفعل الحسى يحمل عند الاطلاق على القبح لعينه أى لذاته أو لجزئه و بواسطة القرينة يحمل على القبيح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا قائما بالمنهى عنه فهو بمنزلة القبيح لعينه وان كان مجاورا منفصلا عنه فلا والنهى عن الفعل الشرعى يحمل عند الاطلاق على القبيح لغيره وبواسطة القرينة على القبيح لعينه وقال الشافعى رحمه الله تعالى بالعكس وثمرة ذلك انه هل يترتب عليه الاحكام أم لا فالحاصل ان الشارع وضع بعض أفعال المكلف لاحكام مقصودة كالصوم للثواب والبيع للملك وقد نهى عن ذلك فى بعض المواضع فهل بقى فى تلك المواضع ذلك الوضع الشرعى حتى يكون الصوم فى يوم العيد مناطا للثواب والبيع الفاسد سببا للملك أو ارتفع ذلك الوضع فيها فمن حكم بارتفاع الوضع جعل المنهى عنه قبيحا لعينه ومن لا فلا لتنافى الوضع الشرعى والقبح الذاتى ثم الفعل الشرعى المنهى عنه ان دل دليل على ان قبحه لعينه فباطل وان دل على انه لغيره فذلك الغير ان كان مجاورا فهو صحيح مكروه وان كان وصفا ففاسد عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى و باطل عند الشافعى رحمه الله تعالى وان لم يدل الدليل على ان قبحه لعينه أو لغيره فباطل عند الشافعى رحمه الله تعالى حتى لا يترتب عليه الاحكام وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يصح باصله لكن لا يفسد بوصفه لعدم الدليل على ان القبح لوصفه (قوله قلنا حقيقة النهى) أصل هذا الدليل ما قال محمد رحمه الله تعالى فى باب الرد على من زعم ان الطلاق لغير السنة لا يقع ان النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن صوم يوم النحر أنهانا عما يتكون أو عما لا يتكون والنهى عما لا يتكون لغو اذ لا يقال للاعمى لا تبصر وللآدمى لا تطر وتحقيقه ان المنهى عنه يجب ان يكون متصور الوجود بحيث لو أقدم عليه لوجد حتى يكون العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب باقدامه و بين ان يكف عن الفعل فيثاب بامتناعه بخلاف النسخ فانه لبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات وذكر الامام الغزالى فى المستصفى ان مثل الصلاة والصوم والبيع فى الاوامر مستعملة فى المعانى الشرعية دون اللغوية للعرف الطارئ وما وجدنا ذلك العرف فى النواهى فبقى على أصل الوضع من المعانى اللغوية كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم وقوله عليه الصلاة والسلام دعى الصلاة أيام أقرائك فانه فى معنى النهى وحاصله ان امكان الفعل باعتبار اللغة كاف فى النهى ولا نسلم احتياجه الى امكان المعنى الشرعى وجوابه ظاهر وهو القطع بان الحائض انما نهيت عما سماه الشرع صوما وصلاة لا عن نفس الامساك والدعاء والمصنف رحمه الله تعالى فصل الكلام بعض التفصيل وحاول الرد فى البيع الذى معناه اللغوى قريب من معناه الشرعى وذكر صاحب القواطع ان وجود الفعل المشروع بامرين بفعل العبد و باطلاق الشرع فبالنهى امتنع الاطلاق فلم يبق مشروعا لكن تصور الفعل من العبد باق على حاله فيصح النهى بناء عليه مثلا ان العبد مأمور بالصوم وليس فى وسعه الا الامساك مع النية فى النهار فاما صيرورته عبادة فالى الشارع ففى

يوم

(ولان النهي يدل على كونه معصية لا على كونه غير مفيد لحكمه كالملك مثلا فنقول بصحته لا باباحته والقبح مقتضى النهي فلا يثبت على وجه يبطل النهي) قد ثبت فيما مضى ان الامر يقتضي كون المأمور به حسنا قبل الامر والنهي يقتضي كونه قبيحا قبله خلافا للاشعري وهذا معنى الاقتضاء فلا يمكن ان يثبت المقتضى على وجه يبطل المقتضي وهو النهي فانه لو كان قبيحا لعينه في

الشرعيات يكون باطلا أي لا يمكن وجوده شرعا. والنهي عن المستحيل عبث (فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) وهو القبح لغيره (والبعض سلموا ذلك في المعاملات لما قلنا لا في العبادات أصلا فلا تصح الصلاة في الارض المغصوبة) اعلم ان أبا الحسين البصري أخذ في المعاملات مذهبنا على التفصيل الذي يأتي اما في العبادات فمذهبه ان النهي يقتضي البطلان مطلقا وان كان الدليل دالا على ان النهي بسبب القبح في المجاور كالصلاة في الارض المغصوبة فانها باطلة عنده وأما عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى صحيحة لكن على صفة الكراهة (لانه لم يأت بالمأمور به لان المنهي عنه لم يؤمر به قلنا كل معين يأتي به فانه لم يؤمر به بل مطلق الفعل مأمور به لكنه يخرج عن العهدة باتيانه بمعين لاشتماله على المأمور به ذاتا والمنهي عنه عرضا والمشروعات

يوم النحر لما زال اذن الشارع لم يبق صوما مشروعا مع بقاء تصور الفعل من العبد واعترض عليه بان النهي ورد عن مطلق الصوم فيحمل على حقيقته والفعل المخصوص بدون اعتبار الشرع لا يسمى صوما كالامساك مع النية في الليل وجوابه انه لا حقيقة للصوم شرعا الا الامساك من الفجر الى المغرب مع النية وهذا متصور من العبد وقد نهاه الشارع عنه حتى صار يوم النحر بمنزلة الليل فلا يكون عبادة يترتب عليها الثواب وحاصل الاستدلال وجهان أحدهما ان النهي لو لم يدل على الصحة لكان المنهي عنه غير الشرعي أي غير المعتبر في الشرع لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واللازم باطل لانا نعلم قطعا ان المنهي عنه في صوم يوم النحر وصلاة الاوقات المكروهة انما هو الصوم والصلاة الشرعيان لا الامساك والدعاء وثانيهما انه لو لم يكن صحيحا لكان ممتنعا فلا يمنع عنه لان المنع عن الممتنع عبث والجواب عن الاول ان الشرعي ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة المعينة والحالة المخصوصة صحت أم لا نقول صلاة صحيحة وصلاة غير صحيحة وصلاة الجنب وصلاة الحائض باطلة وعن الثاني انه ممتنع بهذا المعنى وانما المحال منع الممتنع بغير هذا المعنى كالحاصل يمتنع تحصيله اذا كان حاصلا بغير هذا التحصيل (قوله ولان النهي) جواب عن كلام الخصم لا استدلال على اقتضاء النهي الصحة وكذا قوله والقبح مقتضى النهي لكنه لا يصلح لالزام الخصم لانه لا يقول بالقبح لذاته بل الفعل انما يحسن للامر ويقبح للنهي وحاصل الكلام انه ان أريد بالصحة امكان المعنى الذي يسمى في الشرع بالصوم والصلاة والبيع ونحو ذلك فلا نزاع فيه وانما النزاع في الصحة بمعنى استحقاق الثواب وسقوط القضاء وموافقة أمر الشارع وترتب الآثار عليه كالملك ولا دلالة للشيء مما ذكرتم على ان النهي يقتضي ان يكون المنهي عنه بهذه الصفة (قوله فيثبت على الوجه الذي ادعيناه) يعني ان النهي يقتضي القبح والمنهي عنه يقتضي الامكان ولا بد من رعاية الامرين وذلك بان يحمل القبح على القبح للغير وهو لا ينافي الصحة فيكون محافظة على المقتضى وهو القبح وعلى المقتضي وهو النهي بان لا يكون نهيا عن المستحيل بخلاف ما اذا حمل القبح على القبح لعينه وحكم ببطلان المنهي عنه فانه يلزم اسقاط النهي وجعله لغوا عبثا (قوله والبعض سلموا) ذهب المتكلمون والجبائي وأبو هاشم وأحمد ومالك في احدى الروايتين الى عدم صحة الصلاة في الدار المغصوبة وذهب القاضي أبو بكر الى انها لا تصح الا انه قال يسقط الطلب عندها لا بها يعني لا يجب القضاء والمختار انها تصح استدل المانعون بانه يجب عليه الاتيان بالمأمور به والمنهي عنه لا يجوز ان يكون مأمورا به لتضاد الامر والنهي والجواب انه ان أريد انه يجب الاتيان بما هو نفس مفهوم المأمور به فهو محال اذ المأتي به لا يكون الا معينا وهو غير المأمور به ضرورة تغاير المطلق والمقيد وان أريد انه يجب الاتيان بما هو من جزئيات المأمور به وافراده فلا نسلم ان المنهي عنه بالغير لا يكون من جزئيات المأمور به قوله هما متضادان قلنا التضاد انما هو بين المأمور به والمنهي عنه لذاته وأما المأمور به بالذات والمنهي عنه بالعرض فلا نسلم تضادهما وانما يلزم الامتناع لو اتحد جهتا الامر والنهي وليس كذلك بل يجب هذا الفعل لكونه صلاة ويحرم لكونه غصبا كالسيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب ولا تخطه في هذا المكان فلو خاطه فيه يعد ممتثلا بالخياطة وعاصيا لكونه في ذلك المكان (قوله فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه) أي منتهيا اليه

تحتمل هذا الوصف اجماعا كالاحرام الفاسد والطلاق الحرام والنكاح الحرام ونحوها) وانما قيدنا بقولنا ذاتا وعرضا لانه بالتقسيم العقلي اما ان يكون مأمورا به لذاته ومنهيا عنه لذاته أو مأمورا به بالعرض ومنهيا عنه بالعرض أو مأمورا به بالذات ومنهيا عنه بالعرض أو بالعكس أما الاول فمحال لانه اما بحسب عينه فيوجب ان يكون حسنا لعينه وقبيحا لعينه فيجتمع الضدان واما بحسب جزئه فهذا الجزء القبيح يكون قبيحا لعينه قطعا للتسلسل فيكون باطلا فلا يتحقق الكل

فعلم من هذا ان القبيح لمعنى فى نفسه يمكن ان يكون قبيحا لجزء واحد وأما الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتصور الاوان يكون جميع أجزائه حسنا أى لايكون شئ من أجزائه قبيحا لعينه وأما الثانى فقد ذكرنا أن الامر المطلق يقتضى الحسن لمعنى فى نفسه فلا يتأدى بما هو مأمور به بالعرض لان هذا حسن لغيره فلا يتأدى به المأمور به فهذا القسم ممكن بل واقع لكن لا يتأدى به المأمور به أمرا مطلقا وأما الرابع وهو العكس فيكون باطلا لا يتأدى به المأمور به فبقى القسم الثالث وهو المدعى ثم يرد علينا اشكال وهو انكم قد اخترعتم نوعا من الحكم لا نظير له فى المشروعات فيكون نصب الشرع بالرأى فنقول فى جوابه المشروعات تحتمل هذا الوصف أى كونه حسنا لعينه قبيحا لغيره و بعبارة أخرى كونه مأمورا به لذاته منهيا عنه لعارض و بعبارة أخرى كونه صحيحا ومشروعا باصله لا بوصفه أو مجاوره والكل واحد (فعلى هذا الاصل) وهو ان النهى عن المشروعات يقتضى القبح لعينه عنده الا بدليل ان النهى للقبح لغيره وعندنا يقتضى القبح لغيره والصحة والمشروعية باصله الا بدليل ان النهى للقبح لعينه (ان لم يدل الدليل) على ان النهى للقبح لعينه أو لغيره (يبطل عنده و يصح باصله عندنا وان دل الدليل على ان النهى للقبح لغيره فذلك الغير ان كان وصفا له يبطل عنده و يفسد عندنا أى يصح باصله لا بوصفه اذ الصحة تتبع الاركان والشرائط فيحسن لعينه ويقبح لغيره بلا ترجيح العارضى على الاصلى وعنده الباطل والفاسد سواء) هذا هو الخلاف الآخر الذى وعدت ذكره وهو بناء على الخلاف الاول لانه لما كان الاصل فى المنهى عنه البطلان عنده يجب ان يجرى على أصله الاول الاعند الضرورة فالضرورة مقتصرة على ما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح المجاور كالبيع وقت   خلق
النداء أما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى ان لا يجرى النهى على أصله فان بطلان الوصف اللازم يوجب بطلان الاصل بخلاف المجاور فانه ليس بلازم واما عندنا فلان الاصل فى المنهى عنه اذا كان تصرفا شرعيا يجب ان يكون وجوده وصحته شرعا فيجرى على أصله الاعند الضرورة وهى منحصرة فيما اذا دل الدليل على ان القبح لعينه أو لجزئه أما اذا دل الدليل على ان النهى لقبح الوصف اللازم فلا ضرورة فى البطلان لان صحة الاجزاء والشروط فيه كافية لصحة الشئ وترجيح الصحة بصحة الاجزاء أولى من ترجيح البطلان بالوصف الخارجي واذا لم تكن الضرورة قائمة هنا يجرى النهي على أصله وهو ان يكون المنهى عنه موجودا شرعا أي صحيحا (وذلك

اذ لو كان قبيحا لجزئه ينقل الكلام اليه و يلزم التسلسل أى وجود أجزاء غير متناهية لامر موجود أتى به المكلف فان قيل لم لا يجوز ان يكون قبح ذلك الجزء لامر خارج عنه قلنا لان ذلك الخارج ان كان خارجا عن الكل أيضا لا يكون هذا من قبيل القبيح لجزئه وان كان داخلا فيه ينقل الكلام الى قبحه (قوله فعلم من هذا) قد سبق بيان ذلك فى الحسن فان قيل لم لا يجوز ان يكون حسنا لمعنى فى نفسه وقبيحا لمعنى فى نفسه بان يتركب عن جزئين أحدهما حسن لعينه والآخر قبيح لعينه قلنا هو جائز الا ان مثله قبيح لمعنى فى نفسه بحسب الشرع والعقل اذ الحسن شرعا وعقلا ما يكون حسنا بجميع أجزائه لان الحسن بمنزلة الوجود والقبيح بمنزلة العدم ووجود المركب يفتقر الى وجود جميع الاجزاء بخلاف العدم (قوله بل واقع) كالطهارة بالماء المغصوب فلو كانت الطهارة مأمورا بها أمرا مطلقا أى من غير قرينة على انها مطلوبة للغير لما تأدى بها المأمور به (قوله وأما الرابع) هو ما يكون منهيا عنه لذاته ومأمورا به بالعرض فلا يتأدى به المأمور به مطلقا لانه يقتضى الحسن لذاته (قوله وعنده) أى عند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد عبارتان عما يقابل الصحيح بمعنى عدم سقوط القضاء أو عدم موافقة الامر فى العبادات و بمعنى خروجه عن السببية للثمرات المطلوبة منه فى المعاملات ولا نزاع فى التسمية فانها مجرد اصطلاح ولا فى ان المنهى عنه قد يكون منهيا عنه لذاته أو لجزئه وقد يكون منهيا عنه لامر خارج وانما النزاع فى ان هذا القسم هل يكون صحيحا يترتب عليه آثاره أم لا (قوله لان صحة الاجزاء والشروط كافية) فعلى هذا يجب ان يقيد الوصف اللازم بان لا يكون من الشروط ثم لا خفاء فى ان الوقت من شروط الصلاة والصوم وقد جعله فى الصلاة مجاورا وفى الصوم وصفا لازما لما سيجئ (قوله كالبيع بالشرط) يعنى شرطا لا يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه نفع أو للمعقود عليه وهو من أهل الاستحقاق وقد نهى النبى عليه السلام عن بيع وشرط والنهى راجع للشرط فيبقى أصل العقد صحيحا مفيدا للملك لكن بصفة الفساد والحرمة فالشرط أمر زائد على البيع لازم له لكونه مشروطا فى نفس العقد وهو المراد بالوصف فى هذا المقام (قوله والربا) أى وكالبيع بالربا وهو الفضل الخالى عن العوض وان فسر الربا بمعاوضة مال بمال من جنسه وفى أحد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة فهو عطف على البيع بالشرط لا على الشرط (قوله والبيع بالخمر) فانه فاسد لان الخمر جعلت ثمنا وهو غير مقصود بل وسيلة الى المقصود اذ الانتفاع بالاعيان لا بالاثمان ولهذا يشترط وجود المبيع دون الثمن عند العقد فبهذا الاعتبار صار الثمن من جملة الشروط بمنزلة آلات الصناع فيفسد البيع لكون أحد البدلين غير متقوم اذ المتقوم ما يجب ابقاؤه بعينه أو بمثله أو بقيمته والخمر واجب اجتنابها بالنص لعدم تقومها لكنها تصلح للثمن لانها مال لان المال ما يميل اليه الطبع و يدخر لوقت الحاجة أو ما

خلق لمصالح الآدمي ويجري فيه الشح والضنة (قوله وصوم الايام المنهية) أعني العيدين وأيام التشريق فانه فاسد لا باطل لان الصوم نفسه مشروع لكونه امساكا على قصد القربة وقهر النفس لمخالفة هواها وتحريضها على مواساة الفقراء بالاطلاع على شدة حالهم والنهي انما هو لهذه الاوقات باعتبار انها أيام أكل وشرب على ما ورد به الحديث والوقت معيار للصوم يتقدر به ويعرف به فكان بمنزلة لازم خارج أو باعتبار ان الصوم في هذه الايام اعراض عن ضيافة الله تعالى وهو وصف لازم للصوم خارج عنه أي غير داخل في مفهومه وبهذا يندفع ما قيل لا نسلم ان ترك الاجابة مغاير للصوم بل هو عينه كترك السكون فانه عين التحرك وبالعكس وفي الطريقة المعينية ان النهي ورد عن الصوم فصرفه الى غيره عدول عن الحقيقة فلا يجوز الا بدليل وجوابه ما سبق من ان النهي عن الفعل الشرعي يقتضي عند الاطلاق قبحه لغيره اذ لو قبح لذاته لما كان مشروعا وأيضا فوائد الصوم أدل دليل على انه لا يكون منهيا عنه لذاته ثم قال والتحقيق ان الصوم في هذه الايام ترك للمفطرات الثلاث والاجابة فمن حيث الاضافة الى المفطرات يكون عبادة مستحسنة ومن حيث الاضافة الى اجابة الدعوة يكون منهيا عنه لما فيه من ترك الواجب والضد الاصلي للصوم هو الاول دون الثاني لاختصاصه بهذه الايام فالصوم باعتبار الاضافة الى الاضداد التي هي الاكل والشرب والجماع بمنزلة الاصل وباعتبار الاضافة الى الاجابة بمنزلة التابع فترك الاجابة صار بمنزلة الوصف وترك المفطرات الثلاث صار بمنزلة الاصل فبقي الصوم في هذه الايام مشروعا باصله غير مشروع بوصفه فكان فاسدا لا باطلا (قوله لكن صح النذر به) أي بالصوم في الايام المنهية لان الصوم نفسه طاعة وانما المعصية هي الاعراض عن ضيافة الله تعالى وهي في فعل الصوم لا في ذكر اسمه وايجابه على نفسه والحاصل ان للصوم جهة طاعة وجهة معصية وانعقاد النذر انما هو باعتبار الجهة الاولى حتى قالوا لو صرح بذكر المنهي عنه بان يقول لله تعالى علي صوم يوم النحر لم يصح نذره في رواية الحسن عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى كما لو قالت لله علي ان أصوم أيام حيضي بخلاف ما لو قالت غدا وكان الغد يوم نحر أو حيض وأما ضرب أبيه وشتم أمه فلا جهة فيه لغير المعصية فلا يصح النذر به أصلا وتحقيق ذلك ان النذر ايجاب على نفسه بالقول وبالقول أمكن التمييز بين المشروع والمنهي عنه والشروع ايجاب بالفعل وفي الفعل لا يمكن التمييز بين الجهتين وهذا كما جوزوا بيع السمن الذائب الذي ماتت فيه الفارة لامكان ايراد البيع على السمن دون النجاسة ولا يجوزا كله لاستحالة التمييز بينهما (قوله وأما الصلاة) يشير الى الفرق بين الصوم في الايام المنهية والصلاة في الاوقات المنهية حيث يفسد الصوم دون الصلاة ويلزم بالشروع الصلاة دون الصوم وذلك لان الوقت للصوم من قبيل الوصف اللازم لكونه معيارا له وللصلاة من قبيل المجاور لكونه ظرفا لها وفي الطريقة المعينية ان المركب قد يكون جزؤه كالكل في الاسم كالماء وقد لا يكون كالحيوان والصوم من القسم الاول لانه مركب من امساكات متفقة الحقيقة كل منها صوم حتى لو حلف لا يصوم حنث بصوم ساعة فيكون كل جزء منها منهيا عنه لكونه صوما فكان ما انعقد منه انعقد مشروعا محظورا والمضي انما يلزم لابقاء ما انعقد فلا يلزم ههنا لما فيه من تقرير المعصية وهو حرام واجب الترك قطعا وان كان تقرير ما انعقد مشروعا واجبا لكنه مجتهد فيه تعارضت فيه الاخبار بخلاف وجوب ترك المعصية فانه قطعي فيترجح جانب الترك فلا يلزم القضاء بالافساد بخلاف الصلاة فان ابعاضها من القيام والقعود والركوع والسجود لا يسمى صلاة ما لم يجتمع ولم يتقيد بالسجدة فما انعقد قبل ذلك كان عبادة محضة يجب صيانتها والمضي عليها فيكون المضي في حق ما مضى امتناعا عن ابطال العمل وهو واجب وفي حق ما يستقبل تحصيل الطاعة وتحصيل المعصية فكان المضي طاعة ومعصية وامتناعا عن المعصية أعني ابطال العبادة وترك المضي امتناعا عن معصية وطاعة وارتكابا لمعصية هي ابطال عبادة فترجحت فيها جهة المضي فاذا افسدها فقد افسد عبادة وجب عليه المضي

كالبيع بالشرط والربا والبيع بالخمر وصوم الايام المنهية) هذه أمثلة الصحيح باصله لا بوصفه الذي نسميه فاسدا (لكن صح النذر به) أي مع ان صوم الايام المنهية فاسد يصح النذر به (لانه طاعة والمعصية غير متصلة به ذكرا بل فعلا) وهو الاعراض عن ضيافة الله تعالى وأما في ذكره والتلفظ به فلا معصية فصح النذر به لان النذر ذكر لا فعل (فلا يلزم بالشروع) لان الشروع فعل وهو معصية (وأما الصلاة في الاوقات المنهية فقد نهيت لفساد في الوقت وهو سببها وظرفها فاوجب نقصانا فلا يتأدى به الكامل لا معيارها فلم يوجب فسادا فيضمن بالشروع بخلاف الصوم) اعلم ان الوقت سبب للصلاة وظرف لها فمن حيث انه سبب يجب الملاءمة بينهما فاذا وجب كاملا لا يتأدى ناقصا كما في الفجر وقضاء الصلاة في الاوقات المنهية وان وجب ناقصا يتأدى ناقصا كما في اداء العصر ومن حيث انه ظرف لا معيار يكون تعلقه بالصلاة تعلق المجاورة لا تعلق الوصفية فلا يوجب الفساد بل يوجب النقصان بخلاف الصوم فان الوقت معياره فالصوم عبادة مقدرة

ةالوقت فيكون كالوصف له ففساده يوجب فساد الصوم وهذا الفرق انما يظهر اثره فى النفل حتى لو شرع فى الصلاة فى الاوقات المنهية يجب عليه اتمامها ولو افسد يجب عليه قضاؤها اما ان شرع فى الصوم فى الايام المنهية لايجب اتمامه بل يجب رفضه فان رفضه لايجب القضاء (وان كان مجاورا يقتضى كراهته عندنا وعنده) هذا الكلام يتعلق بقوله فذلك الغير ان كان وصفا له وانما قال عندنا وعنده لما مر ان على مذهب أبى الحسين البصرى النهى فى العبادات يوجب البطلان مطلقا مع ان الدليل يكون دالا على ان النهى لقبح امر مجاور (كالصلاة فى الارض المغصوبة والبيع وقت النداء) أوردت هنا مثالين أحدهما للعبادات والآخر للمعاملات (وان دل على ان النهى لعينه) أى لذاته أو لجزئه (يبطل اتفاقا) هذا الكلام يتعلق بقوله وان دل على ان النهى لغيره (كالملاقيح والمضامين فان الركن معدوم فدل الدليل على انه مجاز عن النسخ فيكون قبيحا لعينه) قوله فيكون قبيحا لعينه تعقيب لقوله فان الركن معدوم فيلزم من بطلانه قبحه لعينه لانهما متلازمان الملاقيح جمع ملقوحة وهى مافى البطن من الجنين والمضامين جمع مضمون وهو مافى أصلاب الفحول من الماء وفى الحديث نهى عن بيع المضامين والملاقيح فلما كان ركن البيع وهو المبيع معدوما لايمكن وجود البيع فلا يراد حقيقة النهى لماذكرنا ان النهى عن المستحيل عبث فيكون النهى مجازا عن النسخ فان النسخ لاعدام الصحة والمشروعية والجامع ان الحرمة تثبت لكل منهما الا ان الحرمة بالنسخ لعدم بقاء المحل بخلاف الحرمة بالنهى ثم اعلم ان من جملة مشكلات هذا الفصل التفرقة بين الجزء والوصف والمجاور فكل واحد من هذه الثلاثة اما أن يصدق على ذلك المنهى عنه أولم يصدق فالجزء اماصادق على الكل وهو مايصدق على الشئ ويتوقف تصور ذلك الشئ على تصوره كالعبادة للصلاة واماغيرصادق كأركان الصلاة للصلاة والايجاب والقبول والمبيع للبيع وأما الوصف فالمراد به اللازم الخارجى وهو اماأن يصدق على الملزوم نحو الجهاد اعلاء كلمة الله وصوم

الايام المنهية اعراض عن ضيافة الله تعالى واماأن لايصدق كالثمن فانه كلما يوجد البيع يوجد الثمن لكن الثمن لايصدق على البيع وليس ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لامقصود أصلى فجرى مجرى آلات الصناعة كالقدوم وأما المجاور فهو الشئ الذى يصحبه ويفارقه فى الجملة وهو اماصادق على الشئ كما يقال البيع وقت النداء اشتغال عن السعى الواجب فانه قد يوجد الاشتغال عن السعى الواجب بدون البيع وأيضا على العكس اذا جرى البيع فى حالة السعى واماغيرصادق كقطع الطريق لايصدق على السفر بل السفر موصل الى القطع فالقطع يوجد بدون سفر المعصية كما اذا قطع بدون السفر أوسافر للحج فقطع الطريق وأيضا على العكس بان سافر بدون نية القطع ولم يوجد القطع أوسافر بنية القطع لكن لم يوجد القطع اذا ثبت هذا جئنا الى تطبيق هذه الاصول على الامثلة المذكورة اما الربا فانه فضل خال عن العوض شرط فى عقد المعاوضة فلما كان مشروطا فى العقد كان لازما للعقد ثم هو خال عن العوض لان الدرهم لايصلح عوضا الا لمثله فان المعادلة بين الزائد والناقص عدول عن قضية العدل فلم توجد المبادلة فى الزائد لكن الزائد هو فرع على المزيد عليه فكان كالوصف أو نقول ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال قد وجد لكن لم توجد المبادلة التامة فاصل المبادلة حاصل لاوصفها وهو كونها تامة وأما البيع بالشرط فكالربا لان الشرط أمر زائد وأما البيع بالخمر فان الخمر مال غير متقوم فجعلها ثمنا لايبطل البيع لماذكرنا ان الثمن غير مقصود بل تابع ووسيلة فيجرى مجرى الاوصاف التابعة ولان ركن البيع وهو مبادلة المال بالمال متحقق لكن المبادلة التامة لم توجد لعدم المال المتقوم فى أحد الجانبين واما صوم الايام المنهية فلماذكرنا ان الوقت كالوصف ولانه اعراض عن ضيافة الله تعالى وهذا وصف له وأما الصلاة فى الارض المغصوبة فان شغل مكان الغير لم يلزم من الصلاة بل انما يلزم من المصلى فان كل جسم متمكن فوقع بين شغل مكان الغير وبين الصلاة ملازمة اتفاقية وأما البيوع الفاسدة فانها أوجبت تلك المفاسد أى المفاسد المذكورة كالبيع بالشرط والربا فتكون قبيحة بوصفها وأما البيع وقت النداء فقد سبق ذكره وقد وقع بينه وبين الاشتغال عن السعى ملازمة اتفاقية (وكذا النكاح بغير شهود لانه منفى بقوله عليه الصلاة والسلام لانكاح الابشهود) أى يكون باطلا لانه منفى لامنهى وكلامنا فى المنهى فيرد اشكال وهو انه لما كان باطلا ينبغى أن لايثبت النسب ولايسقط الحد فاجاب بقوله (وانما النسب وسقوط الحد للشبهة ولانه) عطف على قوله لانه منفى (وضع للحل فلا ينفصل عنه والبيع وضع للملك والحل تابع له

فيها فيلزم القضاء (قوله وهذا الفرق انما يظهر أثره فى النفل) اذلافرض فى هذه الاوقات وأما مثل القضاء والمنذورات المطلقة فلايتأتى فى هذه الاوقات صلاة كانت أو صياما لوجوبها بصفة الكمال (قوله الملاقيح جمع ملقوحة) موافق لمافى الصحاح وذكر فى الفائق انها جمع ملقوح يقال لقحت الناقة وولدها ملقوح به الا انهم استعملوه بحذف الجار (قوله وليس) أى الثمن ركن البيع لانه وسيلة الى المبيع لقائل أن يقول لم لايجوز أن يكون أحد ركنى الشئ وسيلة الى الآخر والآخر مقصودا أصليا بل الدليل على انه ليس بركن هو ان البيع يجوز مع عدم الثمن ولايجوز مع عدم المبيع نعم تصور مفهوم البيع لايمكن بدون الثمن لانه مبادلة مال بمال على التراضى والتلفظ بصيغة البيع لايصح شرعا بدون ذكر الثمن كالمبيع الا انه اختص المبيع بان البيع لايصح بدون وجوده فجعلوه ركنا بخلاف الثمن (قوله وأما البيوع الفاسدة) لايخفى انه لامعنى لهذا الكلام فى هذا المقام (قوله وكذا) أى مثل بيع المضامين

لانه قد يشرع فى موضع الحرمة وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالامة المجوسية والعبد) أى وان سلم ان النكاح منهى عنه فان نهيه يوجب البطلان لانه لا خلاف فى أن النهى يوجب الحرمة والنكاح عقد موضوع للحل فلما انفصل عنه ما وضع له وهو الحل يكون باطلا بخلاف البيع لان وضعه للملك لا للحل بدليل مشروعيته فى موضع الحرمة كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل أصلا كالعبد فاذا انفصل عنه الحل لا يبطل البيع (فان قيل النهى عن الحسيات يقتضى القبح لعينه والقبح لعينه لا يفيد حكما شرعيا اجماعا فلا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا والملك بالغصب واستيلاء الكفار والرخصة بسفر المعصية فان المعصية لا توجب النعمة) ثم ورد على هذا اشكال وهو انا لا نسلم انه اذا ورد النهى عن الحسيات لا يفيد حكما شرعيا فان الطلاق فى الحيض يفيد حكما شرعيا والظهار يفيد الحكم الشرعى وهو الكفارة فاجاب بقوله (ولا يلزم ان الطلاق فى الحيض يوجب حكما شرعيا الا انه قبيح لغيره ولا الظهار لان الكلام فى حكم مطلوب عن سبب لا فى حكم زاجر فان هذا يعتمد حرمة سببه) فحاصل الجواب فى الطلاق ان بحثنا فى النهى عن الحسيات اذا لم يدل الدليل على انه لقبح المجاور وفى الطلاق قد دل الدليل وأما فى الظهار فبحثنا فى أن المنهى عنه لا يفيد حكما شرعيا هو مطلوب عن السبب والظهار لا يفيد حكما شرعيا كذلك بل أفاد حكما شرعيا هو زاجر (قلنا الزنا لا يوجب ذلك بنفسه بل لانه سبب للولد وهو الاصل فى ايجاب الحرمة ثم يتعدى منه الى الاطراف والاسباب كالوطء) تقريره ان الزنا بذاته لا يوجب حرمة المصاهرة حتى يرد الاشكال بل لان الولد يوجب الحرمة

المضامين والملاقيح النكاح بغير شهود فى البطلان لا فى ان النهى فيه لذاته اذ لا نهى ههنا لان قوله عليه السلام لا نكاح الا بالشهود نفى لتحقق النكاح الشرعى بدون الشهود وانما يثبت بعض أحكام النكاح فيه من سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب العدة والمهر لشبهة العقد وهى وجود صورته فى محله لا لصحة النكاح ولما كان هنا مظنة أن يقال ان هذا النفى فى معنى النهى كقوله تعالى فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وأيضا قد ورد النهى عن النكاح مع بطلانه كقوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم أشار الى جواب أعم وأتم وهو ان النكاح انما شرع للحل ضرورة بقاء التناسل و بالنهى تثبت الحرمة وينتفى الحل اجماعا فينتفى مشروعيته ضرورة ان الاسباب الشرعية انما تراد لاحكامها لا لذواتها بخلاف البيع فانه شرع للملك فانتفاء حل الاستمتاع لا ينافيه وأما النكاح حالة الاحرام والاعتكاف والحيض فانه لم يبطل لظهور أثره فى المآل أعنى بعد زوال هذه العوارض لا يقال البيع مشروع للملك ولحل الانتفاع والصوم للطاعة فيلزم بطلانهما بالنهى ضرورة ان المنهى عنه حرام ومعصية لانا نقول البيع مشروع للملك وحل الانتفاع مبنى عليه ونفس المنهى عنه لا يلزم ان يكون معصية الا اذا كان النهى عنه لذاته والصوم ليس كذلك على مامر (قوله فان قيل) ظاهر السؤال نقض على القاعدة المذكورة وهى ان النهى عن الفعل الحسى يقتضى قبحه لعينه مع الاجماع على ان القبيح لعينه لا يفيد حكما شرعيا وذلك لان كلا من الزنا والغصب واستيلاء الكفار وسفر المعصية فعل حسى منهى عنه وقد ثبت بالزنا حرمة المصاهرة و بالغصب والاستيلاء الملك و بسفر المعصية رخصة الافطار وقصر الصلاة والمسح ثلاثة أيام وعلى هذا لا يتوجه المنع المذكور لان مطلوب المناقض بطلان القاعدة فينبغى أن يجعل السؤال ابتداء اشكال وهو ان المنهى عنه فى الصور المذكورة فعل حسى لا دلالة فيه على ان النهى عنه لغيره وكل ما هذا شأنه فهو قبيح لعينه ولا شئ من القبيح لعينه بمفيد لحكم شرعى فيلزم أن لا تكون الافعال المذكورة مفيدة للاحكام المذكورة وعلى هذا يكون المنع المذكور منعا للنتيجة من غير تعرض للقدح فى المقدمتين مع انهما اجماعيتان ثم استناد المنع بالطلاق والظهار ليس بمستقيم لانهما فعلان شرعيان بمنزلة البيع والنكاح اعتبر لهما فى الشرع شرائط وخصوصيات لا حسيان بمنزلة الشرب والزنا وليته أورد فى هذا المقام كون كل من الشرب والزنا موجبا للحد وعلى تقدير استقامة ما ذكر فالجواب عن الطلاق والظهار كلام على السند وكانه سكت عن جواب المنع لانه غير موجه بناء على ثبوت المقدمتين بالاجماع ونبه على فساد ما توهم من كون الطلاق فى الحيض منهيا عنه لذاته وكون الكفارة من أحكام الظهار والآثار المطلوبة به ثم اشتغل بحل الاشكال ودفع ما يتوهم نقضا للقاعدة (قوله فان المعصية لا توجب النعمة) تأكيد وزيادة دلالة على ان هذه الافعال المنهية ينبغى أن لا توجب الاحكام المذكورة لكونها نعما أما الملك والرخصة فظاهر وأما حرمة المصاهرة فلما فيها من ثبوت المحرمية والبعضية وقد أشار اليه قوله تعالى وهو الذى خلق من الماء بشرا فجعله نسبا وصهرا او نعقد عليه الاجماع (قوله والاسباب) معناه ثم تتعدى الحرمة الى الاطراف وايجاب الحرمة الى الاسباب ثم لم يعتبر فى السبب كالوطء مثلا كونه حلالا أو حراما لانه خلف عن الولد وهو عين لا يتصف بالحل والحرمة ومعنى قولهم حرام زاده انه ولد من وطء حرام لا يقال هو مخلوق من ماءين امتزجا امتزاجا غير مشروع بفعل غير مشروع فى محل غير مشروع ولهذا قال عليه الصلاة والسلام ولد الزنا شر الثلاثة ولا قرينة على تخصيصه بمولود معين لانا نقول لا معنى لاتصاف امتزاج الماءين وانخلاق الولد بكونه حراما وباطلا وغير مشروع وقد نشاهد ولد الزنا أصلح من ولد الرشدة فى أمر الدين والدنيا فيكون دليلا

لان الاستمتاع بالجزء لايجوز ثم تتعدى منه الحرمة الى أطرافه أى فروعه وأصوله كامهات النساء وتتعدى أيضا الى الاسباب أى الولد هو موجب لحرمة أمهات النساء فاقيم ماهو سبب الولد مقام الولد فى ايجاب حرمتهن كما اقمنا السفر مقام المشقة فى اثبات الرخصة وسبب الولد هو الوطء ودواعيه فجعلناها موجبة لحرمة المصاهرة

لاذاتا بل بتبعية الولد (ومايعمل بالخلفية يعتبر فى عمله صفة الاصل والاصل وهو الولد لايوصف بالحرمه) أى لما جعل الوطء موجبا لحرمة المصاهرة لكونه خلفا عن الولد لا تعتبر حرمته لان المعتبر فى الخلف صفات الاصل لاصفات الخلف كالتراب جعل خلفا عن الماء لاتعتبر صفات التراب بل تعتبر صفات الماء من الطهورية ونحوها فهنا لا يعتبر صفات الوطء وهى الحرمة بل المعتبر الولد وهو لايوصف بالحرمة (والملك بالغصب لايثبت مقصودا بل شرطا لحكم شرعى وهو الضمان لئلا يجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد) هذا جواب عما يقال لايثبت الملك بالغصب وتقريره ان الغصب لايفيد ملكا مقصودا بل انما يثبت الملك فى المغصوب بناء على ان الضمان صار ملكا للمغصوب منه فلو لم يخرج المغصوب عن ملكه ولم يدخل فى ملك الغاصب لاجتمع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد هذا لايجوز ثم ورد على هذا اشكال وهو ان يقال لا نسلم ان اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد لايجوز فان ضمان المدبر يصير ملكا للمغصوب منه مع ان المدبر ملك

لا ينتقل عن ملكه فاجاب عن هذا بقوله (والمدبر يخرج عن ملك المولى تحقيقا للضمان لكن لا يدخل فى ملك الغاصب ضرورة لئلا يبطل حقه) أى المدبر يخرج عن ملك المغصوب منه اذ لو لم يخرج عن ملكه لايدخل الضمان فى ملكه لكن لا يدخل فى ملك الغاصب اذ لو دخل ابطل حق المدبر وهو استحقاق الحرية ثم اجاب بجواب آخر وهو قوله (أو هو فى مقابلة ملك اليد). فلما كان ضمان المدبر فى مقابلة ازالة ملك

على ان الحديث ليس على عمومه ولهذا يستحق ولد الزنا جميع الكرامات التى يستحقها ولد الرشدة من قبول عبادته وشهادته وصحة قضائه وامامته وغير ذلك (قوله لان الاستمتاع بالجزء لايجوز) لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون وقوله عليه الصلاة والسلام ناكح اليد ملعون (قوله ثم يتعدى منه) أى من الولد الحرمة الى أطرافه أى فروعه من الابناء والبنات وأصوله من الآباء والامهات الا انه ترك فى حق النساء ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة البعضية فى حق آدم عليه الصلاة والسلام فلهذا صح بذكر أمهات النساء وفسر صاحب الكشف الاطراف بالاب والام ومنع تفسيرها بالاب والاجداد والام والامهات لان حرمة أمهات الموطوءة و بناتها لا يتعدى الا الى الاب وكذا حرمة آباء الواطئ وأبنائه لاتتعدى الا الى الام حتى لايحرم أم الزوجة أو جدتها على أب الزوج أو جده فان قيل هب ان حرمة الولد تتعدى الى فروعه لوجود البعضية فما وجه تعديها الى الاصول أجيب بان ماء الرجل يختلط فى الرحم بماء المرأة و يصير شيأ واحدا و يثبت لهذا الماء بعضية من الواطئ وأصوله و بعضية من الموطوءة وأصولها فاذا صار الماء انسانا تعدى البعضية منه الى الواطئ والموطوءة باعتبار ان جزأ من كل واحد منهما قد صار جزأ من الآخر اذ الولد بكماله يضاف الى كل منهما فكأن كل منهما بعضا من الآخر بواسطة الولد فتثبت الحرمة الا انه ترك فى حق الموطوءة خاصة لضرورة التناسل وفى حق ما بين الاجداد والجدات لانه أمر حكمى ضعيف فلا يعتبر فى حق الاباعد (قوله والملك بالغصب) فان قيل لو كان ثبوت الملك فى المغصوب بناء على صيرورة الضمان ملكا للمغصوب منه لما ثبت الملك قبله فلم ينفذ بيع الغاصب ولم يسلم الكسب له قلنا ليس المراد ان سبب الملك هو ملك الضمان أو تقرر الضمان على الغاصب بل السبب هو الغصب لكن لا من حيث كونه مقصودا من الغصب بل من حيث كونه شرطا لحكم شرعى هو وجوب الضمان المتوقف على خروج المغصوب عن ملك المغصوب منه ليكون القضاء بالقيمة جبرا لما فات اذ لا جبر بدون الفوات وما ثبت شرطا لحكم شرعى يكون حسنا بحسنه وان قبح فى نفسه و يعتبر مقدما عليه ضرورة تقدم الشرط على المشروط فزوال ملك الاصل مقتضى وملك البدل مترتب عليه ولما كان زوال الملك ضروريا لم يتحقق فى الزوائد المنفصلة التى لا تبعية لها كالولد وذلك ان الملك شرط للقضاء بالقيمة والولد غير مضمون بالقيمة فليس بتبع فلا يثبت فيه الملك بخلاف الزوائد المتصلة والكسب فانه تبع محض يثبت بثبوت الاصل فان قيل هذا بدل خلافة كما فى التيمم لا بدل مقابلة كما فى البيع فوجب ان لا يعتبر عند القدرة على الاصل كما اذا عاد العبد الآبق قلنا نعم الا انا نحتاج الى ازالة ملك الاصل عند القضاء لثبوت ملك البدل احترازا عن اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد وعند حصول المقصود بالبدل لا عبرة بالقدرة على الاصل كما اذا تيمم وصلى به ثم وجد الماء (قوله لكن لا يدخل فى ملك الغاصب) يعنى ان ملك المدبر يحتمل الزوال وان لم يحتمل الانتقال فههنا قد زال من غير دخول فى ملك الغاصب كالوقف يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل فى ملك الموقوف عليه فان قيل فينبغى ان يكتفى بذلك فى جميع الصور اذ به تندفع الضرورة اعنى امتناع اجتماع البدل والمبدل منه فى ملك شخص واحد ولا حاجة الى دخوله فى ملك الغاصب قلنا هذا خلاف الاصل لان الاصل فى الاموال المملوكية ولان الغرم بازاء الغنم فلا يرتكب الا عند الضرورة كما فى المدبر كيلا يبطل حقه (قوله أو هو) أى ضمان المدبر فى مقابلة

اليد فلا يرد الاشكال المذكور ثم أجاب عن استيلاء الكفار بقوله (وأما الاستيلاء فانما نهى لعصمة أموالنا وهي غير ثابتة في زعمهم أوهي ثابتة مادام محرزا وقد زال فسقط النهي في حق الدنيا) أما في حق الآخرة فلا حتى يكون آثما مؤاخذا به وأجاب عن سفر المعصية بقوله (وسفر المعصية قبيح لمجاوره) على ما بيناه من قبل

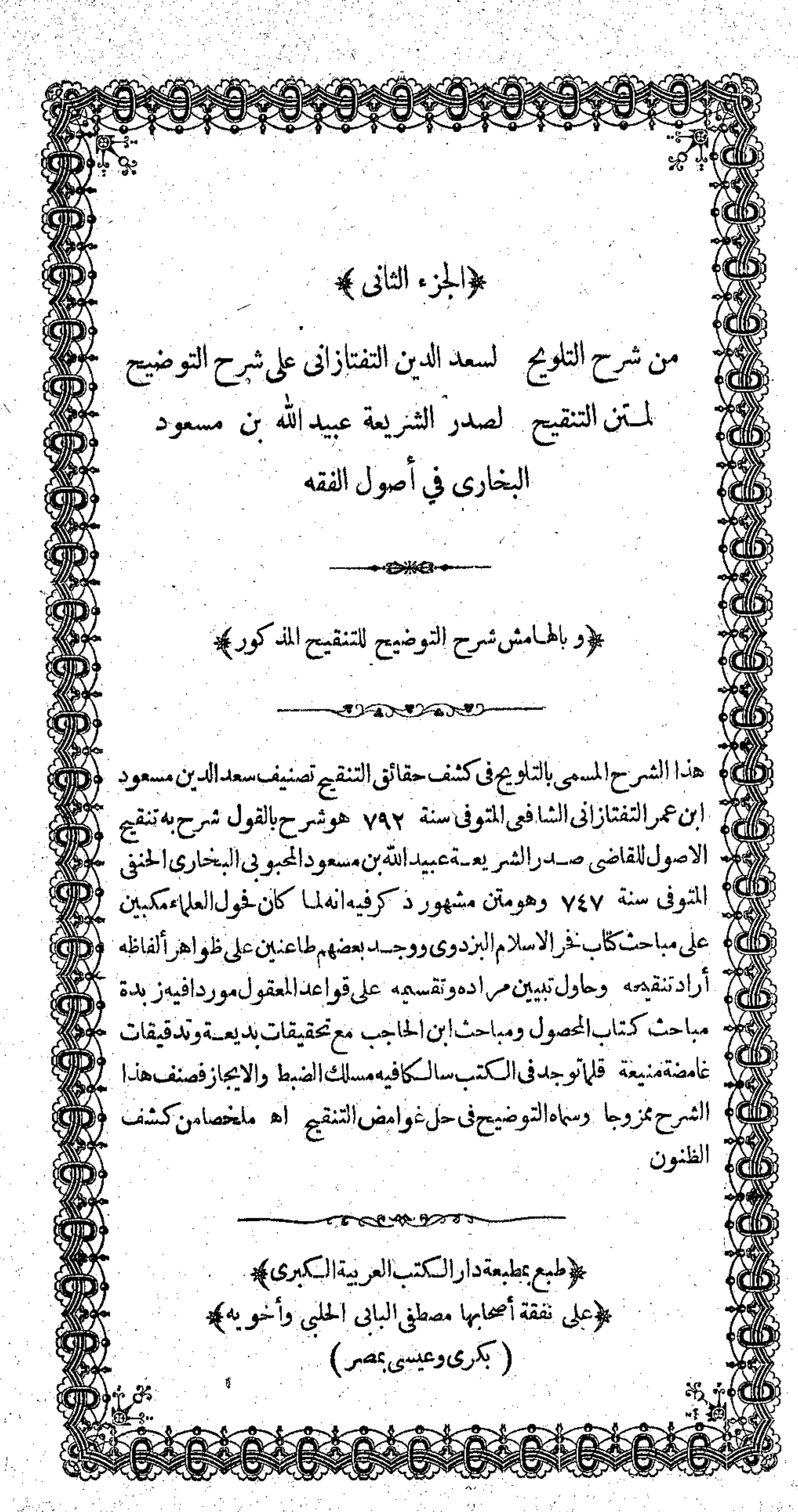
(فصل اختلفوا في الامر والنهي هل لهما حكم في الضد أم لا والصحيح انه ان فوت المقصود بالامر يحرم وان فوت عدمه المقصود بالنهي يجب وان لم يفوت فالامر يقتضي كراهته والنهي كونه سنة مؤكدة) يعني اذا أمر بالشئ فضد ذلك الشئ ان فوت المقصود بالامر ففعل الضد يكون حراما وان لم يفوته يكون فعله مكروها واذا نهى عن الشئ فعدم ضده ان فوت المقصود بالنهي ففعل الضد يكون واجبا وان لم يفوته ففعله يكون سنة مؤكدة فالحاصل انه ان وجد شرائط التناقض بين الضدين فوجوب أحدهما يوجب حرمة الآخر وحرمة أحدهما توجب وجوب الآخر (لانه لما لم يقصد الضد لا يعتبر الا من حيث يفوت المقصود فيكون هذا القدر مقتضى الامر والنهي واذا لم يفوت المقصود نقول بكراهته وكونه سنة مؤكدة ملاحظة لظاهر الامر والنهي) فان مشابهة المنهي عنه توجب الكراهة ومشابهة المأمور به توجب الندب وكونه سنة مؤكدة (فقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وهو في معنى النهي يقتضي وجوب الاظهار والامر بالتربص يقتضي حرمة التزوج وقوله تعالى ولا تعزموا عقدة النكاح يقتضي الامر بالكف لكنه غير مقصود فيجري التداخل في العدة

ملك اليد يعني ان الضمان في الغصب في مقابلة العين لانه المقصود والمضمون الاصلي الواجب الرد والمتقوم الا انه عدل عن ذلك في المدبر لتعذر انعدام الملك في العين فجعل بدلا عن النقصان الذي حل بيده كضمان العتق يجعل بدلا عن العين عند احتمال ايجاد شرطه أعني تمليك العين كما في القن ولا يجعل بدلا عنه عند عدمه كالمدبر وأم الولد (قوله وأما الاستيلاء) يعني لا نسلم انه لا دليل على كون الاستيلاء منهيا عنه لغيره فان الاجماع على ثبوت الملك بالاستيلاء على المال المباح وعلى الصيد دليل على ان النهي عنه لغيره وهو عصمة المحل أعني كون الشئ محرم التعرض محضا لحق الشرع أولحق العبد وعصمة أموالنا غير ثابتة في زعمهم لانهم يعتقدون اباحتها وتملكها بالاستيلاء فكانوا في حق الخطاب بثبوت عصمة أموالنا بمنزلة من لم يبلغه الخطاب من المؤمنين في زمن النبي عليه الصلاة والسلام فيكون استيلاؤهم عليها كاستيلائهم على الصيد ولما كان هنا مظنة ان يقال لا نسلم ان العصمة غير ثابتة في زعمهم بل هم يعرفون ذلك وانما يجحدون عنادا أشار الى جواب آخر وهو ان العصمة انما تثبت مادام المال محرزا باليد عليه حقيقة أو بالدار وبعد استيلائهم واحرازهم اياه بدار الحرب قد زال الاحراز الذي هو سبب العصمة فسقطت العصمة فلم يبق الاستيلاء محظورا والاستيلاء فعل ممتد له حكم الابتداء في حالة البقاء فصار بعد الاحراز بدار الحرب كانه استولى على مال غير معصوم ابتداء فيملكه كالمسلم للصيد (قوله وسفر المعصية) ليس بمنهي عنه لذاته ولا لجزئه بل لمجاوره على ماسبق (قوله فصل اختلفوا) في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده و بالعكس وليس الخلاف في المفهومين للقطع بان مفهوم الامر بالشئ مخالف لمفهوم النهي عن ضده ولا في اللفظين للقطع بان صيغة الامر افعل وصيغة النهي لا تفعل وانما الخلاف في ان الشئ المعين اذا أمر به فهل هو نهي عن الشئ المضاد له فقيل انه ليس نفس النهي عن ضده ولا متضمنا له عقلا وقيل نفسه وقيل يتضمنه ثم اقتصر قوم على هذا وقال آخرون ان النهي عن الشئ نفس الامر بضده وقيل يتضمنه ثم اختلف القائلون بان الامر بالشئ نهي عن ضده فمنهم من عمم القول في أمر الوجوب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص أمر الوجوب فجعله نهيا عن الضد تحريما دون الندب ومنهم من خصص الحكم بما اذا اتحد الضد كالحركة والسكون ومنهم من قال انه عند التعدد يكون نهيا عن واحد غير معين الى غير ذلك من الاقاويل على مابين في الكتب المبسوطة والمختار عند المصنف رحمه الله تعالى ان ضد المأمور به ان كان مفوتا للمقصود يكون حراما والا كان مكروها وكذا عدم ضد المنهي عنه مثلا اذا تعين زمان وجوب المأمور به فالضد المفوت له يكون حراما في ذلك الزمان سواء اتحد أو تعدد حتى لو أمر بالخروج عن الدار فبأي ضد يشتغل من القيام والقعود والاضطجاع في الدار يكون حراما لفوات المأمور به لكن التحقيق ان حرمة كل منها انما تكون من حيث انه من أفراد ضد المأمور به وهو السكون في الدار كالامر بالايمان يوجب حرمة النفاق واليهودية والنصرانية لكونها من أفراد الكفر وفي النهي عن الشئ لا يجب الا ضد واحد اذ ترك القيام مثلا يحصل بكل من القعود والاضطجاع وحاصل هذا الكلام ان وجوب الشئ يدل على حرمة تركه وحرمة الشئ تدل على وجوب تركه وهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله وهو في معنى النهي) يعني ان قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن وان كان ظاهره اخبارا عن عدم حل الكتمان الا انه في المعنى نهي عن الكتمان فيقتضي وجوب الاظهار لئلا يفوت عدم الكتمان المقصود بالنهي وقوله تعالى والمطلقات يتربصن في معنى الامر أي ليتربصن أي يكففن و يحبسن أنفسهن عن نكاح آخر ووطء آخر فيقتضي حرمة التزوج لكونه مفوتا للتربص والنهي عن عزم عقدة النكاح يقتضي وجوب الكف عن التزوج وهذا أيضا

تفريع على ان النهي عن الشيء يقتضي وجوب ضده المفوت له كالاول الاان فيه بحثا وهو أن المعتدة اذا تزوجت بزوج آخر ووطئها وفرق القاضي بينهما يجب عليها عدة أخرى و تحتسب ما ترى من الاقراء من العدتين وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب عليها استئناف العدة بعد انقضاء الاولى لانها مأمورة بالكف وذكر المدة تقدير للركن الذي هو الكف كتقدير الصوم الى الليل ولا يتصور كفان من شخص واحد في مدة واحدة كاداء صومين في يوم واحد فاجاب عنه بان المقصود بالامر بالعدة ليس هو الكف بل هو الحرمات من النكاح والخروج والجماع لانها كانت ثابتة حال النكاح والطلاق شرع لازالتها الاان الشرع أخر ثبوت الحكم بعد انعقاد السبب الى انقضاء المدة اذ لو كان المقصود هو الكف لما كان الخروج أو النكاح حراما في نفسه فلو تحقق ينبغي ان لا يأثم الا ثم ترك الكف لا اثم الخروج والجماع ولما كان المقصود هو الحرمات والتروك تداخلت العدتان اذ لا امتناع في اجتماع الحرمات فيجوز ان تثبت حرمة الخروج والتزوج مؤجلة الى انقضاء مدة الاقراء ولهذا سمى الله تعالى العدة أجلا والآجال اذا اجتمعت على واحد أو لواحد انقضت بمدة واحدة كما في الديون بخلاف الصوم فان الكف ركنه المقصود بالامر ولا يتصور اتصاف الشيء في زمان واحد بفعلين متجانسين كجلوسين (قوله والمأمور بالقيام) تفريع على ان ضد المأمور به اذا لم يفوته كان مكروها لا حراما فان قعود المصلي لا يفوت القيام المأمور به لجواز ان يعود اليه لعدم تعين الزمان حتى لو كان القيام مأمورا به في زمان بعينه حرم القعود فيه وقوله لا يبطل معناه لا يفسد لان عدم البطلان لا يدل على عدم الوجوب لان ترك الواجب يفسد الصلاة ولا يبطلها (قوله والمحرم) تفريع على ان عدم ضد المنهي عنه اذا لم يفوته كان مندوبا لا واجبا فان المحرم منهي عن لبس المخيط مدة احرامه وعدم ضده أعني عدم لبس الرداء والازار ليس بمفوت للمقصود بالنهي أعني ترك لبس المخيط لجواز ان لا يلبس المخيط ولا شيئا من الرداء والازار فيكون لبس الرداء والازار سنة لا واجبا لا يقال ضد لبس المخيط تركه أعم من ان يلبس شيئا آخر اولا وعدم الترك مفوت للمقصود بالنهي ضرورة لانا نقول هذا مبني على اعتبارا تهم من ان ضد القيام هو القعود والاضطجاع ونحوهما لا ترك القيام فضد لبس المخيط هو لبس غير المخيط وهو الموافق لاصطلاح المتكلمين من ان الضد يكون وجوديا (قوله والسجود) تفريع على أصلين مما سبق وذلك ان السجود على الطاهر مأمور به فاذا سجد على النجس لا يكون مفوتا للمأمور به لجواز ان يسجد بعد ذلك على الطاهر فتجوز ولا تفسد الصلاة عند أبي يوسف رحمه الله تعالى وعندهما تفسد بناء على انه مأمور به بدوام التطهير في جميع الاركان فاستعمال النجس في عمل هو فرض في وقت ما يكون مفوتا للمقصود بالامر وانما قال في عمل هو فرض اشارة الى انه لو وضع اليدين أو الركبتين على موضع نجس لا تفسد صلاته خلافا لزفر وذلك لان وضع اليدين أو الركبتين ليس بفرض فيكون وضعهما على النجس بمنزلة ترك الوضع وهو لا يفسد وتحقيق ذلك انه انما يصير مستعملا للنجس اذا كان حاملا للنجاسة تحقيقا وهو ظاهر أو تقديرا كما اذا كان في مكان وضع الوجه نجس فان النجاسة تصير وصفا للوجه باعتبار ان اتصاله بالارض ولصوقه بها فرض لازم فيصير ما هو صفة للارض صفة له بخلاف ما اذا لم يكن اللصوق لازما فانه لا يقوى هذه القوة ثم لا يخفى لطف الايهام في قوله انه المسهل لكل عسير

بخلاف الصوم فان الكف ركنه وهو مقصود (وأما المأمور بالقيام في الصلاة اذا قعد ثم قام لا يبطل لكنه يكره والمحرم لما نهي عن لبس المخيط كان لبس الازار والرداء سنة والسجود على النجس لا يفسد عند أبي يوسف لانه لا يفوت المقصود حتى اذا أعاده على الطاهر يجوز وعندهما يفسد لانه يصير مستعملا للنجس في عمل هو فرض والتطهير عن النجاسة في الاركان فرض دائم فيصير ضده مفوتا) فهذه المسائل تفريعات على ما ذكر من الاصل وبعد معرفة أحكام الاصل معرفة هذه الفروع تكون سهلة انه المسهل لكل عسير

﴿تم الجزء الاول من التوضيح والتلويح ويليه الجزء الثاني وأوله قوله الركن الثاني﴾



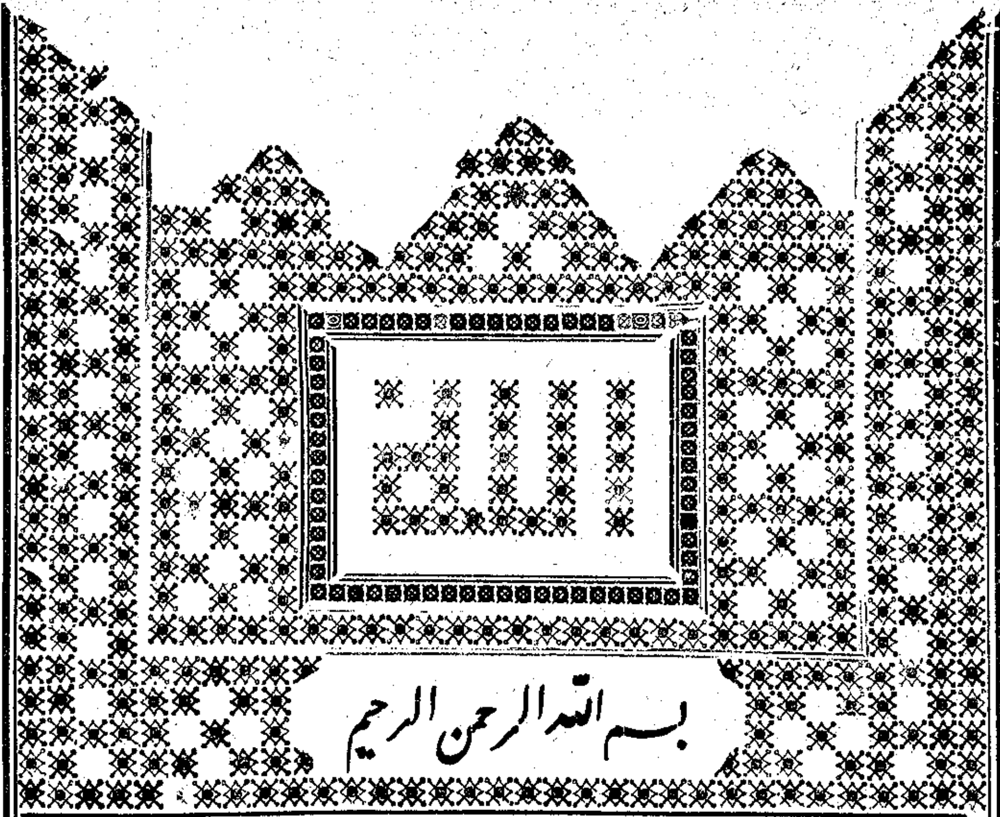
﴿الجزء الثانى﴾

من شرح التلويح لسعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح لمتن التنقيح لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى في أصول الفقه

﴿و بالهامش شرح التوضيح للتنقيح المذكور﴾

هذا الشرح المسمى بالتلويح فى كشف حقائق التنقيح تصنيف سعد الدين مسعود ابن عمر التفتازانى الشافعى المتوفى سنة ٧٩٢ هو شرح بالقول شرح به تنقيح الاصول للقاضى صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود المحبوبى البخارى الحنفى المتوفى سنة ٧٤٧ وهو متن مشهور ذكر فيه انه لما كان فحول العلماء مكبين على مباحث كتاب فخر الاسلام البزدوى ووجد بعضهم طاعنين على ظواهر ألفاظه أراد تنقيحه وحاول تبيين مراده وتقسيمه على قواعد المعقول موردا فيه زبدة مباحث كتاب المحصول ومباحث ابن الحاجب مع تحقيقات بديعة وتدقيقات غامضة منيعة قلما توجد فى الكتب سالكا فيه مسلك الضبط والايجاز فصنف هذا الشرح ممزوجا وسماه التوضيح فى حل غوامض التنقيح اه ملخصا من كشف الظنون

﴿طبع بمطبعة دار الكتب العربية الكبرى﴾
﴿على نفقة أصحابها مصطفى البابى الحلبي وأخويه﴾
(بكرى وعيسى بمصر)



(الركن الثانى فى السنة وهى تطلق على قول الرسول عليه السلام وعلى فعله والحديث مختص بقوله والاقسام التى ذكرت فى الكتاب) كالخاص والعام والمشترك الى آخرها والامر والنهى (ثابتة ههنا أيضا فلا نشتغل بها وانما بحثنا فى بيان الاتصال بالرسول عليه السلام فنبحث فى أمور فى كيفية الاتصال وفى الانقطاع وفى محل الخبر وفى كيفية السماع والضبط والتبليغ وفى الطعن

❀(فصل)❀ فى الاتصال الخبر لايخلو من ان يكون رواته فى كل عهد قوما لايحصى عددهم ولايمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم أو تصير كذلك بعد القرن الاول أولا تصير كذلك بل رواته آحاد

(قوله الركن الثانى فى السنة وهى) فى اللغة الطريقة والعادة وفى الاصطلاح فى العبادات النافلة وفى الادلة وهو المراد ههنا ماصدر عن النبى عليه السلام غير القرآن من قول ويسمى الحديث أو فعل أو تقرير والمقصود بالبحث ههنا بيان اتصال السنة بالنبى عليه السلام لانه يبحث عن كيفية الاتصال بانه بطريق التواتر أو غيره وعن حال الراوى وعن شرائطه وعن ضد الاتصال وهو الانقطاع وعن متعلقه الذى هو محل الخبر وعن وصوله من الاعلى الى الادنى فى المبدأ وهو السماع أو المنتهى وهو التبليغ أو الوسط وهو الضبط وعن قدح القادح فيه وهو الطعن وعما يخص نوعا خاصا من السنة وهو الفعل وعن مبدأ السنة وهو الوحى وعما يتعلق بها تعلق السوابق كشرائع من قبلنا أو تعلق اللواحق كاقوال الصحابة فاورد هذه المباحث فى أحد عشر فصلا (قوله فصل فى الاتصال) فان قلت كيف جعل مورد القسمة الخبر وفى السنة الامر والنهى بل الفعل أيضا ينقل بالطرق المذكورة قلت لان المتصف حقيقة بالتواتر وغيره هو الخبر ومعنى اتصاف الامر والنهى به ان الاخبار بكونه كلام النبى صلى الله عليه وسلم متواتر ومعنى المتواتر على مقتضى كلامه مايكون رواته فى كل عهد قوما لايحصى عددهم ولا يمكن تواطؤهم على الكذب لكثرتهم وعدالتهم وتباين أماكنهم فقوله فى كل عهد احتراز عن المشهور وقوله لايحصى عددهم معناه لايدخل تحت الضبط وفيه احتراز عن خبر قوم محصور واشارة الى انه لايشترط فى التواتر عدد معين على ماذهب اليه بعضهم من اشتراط خمسة أو اثنى عشر أو عشرين أو أربعين أو خمسين قولا من غير دليل وقوله ولايمكن تواطؤهم أى توافقهم على الكذب عند المحققين تفسير للكثرة بمعنى ان المعتبر فى كثرة المخبرين بلوغهم حدا يمتنع عند العقل تواطؤهم على الكذب حتى لو أخبر جمع غير محصور بما يجوز تواطؤهم على الكذب فيه لغرض من الاغراض لايكون متواترا وأما ذكر العدالة وتباين الاماكن فتأكيد لعدم تواطئهم على الكذب وليس بشرط فى التواتر حتى لو أخبر جمع غير محصور من كفار بلدة بموت ملكهم حصل لنا اليقين وأما مثل خبر اليهود بقتل عيسى عليه السلام وتأبيد دين موسى عليه السلام فلا نسلم تواتره وحصول شرائطه فى كل

عهد

لان الاتفاق علی شیٔ مخترع مع تباین هممهم وطبائعهم وأما کنهم مما یستحیل عقـلا والثانی یوجب علم طمأنینة وهو علم تطمئن به النفس وتظنه یقینا لکن لو تأمل حق التأمل علم انه لیس بیقین کما اذا رأی قوما جلسوا للمأتم یقع له العلم عن غفلة عن التأمل لانه یمکن المواضعة بناء علی انه آحاد الاصل وانما یوجب) أی الخبر المشهور (ذلك) أی علم طمأنینة القلب (لانه وان کان فی الاصل خبر واحد لکن أصحاب الرسول علیه السلام تنزهوا عن وصمة الکذب ثم بعد ذلك دخل فی حد التواتر فاوجب ما ذکرنا والثالث یوجب غلبة الظن اذا اجتمع الشرائط التی نذکرها ان شاء الله تعالی وهی کافیة لوجوب العمل وعند البعض لا یوجب شیئا لانه لا یوجب العلم ولا عمل الا عن علم لقوله تعالی ولا تقف ما لیس لك به علم وعند بعض أهل الحدیث یوجب العلم لانه یوجب العمل ولا عمل الا عن علم فاما ایجابه العمل فلقوله تعالی فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا فی الدین ولینذروا قومهم اذا رجعوا الیهم لعلهم یحذرون والطائفة تقع علی الواحد فصاعدا والرسول علیه السلام قبل خبر بریرة وسلمان فی الهدیة والصدقة وأرسل الافراد الی الآ

عهد ثم المتواتر لابد ان یکون مستندا الی الحس سمعا أو غیره حتی لو اتفق أهل اقلیم علی مسئلة عقلیة لم یحصل لنا الیقین حتی یقوم البرهان (قوله والاول) أی المتواتر یوجب علم الیقین لان اتفاق الجمع الغیر المحصور علی شیٔ مخترع لا ثبوت له فی نفس الامر مع تباین آرائهم وأخلاقهم وأوطانهم مستحیل عقلا بمعنی ان العقل یحکم حکما قطعیا بانهم لم یتواطؤا علی الکذب وان ما اتفقوا علیه حق ثابت فی نفس الامر غیر محتمل للنقیض لا بمعنی سلب الامکان العقلی عن تواطئهم علی الکذب والاحسن أن یقال انا نجد من أنفسنا العلم الضروری بالبلاد النائیة کمکة وبغداد والامم الخالیة کالانبیاء والاولیاء علیهم السلام بحیث لا یحتمل النقیض أصلا وما ذاك الا بالاخبار ثم حصول العلم من المتواتر ضروری لا یفتقر الی ترکیب الحجة حتی انه یحصل لمن لا یعلم ذلك کالصبیان وجواز ترتیب المقدمات لا ینافی ذلك کما فی بعض الضروریات فان قیل جواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب الآخرین لعدم المنافاة مع ان المجموع لیس الا نفس الآحاد فجواز کذب کل واحد یوجب جواز کذب المجموع وأیضا یلزم القطع بالنقیضین عند تواترهما وأیضا اذا عرضنا علی أنفسنا وجود اسکندر وکون الواحد نصف الاثنین نجد الثانی أقوی بالضرورة فلو کانا ضروریین لما کان بینهما فرق وأیضا الضروری یستلزم الوفاق وهو منتف فی المتواتر لمخالفة السمنیة والبراهمة أجیب اجمالا بانه تشکیك فی الضروری فلا یستحق الجواب کشبه السوفسطائیة وتفصیلا بان حکم الجملة قد یخالف حکم الآحاد کالعسکر الذی یفتح البلاد وتواتر النقیضین محال عادة ولا امتناع فی اختلاف أنواع الضروری بحسب السرعة والوضوح بواسطة الالف والعادة وکثرة الممارسة والاخطار بالبال ونحو ذلك مع الاشتراك فی عدم احتمال النقیض والضروری لا یستلزم الوفاق لجواز المکابرة والعناد کالسوفسطائیة (قوله والثانی) أی المشهور یفید علم طمأنینة والطمأنینة زیادة توطین وتسکین یحصل للنفس علی ما أدرکته فان کان المدرك یقینیا فاطمئنانها زیادة الیقین وکماله کما یحصل للمتیقن بوجود مکة بعد ما یشاهدها والیه الاشارة بقوله تعالی حکایة ولکن لیطمئن قلبی وان کان ظنیا فاطمئنانها رجحان جانب الظن بحیث یکاد یدخل فی حد الیقین وهو المراد ههنا وحاصله سکون النفس عن الاضطراب بشبهة الا عند ملاحظة کونه آحاد الاصل فالمتواتر لا شبهة فی اتصاله صورة ولا معنی وخبر الواحد فی اتصاله شبهة صورة وهو ظاهر ومعنی حیث لم تتلقاه الامة بالقبول والمشهور فی اتصاله شبهة صورة لکونه آحاد الاصل لا معنی لان الامة قد تلقته بالقبول فافاد حکما دون الیقین وفوق أصل الظن فان قیل هو فی الاصل خبر واحد ولم ینضم الیه فی الاتصال بالنبی صلی الله علیه وسلم ما یزید علی الظن فیجب أن یکون بمنزلة خبر الواحد قلنا أصحاب النبی صلی الله علیه وسلم تنزهوا عن وصمة الکذب أی الغالب الراجح من حالهم الصدق فیحصل الظن بمجرد أصل النقل عن النبی صلی الله علیه وسلم ثم یحصل زیادة رجحان بدخوله فی حد التواتر وتلقیه الامة بالقبول فیوجب علم طمأنینة ولیس المراد بتنزههم عن وصمة الکذب ان نقلهم صادق قطعا بحیث لا یحتمل الکذب والا لکان المشهور موجبا علم الیقین لان القرن الثانی والثالث وان لم یتنزها عن الکذب الا انه دخل فی حد التواتر وأما بعد القرون الثلاثة فاکثر أخبار الآحاد نقلت بطریق التواتر لتوفر الدواعی علی نقل الاحادیث وتدوینها فی الکتب وفی کلامه اشارة الی أن خبر الواحد اذا لم یکن راویه الاول متنزها عن وصمة الکذب لا یفید علم الطمأنینة وان دخل بعد ذلك فی حد التواتر کما یشتهر من الاخبار الکاذبة فی البلاد (قوله والثالث وهو خبر الواحد) یوجب العمل دون علم الیقین وقیل لا یوجب شیأ منهما وقیل یوجبهما جمیعا ووجه ذلك أن الجمهور ذهبوا الی انه یوجب العمل دون العلم وقد دل ظاهر قوله تعالی ولا تقف ما لیس لك به علم ان یتبعون الا الظن علی استلزام العمل العلم فذهب طائفة الی انه لا یوجب العمل أیضا احتجاجا بنفی اللازم وهو العلم علی نفی الملزوم وطائفة الی انه یوجب العلم أیضا احتجاجا بوجود الملزوم علی وجود اللازم والمصنف رحمه الله تعالی منع اللزوم من غیر تعرض

والاخبار في احكام الآخرة لاتوجب الا الاعتقاد وهي مقبولة ولانه يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح الصدق ولناهذه الدلائل لكن لا نسلم انه لاعمل الاعن علم قطعي والعقل يشهد انه لا يوجب اليقين والاحاديث في أحكام الآخرة منهاما اشتهر ومنها مادون ذلك وكل ذلك يوجب ماذكرنا ولانها توجب عقد القلب وهو عمل فيكفي له خبر الواحد وفي هذا نظر لانه يجب ان لا يختص هذا باحكام الآخرة بل يكون كل الاعتقاديات كذلك

﴿فصل﴾ الراوي اما معروف بالرواية واما مجهول أي لم يعرف الابحديث أو حديثين والمعروف اما أن يكون معروفا بالفقه والاجتهاد كالخلفاء الراشدين والعبادلة) أي عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر (وزيد ومعاذ وأبي موسى الاشعري وعائشة ونحوهم رضي الله تعالى عنهم أجمعين وحديثه يقبل وافق القياس أوخالفه وحكي عن مالك أن القياس مقدم عليه ورد بانه يقين باصله وانما الشبهة في نقله وفي القياس العلة محتملة وهي الاصل وأيضا اذا ثبت أن هذا علة قطعا لكن يمكن أن يكون في الفرع مانع أو لخصوصية الاصل أثر أو بالرواية فقط كابي هريرة وأنس رضي الله تعالى عنهما فان وافق القياس قبل وكذا ان خالف قياسا ووافق قياسا آخر

لدفع الدليل وظاهره غيرموجه الا انه اعتمد على ظهوره وهوان اتباع الظن قد ثبت بالادلة ولا عموم للآيتين في الاشخاص والازمان على ان العلم قد يستعمل في الادراك جازما كان أوغير جازم والظن قد يكون بمعنى الوهم واستدل على كون خبر الواحد موجبا للعمل بالكتاب والسنة أما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة الآية وذلك ان لعل ههنا للطلب والايجاب لامتناع الترجي على الله تعالى والطائفة بعض من الفرقة واحدا أواثنان اذ الفرقة هي الثلاثة فصاعدا او بالجملة لا يلزم ان يبلغ حد التواتر فدل على ان قول الآحاد يوجب الحذر وقد يجاب بان المراد الفتوى في الفروع بقرينة التفقه ويلزم تخصيص القوم بغير المجتهدين بقرينة ان المجتهد لا يلزمه وجوب الحذر بخبر الواحد لانه ظني وللاجتهاد فيه مساغ ومجال على ان كون لعل للايجاب والطلب محل نظر ثم قوله تعالى كل فرقة وان كان عاما الا انه خص بالاجماع على عدم خروج واحد من كل ثلاثة وأما السنة فلانه عليه الصلاة والسلام قبل خبر بريرة في الهدايا وخبر سلمان في الهدية والصدقة حين أتى بطبق رطب فقال هذا صدقة فلم يأكل منه وأمر أصحابه بالاكل ثم أتى بطبق رطب وقال هذا هدية فأكل وامر أصحابه بالاكل ولانه عليه الصلاة والسلام كان يرسل الافراد من أصحابه الى الآفاق لتبليغ الاحكام وايجاب قبولها على الانام وهذا أولى من الاول لجواز ان يحصل للنبي صلى الله عليه وسلم علم بصدقهما على انه انما يدل على القبول دون الوجوب فان قيل هذه أخبار آحاد فكيف يثبت بها كون خبر الواحد حجة وهو مصادرة على المطلوب قلنا تفاصيل ذلك وان كانت آحادا الا ان جملتها بلغت حد التواتر كشجاعة علي وجود حاتم وان لم يلزم التواتر فلا أقل من الشهرة ور بما يستدل بالاجماع وهو انه نقل من الصحابة وغيرهم الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وتكرر ذلك وشاع من غير نكير وذلك يوجب العلم عادة باجماعهم كالقول الصريح وقد دل سياق الاخبار على ان العمل في تلك الوقائع كان بنفس خبر الواحد وما نقل من انكارهم بعض أخبار الآحاد انما كان عند قصور في افادة الظن ووقوع ريبة في الصدق (قوله والاخبار في أحكام الآخرة ولانه يحتمل) دليلان مستقلان على كون خبر الواحد موجبا للعلم تقرير الاول ان خبر الواحد في أحكام الآخرة من عذاب القبر وتفاصيل الحشر والصراط والحساب والعقاب وغير ذلك مقبول بالاجماع مع انه لا يفيد الا الاعتقاد اذ لا يثبت به عمل من الفروع وتقرير الثاني ان خبر الواحد يحتمل الصدق والكذب وبالعدالة يترجح جانب الصدق بحيث لا يبقى احتمال الكذب وهو معنى العلم وجوابه انا لا نسلم ترجح جانب الصدق الى حيث لا يحتمل الكذب أصلا بل العقل شاهد بان خبر الواحد العدل لا يوجب اليقين وأن احتمال الكذب قائم وان كان مرجوحا والا لزم القطع بالنقيضين عند اخبار العدلين بهما وجواب الاول وجهان أحدهما ان الاحاديث في باب الآخرة منها ما اشتهر فيوجب علم الطمأنينة ومنها ماهو خبر الواحد فيفيد الظن وذلك في التفاصيل والفروع ومنها ما تواتر واعتضد بالكتاب وهو في الجمل والاصول فيفيد القطع وثانيهما أن المقصود من أحكام الآخرة عقد القلب وهو عمل فيكفيه خبر الواحد واعترض عليه بانه يلزم عقد القلب في غير أحكام الآخرة وهو معنى العلم وقد بين فساده وجوابه ان الاحاديث في احكام الآخرة انما وردت لعقد القلب والجزم بالحكم وفي غيرها للعمل دون الاعتقاد فوجب الاتيان بما كلفنا به في كل منهما (قوله فصل) حاصله ان الراوي اما معروف بالرواية أومجهول اما المعروف فان كان معروفا بالفقه يقبل سواء وافق القياس أم لا والا فاما ان يوافق قياسا ما فيقبل أولا فيرد وأما المجهول فاما أن يظهر حديثه في القرن الثاني أولا فان لم يظهر يجوز العمل به في القرن الثالث لا بعده وان ظهر فاما ان يشهد السلف له بصحة الحديث فيقبل أو برده فلا يقبل أو يسكتوا عنه فيقبل أو يقبل البعض ويرد البعض مع نقل الثقات عنه فان وافق قياسا يقبل والا فلا (قوله وحديثه يقبل) أي يعمل بحديث الراوي المعروف بالرواية والفقه سواء وافق القياس حتى يكون ثبوت الحكم به لا بالقياس أو خالفه حتى يثبت موجبه لا موجب

القياس وذهب أصحاب الشافعية الى أن العلة ان ثبتت بنص راجح على الخبر في الدلالة فان كان وجودها في الفرع قطعيا فالقياس مقدم راجح على الخبر وان كان ظنيا فالتوقف وان ثبتت لا بنص راجح فالخبر مقدم وعن أبي الحسين البصري رحمه الله تعالى أنه لا خلاف في تقدم القياس ان ثبتت العلة بنص قطعي وفي تقدم الخبر ان ثبتت بنص ظني أو استنبطت من أصل ظني وانما الخلاف فيما اذا استنبطت من أصل قطعي واستدل المصنف رحمه الله تعالى على تقدم الخبر بوجهين الاول ان الخبر يقين باصله لانه من حيث انه قول الرسول عليه الصلاة والسلام لا يحتمل الخطأ وانما الشبهة في عارض النقل حيث يحتمل الغلط والنسيان والكذب والقياس محتمل باصله أي علته التي تبنى عليها الاحكام فانها لا تتحقق يقينا الا بنص قطعي أو اجماع وهو أمر عارض ولا شك ان متيقن الاصل راجح على محتمله الثاني أنه على تقدير ثبوت العلة قطعا يحتمل أن يكون خصوصية الاصل شرطا لثبوت الحكم أو خصوصية الفرع مانعا عنه فيكون تطرق الاحتمال الى القياس أكثر فيؤخر عن الخبر الذي لا يتطرق الاحتمال الا في طريق نقله وهو عارض ثم ترك الصحابة القياس بالخبر متواتر المعنى وان كانت آحاده غير متواترة فيكون اجماعا (قوله لكنه) أي خبر الراوي المعروف بالرواية دون الفقه ان خالف جميع الاقيسة التي لا يكون ثبوت أصولها بخبر راو غير معروف بالفقه لا يقبل عندنا وفيه بحث اما أولا فلان الشبهة في القياس في أمور ستة حكم الاصل وتعليله في الجملة وتعيين الوصف الذي به التعليل ووجود ذلك الوصف في الفرع ونفي المعارض في الاصل ونفيه في الفرع واما ثانيا فلان الظاهر من حال عدول الصحابة نقل الحديث بلفظه ولهذا نجد في كثير من الاحاديث شك الراوي وانما استفاض النقل بالمعنى عند العلماء لتقرر لفظ الحديث بالرواية والتدوين واما ثالثا فلانه نقل عن كبار الصحابة انهم تركوا القياس بخبر الواحد الغير المعروف بالفقه وقد نقل صاحب الكشف ما يشير الى أن هذا الفرق مستحدث وأن خبر الواحد مقدم على القياس من غير تفصيل وما روى من استبعاد ابن عباس خبر أبي هريرة في الوضوء مما مسته النار ليس تقديما للقياس بل استبعادا للخبر لظهور خلافه وقد يستدل بان الكتاب دل على وجوب العمل بالقياس وهو قوله تعالى فاعتبروا وخبر الواحد لا يصلح ناسخا للكتاب ويجاب بانه لا عموم في الآية حتى يثبت به قياس يعارضه خبر الواحد ولو سلم فقد خص منه القياس الذي يعارضه دليل أقوى منه فلم يبق قطعيا وقد سبق أن العام الذي خص منه البعض يجوز أن يخص بالخبر والقياس (قوله لحديث المصراة) من صريته اذا جمعته والمراد الشاة التي جمع اللبن في ضرعها بالشد وترك الحلب مدة ليظنها المشتري كثيرة اللبن وقول المصنف رحمه الله تعالى ليظنها المشتري سمينة فيه نظر وكذا المحفلة روى أبو هريرة أن النبي عليه السلام قال لا تصروا الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد ان يحلبها ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها وصاعا من تمر وروى باحد النظرين ويروى من اشترى شاة محفلة فهو بخير النظرين ثلاثة أيام الحديث ووجه كون هذا الحديث مخالفا للقياس الصحيح ان تقدير ضمان العدوان بالمثل ثابت بالكتاب وهو قوله تعالى فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم وتقديره بالقيمة ثابت بالسنة وهي قوله عليه الصلاة والسلام من أعتق شقصا له في عبد قوم عليه نصيب شريكه ان كان موسرا وكلاهما ثابت بالاجماع المنعقد على وجوب المثل أو القيمة عند فوات العين فان قيل فيكون رد هذا الحديث بناء على مخالفة الكتاب والسنة والاجماع ولا نزاع في ذلك أجيب بان هذه الصورة ليست من ضمان العدوان وان صرح بها لكنه بعد فسخ العقد ظهر انه تصرف في ملك الغير بلا رضاه لان البائع انما رضي بحلب الشاة على تقدير ان يكون ملكا للمشتري فيثبت فيها الضمان بالمثل أو القيمة قياسا على صورة العدوان الصريح وهذا تكلف ذكره المصنف رحمه الله تعالى وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان هذا الخبر ناسخ للكتاب والسنة ومعارض للاجماع في ضمان العدوان بالمثل أو القيمة أوله

لكنه ان خالف جميع الاقيسة لا يقبل عندنا وهذا هو المراد من انسداد باب الرأي وذلك لان النقل بالمعنى كان مستفيضا فيهم فاذا قصر فقه الراوي لم يؤمن من أن يذهب شيء من معانيه فتدخله شبهة زائدة يخلو عنها القياس *وذلك كحديث المصراة وهي ما روى أنه عليه السلام قال من اشترى شاة فوجدها محفلة فهو بخير النظرين الى ثلاثة أيام ان رضيها أمسكها وان سخطها ردها ورد معها صاعا من تمر والمحفلة شاة جمع اللبن في ضرعها بترك حلبها ليظنها المشتري سمينة فيغتر فهذا الحديث مخالف للقياس الصحيح من كل وجه لان تقدير ضمان العدوان بالمثل أو بالقيمة حكم ثابت بالكتاب وهو قوله فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم والسنة والاجماع

وأما المجهول فان روى عنه السلف وشهدوا له بصحة الحديث صار مثل المعروف بالرواية وان سكتوا عن الطعن بعد النقل فكذا لان السكوت عند الحاجة الى البيان بيان وان قبل البعض ورد البعض مع نقل الثقات عنه يقبل ان وافق قياسا كحديث معقل بن سنان في بروع مات عنها هلال بن مرة وما سمى لها مهرا وما دخل بها فقضى عليه السلام لها بمهر مثل نسائها فقبله ابن مسعود ورده علي رضي الله تعالى عنهما) وقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على عقبيه قال شمس الائمة الكردري ان من عادة الاعرابي الجلوس محتبيا فاذا بال يقع البول على عقبيه وهذا لبيان قلة احتياط الاعراب حيث لم يستنزهوا البول وهذا طعن من علي رضي الله تعالى عنه (وقد روى عنه الثقات كابن مسعود وعلقمة ومسروق وغيرهم فعملنا به لما وافق (٦) القياس عندنا فان الموت كالدخول) بدليل وجوب العدة في الموت (ولم

يعمل به الشافعي رحمه الله تعالى) لما خالف القياس عنده (وان رده السلف فهو مستنكر لا يعمل به كحديث فاطمة بنت قيس انه عليه السلام لم يجعل لها نفقة ولا سكنى وقد طلقها زوجها ثلاثا فرده عمر وغيره من الصحابة) وقال عمر لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امرأة لا ندري أصدقت أم كذبت أحفظت أم نسيت قال عيسى بن أبان فيه أراد بالكتاب والسنة القياس لان ثبوته بهما حيث قال الله تعالى فاعتبروا وحديث معاذ في القياس مشهور وقال بعضهم أراد بالكتاب قوله تعالى اسكنوهن وأراد بالسنة ما قال عمر سمعت النبي صلى الله عليه وسلم انه قال للمطلقة الثلاث النفقة والسكنى ما دامت في العدة (وان لم يظهر حديثه في السلف كان يجوز العمل به في زمن أبي حنيفة رحمه الله تعالى اذا وافق القياس لان الصدق في ذلك الزمان غالب)

بعضهم بان المراد انه ناسخ للكتاب والسنة والاجماع على كون القياس حجة والقول بنفي القياس انما حدث بعد القرن الثالث وسيصرح المصنف رحمه الله تعالى في فصل الانقطاع بان هذا الحديث معارض لقوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (قوله وأما المجهول) ذهب بعضهم الى ان هذا كناية عن كونه مجهول العدالة والضبط اذ معلوم العدالة والضبط لا بأس بكونه منفردا بحديث أو حديثين فان قيل عدالة جميع الصحابة ثابتة بالآيات والاحاديث الواردة في فضائلهم قلنا ذكر بعضهم ان الصحابي اسم لمن اشتهر بطول صحبة النبي عليه الصلاة والسلام على طريق التتبع له والاخذ منه وبعضهم انه اسم لمؤمن رأى النبي عليه السلام سواء طالت صحبته أم لا الا أن الجزم بالعدالة مختص بمن اشتهر بذلك والباقون كسائر الناس فيهم عدول وغير عدول (قوله في بروع) بفتح الباء وأصحاب الحديث يكسرونها (قوله لما خالف القياس عنده) وذلك ان المهر لا يجب الا بالفرض بالتراضي أو بقضاء القاضي أو باستيفاء المعقود عليه فاذا عاد المعقود عليه اليها سالما لم يستوجب بمقابلته عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وكهلاك المبيع قبل القبض (قوله كحديث فاطمة بنت قيس) ولقائل ان يقول هو مما قبله ابن عباس وقال به الحسن وعطاء والشعبي وأحمد فكيف يكون مما رده السلف اللهم الا ان يجعل للاكثر حكم الكل مع كونه مخالفا لظاهر الكتاب والسنة (قوله قال عليه السلام خير القرون الحديث) فان قيل وقد قال عليه السلام مثل أمتي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره فكيف التوفيق قلنا الخيرية تختلف بالاضافات والاعتبارات فالقرون السابقة خير بنيل شرف قرب العهد بالنبي عليه السلام ولزوم سيرة العدل والصدق واجتناب المعاصي ونحو ذلك على ما أشار اليه قوله عليه السلام ثم يفشو الكذب وأما باعتبار كثرة الثواب ونيل الدرجات في الآخرة فلا يدرى أن الاول خير لكثرة طاعته وقلة معصيته أم الآخر لايمانه بالغيب طوعا ورغبة مع انقضاء زمن مشاهدة آثار الوحي وظهور المعجزات وبالتزامه طريق السنة مع فساد الزمان (قوله فصل في شرائط الراوي) لم يكتف بذكر الضبط والعدالة لان الصبي الكامل التمييز ربما يكون ضابطا لكن لا يجتنب الكذب لعلمه بان لا اثم عليه ولان الكافر ربما يكون مستقيما على معتقده ولهذا يسأل القاضي عن عدالة الكافر اذا شهد على الكافر عند طعن الخصم نعم لو فسر العدالة بمحافظة دينية تحمل على ملازمة التقوى والمروءة من غير بدعة وجعل علامتها اجتناب الكبائر وترك الاصرار على الصغائر وترك بعض الصغائر والمباحات التي مما يدل على خسة النفس ودناءة الهمة كسرقة لقمة والتطفيف في الوزن بحبة والاجتماع مع الارذال والاشتغال بالحرف الدنيئة فلا خفاء في شمولها الاسلام لان الكفر أعظم الكبائر فيخرج بقيد العدالة الكافر كما يخرج المبتدع والفاسق (قوله واما الضبط) لا يخفى أن الضبط بهذا المعنى لا يشترط في قبول الرواية لانهم كانوا

قال عليه السلام خير القرون قرني الذين أنا فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب فالقرن الاول الصحابة والثاني التابعون والثالث تبع التابعين (أما بعد القرن الثالث فلا لغلبة الكذب فلهذا صح عنده القضاء بظاهر العدالة وعندهما لا فهذا لاختلاف العهد

﴿فصل﴾ في شرائط الراوي وهي أربعة العقل والضبط والعدالة والاسلام اما العقل فيعتبر هنا كماله وهو مقدر بالبلوغ على ما يأتي فلا يقبل خبر الصبي والمعتوه وأما الضبط فهو سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهم معناه ثم حفظ لفظه ثم الثبات عليه مع المراقبة الى حين الاداء وكماله أن ينضم الى هذا الوقوف على معانيه الشرعية وشرطنا حق السماع احترازا عن أن يحضر رجل مجلسا وقد مضى صدر من الكلام ويخفى على

المتكلم هجومه ليعيده وهو يزدري نفسه فلا يستعيده وفهم المعنى) بالنصب عطف على حق السماع فى قوله وشرطنا حق السماع (هنالا فى القـرآن لان المعتبر فى نقله نظمه فلهذا يبالغ فى حفظه عادة بخلاف الحـديث على أنه قد ينقل بالمعنى حتى لو بولغ فى حفظه كانت كافية ولانه محفوظ لقوله تعالى وانا له لحافظون والمراقبة) بالنصب عطف أيضا على ذلك (احترازا عما لا يرى نفسه أهـلا للتبليغ فيقصر فى مراقبـة بعض ما ألقى اليـه وأما العدالة فهى الاسـتقامة وهى الانزجار عن محظورات دينـه وهى متفاوتة وأقصاها أن يستقيم كما أمر وهو لا يكون الا فى النبى عليـه السـلام فاعتبر ما لا يؤدى الى الحرج وهو رجحان جهة الدين والعـقل على داعى الهوى والشهوة فقيـل ان من ارتـكب كبيرة سـقطت عدالته واذا أصر على الصغيرة فـكذا أما من ابتـلى بشئ منهـا من غير اصرار فتام العـدالة فشهادة المستور وان كانت مردودة لـكن خبر المجهول يقبل عندنا لشهادة النبى عليـه الصلاة والسلام على ذلك القرن بالعدالة وأما الاسلام فانما شرطناه وان كان الـكذب حراما فى كل دين لان الـكافر يسعى فى هدم دين الاسـلام تعصبا فيرد قوله فى أموره وهو التصـديق والاقرار وهو نوعان ظاهر بنشوه بين المسلمين وثابت بالبيان بان يصف الله تعالى كما هو الا أن فى اعتباره على سبيل التفصيل حرجا فيكفى الاجمـال بان يصدق بكل ما أتى به النبى عليه السلام فلهذا قلنا الواجب أن يستوصف فيقال أهو كذا وكذا فاذا قال نعم يكمل ايمـانه) اى لاجـل ان الاجمـال كاف بناء على أن الحرج مدفوع فى الدين قلنا ان الواجب الاستيصاف وليس المراد بالاستيصاف أن نسأله عن صفات الله تعالى أو نسأله عن الايمـان ماهو وما صفته فان هذا بحر عميق تغرق فيه العقول والافهام ولا يكاد العلماء يعلمون صفات الله بل المراد أن نذكر صفات الله تعالى التى يجب أن يعرفها المؤمنون ونسأله أهو كذلك أى أتشهد أن الله موصوف بالصفات المذكورة فيقول نعم فيكمل ايمـانه (وهذا هو المراد والله أعلم بقوله تعالى فامتحنوهن فاذا ثبتت هذه الشرائط يقبل حديثه سواء كان أعمى أو عبدا أو امرأة أو محدودا فى قذف تائبا بخلاف الشهادة فى حقوق الناس فانها تحتاج الى تمييز زائد ينعدم بالعمى والى ولاية كاملة تنعدم بالرق وتقصر بالانوثة) فان الشهادة والقضاء ولاية للشاهد والقاضى على المشهود عليه والمقضى عليه الا يرى ان الشاهد يلزم المشهود عليه شيأ (وهـذا) أى الاخبار بالحـديث (٧) (ليس من باب الولاية فان المخـبر لا يلزمه) أى الناقل لا يلزم المنقول اليه شيا (بل يلزمه بالتزامه) أى يلزم الحكم على المنقول اليه بالتزامه الشرائع (ولانه يلزمه أولا ثم يتعدى منه الى الغير) أى يلزم الحكم الناقل أولا ثم يتعدى منه الى الغير وهو المنقول اليـه (ولا تشترط لمثله الولاية) أى لمثل الحكم الذى يلزم على الغير بتبعية لزومه أولا على الشاهـد وبالتزام الشاهد عليه شيئا كما فى الشهادة بهلال رمضان فان الصوم يلزم الشاهد أولا ثم يتعدى منه الى الغير تبعا فـلا يكون ولاية على الغـير أى ثبوت هـذا الحـكم بالتبعية على الغـير اذ ليس هو الزاما على الغير قصدا فلهذا يقبل من العبد والمرأة الشهادة بهلال رمضان (ورد الشهادة أبدا من تمام الحد) هذا بيان الفرق بين قبول الحـديث من المحدود فى القذف اذا تاب و بين عدم قبول الشهادة منه فان حديثه مقبول وشهادته غـير مقبولة فان عدم قبول شـهادته من تمام حده قال الله تعالى ولا تقبلوا لهم شـهادة أبدا فبعد التوبة لا تقبل شهادتهم وان كانوا عدولا لـكن يقبل حـديثهم بناء على عدالتهم (وقد ثبت عن أصحابه عليـه السلام قبول الحديث عن الاعمى والمرأة كعائشة وهو عليه السلام قبل خبر بريرة وسلمان رضى الله تعالى عنهما *فصل فى الانقطاع) أى انقطاع الحديث عن الرسول عليه السـلام (وهو ظاهر و باطن اما الظاهر فـكالارسال) الارسال عدم الاسناد وهو ان يقول الراوى قال رسول الله صلى الله تعالى عليـه وسلم من غير ان يذكر الاسناد والاسناد أن يقول حدثنا فلان عن فلان عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم والمرسل منقطع عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من حيث الظاهر لعـدم الاسناد الذى يحصـل به الاتصال لا من حيث الباطن للدلائل المذكورة فى المتن الدالة على قبول المرسل (ومرسل الصحابى مقبول بالاجماع و يحمل على السماع ومرسل القرن الثانى والثالث لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى الا ان يثبت اتصاله من طريق آخر كمراسيل سعيد بن المسيب قال لانى وجدتها مسانيد للجهل بصفات الراوى التى تصح بها الرواية) وهـذا دليل عـلى قوله لا يقبل عند الشافعى رحمه الله تعالى (و يقبل عنـدنا وعند مالك وهو فوق المسند لان الصحابة ارسلوا وقال البراء ما كل ما نحدثه سمعناه من رسول الله صلى الله عليه وسلم وانما حـدثنا عنه لـكنا لا نـكذب ولان كلامنا فى ارسال من لو أسند لا يظن به الـكذب فلان لا يظن الـكذب على الرسول أولى والمعتاد انه اذا وضح له الامر طوى الاسناد وعزم واذا لم يتضح نسبه الى الغير ليحمله ما حمله) هـذا جواب عن دليل الشافعى رحمـه الله تعالى حيث قال للجهل بصفات الراوى (ولا بأس بالجهالة لان المرسل اذا كان ثقة لا يتهم بالغفلة عن حال من سكت عنه

كانوا يقبلون أخبار الاعـراب الذين لا يتصور منهـم الاتصاف بذلك وشاع وذاع من غـير نـكير الا أن هـذا يفيد الرجحان على ما صرح به فى سائر كتب الاصول واليه أشار فخر الاسـلام رحمه الله تعالى بقوله وهو مذهبنا فى الترجيح (قوله فصل فى الانقطاع) وهو قسمان ظاهر كالارسال و باطن وذلك اما لامر يرجع لى نفس الخـبر بكونه معارضا للـكتاب أو للخـبر المتواتر أو المشـهور أو بكونه شاذا فيما تعم به البلوى واما لامر يرجـع الى نفس الناقـل كنقصان فى العـقل كخـبر المعتوه والصبى أو فى الضـبط كخبر المغـفل أو فى

ألا يرى انه لو قال أخبرني ثقة يقبل مع الجهل ولا يعزم مالم يسمعه من الثقة ومرسل من دون هؤلاء يقبل عند بعض أصحابنا لما

ذكرنا ويرد عند البعض لان الزمان زمان الفسق والكذب الا ان يروي الثقات مرسله كما رووا مسنده مثل ارسال محمد ابن الحسن وامثاله * واما الانقطاع الباطن فاما بالمعارضة أو بنقصان في الناقل اما الاول فاما بمعارضة الكتاب كحديث فاطمة بنت قيس قوله تعالى) بالنصب أي كمعارضة حديث فاطمة قوله تعالى فنصب قوله تعالى لكونه مفعول المعارضة (اسكنوهن أما في السكنى فظاهر واما في النفقة فلان قوله تعالى من وجدكم يحمل عندنا على قراءة ابن مسعود وهي وانفقوا عليهن من وجدكم وكحديث القضاء بشاهد ويمين المدعي قوله تعالى) بالنصب أيضا هذا المعنى وهكذا الامثلة التي تأتي (واستشهدوا شهيدين من رجالكم الآية وعند عدم الرجلين أوجب رجلا وامرأتين وحيث نقل الى ماليس بمعهود في مجالس الحكم دل على عدم قبول الشاهد الواحد مع اليمين) فان حضور النساء لا يعهد في مجالس الحكم ولو كانت اليمين كافية مع الشاهد الواحد مقام المرأتين لما أوجب حضورهما على ان النساء ممنوعات من الخروج وحضور مجالس الرجال وذكر في المبسوط أن القضاء بشاهد ويمين بدعة وأول من قضى به معاوية

العدالة كخبر الفاسق والمستور أو في الاسلام كخبر المبتدع واما الامر غير ذلك كاعراض الصحابة عنه وفي اصطلاح المحدثين ان ذكر الراوي الذي ليس بصحابي جميع الوسائط فالخبر مسند وان ترك واسطة واحدة بين الراويين فمنقطع وان ترك واسطة فوق الواحد فمعضل بفتح الضاد وان لم يذكر الواسطة أصلا فمرسل (قوله ومرسل القرن الثاني والثالث لا يقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى) الا باحد أمور خمسة ان يسنده غيره أو ان يرسله آخر وعلم ان شيوخهما مختلفة أو ان يعضده قول صحابي أو ان يعضده قول أكثر أهل العلم أو ان يعلم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل فان قيل اشتراط اسناد غيره باطل لان العمل حينئذ بالمسند والاربعة الباقية ليس شئ منها بدليل وانضمام غير المقبول الى غير المقبول لا يصيره مقبولا قلنا المسند قد لا يثبت عدالة رواته فيقبل المرسل ويعمل به وبانضمام أمر الى أمر قد يحصل الظن أو يقوى فيجب العمل وعندنا يقبل بل يقدم على المسند استدل الشافعي رحمه الله تعالى بان قبول الرواية موقوف على العلم بكون الراوي متصفا بالعقل والعدالة وغير ذلك من الصفات المعتبرة في الرواة وعند عدم ذكر الراوي لا يعلم ذلك فلا يقبل واستدل القائلون بالقبول بثلاثة أوجه ثالثها يدل على انه فوق المسند الاول ارسال الصحابة وقبوله مع وجود الواسطة في البعض الثاني ان كلامنا في ارسال العدل الذي لو أسنده لا يظن انه كذب على من روى عنه واذا لم يظن به الكذب على من يجوز ان يكذب فعدم ظن كذبه على النبي عليه الصلاة والسلام وهو معصوم أولى وقد عرفت ان ليس النزاع في مرسل الصحابي ومرسل من علم من حاله انه لا يرسل الا بروايته عن عدل الثالث ان العادة جارية بان الامر اذا كان واضحا للناقل جزم بنقله من غير اسناد واذا لم يكن واضحا نسبه الى الغير ليحمل الناقل ذلك الغير الشئ الذي حمله هو أي الناقل فالمرسل يدل على انه واضح للناقل بخلاف المسند وقد يمنع جري العادة بذلك بل ربما يرسل لعدم احاطته بالرواة وكيفية الاتصال ويسند الى العدول تحقيقا للحال وانه على ثقة في ذلك المقال (**قوله ولا بأس**) جواب عن استدلال الشافعي رحمه الله تعالى يعني ان جهل السامع بصفات الراوي لا يضر لان التقدير ان الناقل عدل ضابط فلا يتهم بالغفلة عن حال الرواة ولا يجزم بنقل الحديث مالم يسمعه من عدل وقد يدفع بان أمر العدالة على الظن والاجتهاد فربما يظن غير العدل عدلا (**قوله الا يرى انه اذا قال أخبرني ثقة يقبل**) كانه يشير الى ان الشافعي رحمه الله تعالى كثيرا مايقول أخبرني الثقة وحدثني من لا أتهمه الا ان مراده بالثقة ابراهيم بن اسمعيل وبمن لا يتهم يحيى بن حسان وذلك مشهور معلوم (**قوله كحديث فاطمة بنت قيس**) فيه بحث لان الكلام في خبر العدل وهذا مستنكر متهم رواته بالكذب والغفلة والنسيان لا لكونه في مقابلة عموم الكتاب والا لما كان لقوله أحفظت أم نسيت وصدقت أم كذبت معنى وأيضا لا خفاء في ان القراءة الشاذة غير متواترة ولا مفيدة للقطع فكيف يرد الحديث لمعارضتها وكيف يقبل من الراوي ان هذا كلام الله تعالى ولا يقبل ان ذلك كلام الرسول صلى الله عليه وسلم وهو بمرأى منه ومسمع (**قوله وكحديث القضاء بشاهد ويمين**) هو ماروي عن ابن عباس رضي الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشاهد ويمين الطالب وهو معارض لقوله تعالى واستشهدوا شهيدين الآية وذلك من وجوه الاول ان الامر بالاستشهاد مجمل في حق ماهو شهادة ففسره برجلين أو رجل وامرأتين وتفسير المجمل يكون بيانا لجميع مايتناوله اللفظ الثاني ان قوله تعالى ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ان لا ترتابوا نص على ان أدنى ماينتفي به الريبة هو هذان النوعان وليس بعد الأدنى شئ الثالث ماذكره المصنف وانما اقتصر عليه لانه ربما يمنع الاجمال والحصر فيما ذكر بل للشارع ان يترك بعض الامور الى الاجتهاد أو الى الحديث ولان قوله تعالى ذلكم اشارة الى ان تكتبوه وأدناه معناه أقرب منا انتفاء الريب على ماهو المذكور في التفسير (**قوله وذكر في المبسوط**) ليس المراد ان ذلك أمر ابتدعه معاوية في الدين بناء على خطئه كالبغي في الاسلام ومحاربة الامام وقتل الصحابة لانه ورد فيه

الحديث

(وكحديث المصراة قوله تعالى فاعتدوا وانما يرد لتقدم الكتاب حتى يكون عام الكتاب وظاهره أولى من خاص خبر الواحد ونصه ولا ينسخ ذلك بهذا ولا يزاد به عليه واما بمعارضة الخبر المشهور كحديث الشاهد واليمين (٩) قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر وكحديث بيع الرطب بالتمر فانه ان كان الرطب هو التمر يعارض قوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل وقوله جيدها ورديها سواء وان لم يكن يعارض قوله اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم) تحقيقه ان الرطب لا يخلو من ان يكون تمرا أو لم يكن فان كان تمرا فان لم يجز بيعه بالتمر يكون معارضا لقوله عليه السلام التمر بالتمر مثلا بمثل يدا بيد والفضل ربا ولا يقال انه تمر لكن الرطب والتمر مختلفان في الصفة لانا نقول لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء ولدفع هذه الشبهة صرح بما زدت قوله جيدها ورديها سواء (واما بكونه شاذا في البلوى العام كحديث الجهر بالتسمية فانه لو كان فخفاؤه في مثل هذه الحادثة مما يحيله العقل) فان قيل جعل هذا النوع من أقسام المعارضة ولا معارضة فيه قلت أمثال هذا الحديث يدل على عدم وجوب التبليغ عن النبي عليه الصلاة والسلام أو على ترك الصحابة رضى الله تعالى عنهم التبليغ الواجب عليهم فتكون معارضة للدلائل وجوب التبليغ أو لدلائل تدل على عدالتهم أو تكون معارضة للقضية العقلية وهي انه لو وجد لاشتهر وفي المتن اشارة الى هذا (واما باعراض الصحابة عنه نحو الطلاق بالرجال والعدة بالنساء فانهم اختلفوا في الحكم ولم يرجعوا

الحديث الصحيح بل المراد انه أمر مبتدع لم يقع العمل به الى زمن معاوية لعدم الحاجة اليه لكن المروى عن على رضى الله تعالى عنه ان النبي صلى الله عليه وسلم قضى بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق وروى عنه أيضا ان النبي صلى الله عليه وسلم وأبا بكر وعمر وعثمان كانوا يقضون بشهادة الشاهد الواحد ويمين المدعى وعن على رضى الله عنه أنه كان يقضى بالشاهد واليمين فعلى هذا لا يكون العمل به من مبتدعات معاوية (قوله وكحديث المصراة) صريح في كونه مخالفا للكتاب لا لمجرد القياس على ماذهب اليه المصنف فيما نقل عنه (قوله وانما يرد) أى خبر الواحد في معارضة الكتاب لان الكتاب مقدم لكونه قطعيا متواتر النظم لا شبهة في متنه ولا في سنده لكن الخلاف انما هو في عمومات الكتاب وظواهره فمن يجعلها ظنية يعتبر بخبر الواحد اذا كان على شرائطه عملا بالدليلين ومن يجعل العام قطعيا فلا يعمل بخبر الواحد في معارضته ضرورة ان الظني يضمحل بالقطعي فلا ينسخ الكتاب به ولا يزاد عليه أيضا لانه بمنزلة النسخ واستدل على ذلك بقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق فاقبلوه وما خالفه فردوه واجيب بانه خبر واحد وقد خص منه البعض اعنى المتواتر والمشهور فلا يكون قطعيا فكيف يثبت به مسئلة الاصول على انه مما يخالف عموم قوله تعالى وما آتاكم الرسول فخذوه وقد طعن فيه المحدثون بان في رواته يزيد بن ربيعة وهو مجهول وترك في اسناده واسطة بين الاشعث وثوبان فيكون منقطعا وذكر يحيى بن معين انه حديث وضعته الزنادقة وايراد البخارى اياه في صحيحه لا ينافي الانقطاع أو كون أحد رواته غير معروف بالرواية فان قيل المشهور أيضا لا يفيد علم اليقين فكيف يعتبر في معارضة عموم الكتاب وهو قطعي أجيب عنه بانه يفيد علم طمانينة وهو قريب من اليقين والعام ليس بقطعي بحيث يكفر جاحده فهو قريب من الظن وقد انعقد الاجماع على تخصيص عمومات الكتاب بالخبر المشهور كقوله عليه السلام لا يرث القاتل وقوله عليه السلام لا تنكح المرأة على عمتها وغير ذلك (قوله البينة على المدعى واليمين على من أنكر) حصر جنس البينة على المدعى وجنس اليمين على المنكر فلا يجوز الجمع بين الشاهد واليمين على المدعى بخبر الواحد (قوله وكحديث بيع الرطب بالتمر) هو ما روى عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه ان النبي عليه السلام سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال أينقص اذا جف فقالوا نعم قال فلا اذن الا انه لما ورد هذا الحديث على أبى حنيفة رحمه الله تعالى أجاب بان هذا الحديث دار على زيد بن أبى عياش وهو ممن لا يقبل حديثه واستحسن أهل الحديث منه هذا الطعن حتى قال ابن المبارك كيف يقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعرف الحديث وهو يقول زيد بن أبى عياش ممن لا يقبل حديثه كذا في المبسوط فلا يكون من قبيل رد خبر الواحد بناء على معارضته للخبر المشهور وذكر في الاسرار وغيره انه يجوز ان لا يكون الرطب تمرا مطلقا لفوات وصف اليبوسة ولا نوعا آخر لبقاء اجزائه عند صيرورته تمرا كالحنطة المقلية ليست حنطة على الاطلاق لفوات وصف الانبات ولا نوعا آخر لوجود أجزاء الحنطة فيها وكذا الحنطة مع الدقيق (قوله لا اعتبار لاختلاف الصفة لقوله عليه السلام جيدها ورديها سواء) اعترض عليه بانه لا يلزم من عدم اعتبار الاختلاف بالجودة والرداءة عدم اعتبار الاختلاف بالوصف أصلا لجواز ان يكون المعتبر بعض اختلاف الاوصاف وهو ما يكون موجبا لتبدل الاسم والحقيقة في العرف حتى ان الاتيان بالتمر لا يعد امتثالا لطلب الرطب كالزبيب والعنب فان قيل فيه دليل على ان علة الاستواء كون الوصف ليس من صنع العباد قلنا ممنوع بل العلة عدم تبدل الاسم والحقيقة في العرف ولو سلم فلا عبرة بالقياس في مقابلة الخبر (قوله واما بكونه شاذا) عطف على قوله واما بمعارضة الخبر المشهور وكذا

اليه واما الثانى) وهو الذى يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل فصار الانقطاع الباطن على قسمين الاول ان يكون منقطعا بسبب كونه معارضا والثانى أن يكون الانقطاع بنقصان فى الناقل والاول على أربعة أوجه اما أن يكون معارضا لكتاب أو السنة المشهورة أو بكونه شاذا فى البلوى العام أو باعراض الصحابة عنه فانه معارض لاجماع الصحابة فلما ذكر الوجوه الاربعة شرع فى القسم الثانى من الانقطاع الباطن وهذان القسمان وان كانا متصلين ظاهر الوجود الاسناد لكنهما منقطعان باطنا وحقيقة أما القسم الاول فلقوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى فاذا روى لكم عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله تعالى فما وافق كتاب الله فاقبلوه وما خالف (١٠)

فردوه فدل هذا الحديث على ان كل حديث يخالف كتاب الله فانه ليس بحديث الرسول عليه السلام وانما هو مفترى وكذلك كل حديث يعارض دليلا أقوى منه فانه منقطع عنه عليه السلام لان الادلة الشرعية لا يناقض بعضها بعضا وانما التناقض من الجهل المحض وأما القسم الثانى فلانه لما كان الاتصال بوجود الشرائط التى ذكرناها فى الراوى فحيث عدم بعضها لا يثبت الاتصال (فكخبر المستور الا فى الصدر الاول كما قلنا فى المجهول وخبر الفاسق) بالجر عطف على قوله خبر المستور (والمعتوه) وسيأتى معناه فى فصل العوارض (والصبى العاقل والمغفل الشديد الغفلة لا من غالب حاله التيقظ والمساهل) أى المجازف الذى لا يبالى من السهو والخطأ والتزوير وصاحب الهوى (فانه لا تقبل روايتهم للشرائط المذكورة) أى لاشتراط الشرائط المذكورة فى الراوى (فصل فى محل الخبر) أى الحادثة التى ورد فيها الخبر (وهو اما حق الله تعالى

قوله واما باعراض الصحابة عنه وكلاهما من أقسام الانقطاع بالمعارضة اما الاول فلان الخبر الشاذ مع عموم البلوى يعارض الادلة الدالة على وجوب تبليغ الاحكام وتأدية مقالات النبى عليه الصلاة والسلام أو الادلة الدالة على عدالة الصحابة لان ترك التبليغ ان كان تركا للواجب لزم عدم عدالتهم وان لم يكن تركا للواجب لزم عدم وجوب التبليغ فان قيل فعلى هذا لا يكون قسما آخر بل من الانقطاع بواسطة معارضة الكتاب أو الخبر المشهور قلنا جعله قسما آخر باعتبار انه يحتمل كلا مما ذكرتم مع احتمال المعارضة للقضية العقلية وهى انه لو وجد هذا الحديث لاشتهر لتوفر الدواعى وعموم حاجة الكل اليه ولا يخفى ان هذه القضية ليست قطعية حتى يرد الخبر بمعارضتها نعم الاصل هو الاشتهار لكن رب أصل قلعه الحديث وأيضا ليس وجوب التبليغ أن يبلغ كل واحد كل حديث الى كل أحد بل عدم الاخفاء ولذا قال الله تعالى فاسألوا أهل الذكر وأما حديث الجهر بالتسمية فهو عندهم من قبيل المشهور حتى ان أهل المدينة احتجوا به على مثل معاوية وردوه عن ترك الجهر بالتسمية وهو مروى عن أبى هريرة وعن أنس أيضا الا أنه اضطربت رواياته فيه بسبب ان عليا رضى الله عنه كان يبالغ فى الجهر وحاول معاوية وبنو أمية محو آثاره فبالغوا على الترك فخاف أنس وروى الجهر عن عمر وعلى وابن عباس وابن الزبير وغيرهم ثم لا يخفى ان ترك الجهر نفى والجهر اثبات فى مما لا يسمعه الراوى لا سيما مثل أنس وقد كان يقف خلف النبى عليه الصلاة والسلام أبعد من هؤلاء وهذا لا ينافى سماعه الفاتحة على انه روى عن أنس ان النبى عليه السلام وأبا بكر وعمر كانوا يجهرون بسم الله الرحمن الرحيم وأيضا روى ان أنسا سئل عن الجهر والاسرار فقال لا أدرى هذه المسئلة والسبب ما ذكرناه وأما الثانى وهو انقطاع الخبر بالمعارضة بسبب اعراض الصحابة فلانه يعارض اجماعهم على عدم قبوله وعلى ترك العمل به فيحمل على انه سهو أو منسوخ لا يقال لا اجماع مع مخالفة بعض الصحابة كيف والقول بان الطلاق يعتبر بحال الرجال مما ذهب اليه عمر وعثمان وعائشة رضى الله عنهم وراوى الحديث زيد ابن ثابت لانا نقول ليس المراد الاجماع على ترك الحكم بل على عدم التمسك بذلك الحديث ولا يخفى ان المراد اتفاق غير هذا الراوى والا فهو متمسك به لا محالة (قوله الا فى الصدر الاول) يعنى القرن الاول والثانى والثالث فانه يقبل لان العدالة فيها أصل بشهادة النبى عليه السلام وفى غير الصدر الاول المستور بمنزلة الفاسق لان الفسق فى أهل ذلك الزمان غالب فلا بد من العدالة المرجحة جانب الصدق (قوله وصاحب الهوى) وهو الميل الى الشهوات والمستلذات من غير داعية الشرع والمراد المبتدع المائل الى ما يهواه فى أمر الدين فان تأدى الى أن يجب اكفاره كغلاة الروافض والجسمة والخوارج فلا خفاء فى عدم قبول الرواية لانتفاء الاسلام والا فالجمهور على انه يقبل روايته ان لم يكن ممن يعتقد وضع الاحاديث الا اذا كان داعيا الى هواه بذلك الحديث فقوله للشرائط المذكورة اشارة الى أن المراد بالهوى ما يؤدى الى الكفر أو الفسق (قوله فصل فى محل الخبر) سواء كان خبرا عن النبى صلى الله عليه وسلم أو لم يكن والمراد خبر الواحد ولذا حصر المحل

فى وهى اما العبادات أو العقوبات والاولى تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة وما كان من الديانات كالاخبار بطهارة الماء ونجاسته فكذا) أى يثبت باخبار الآحاد بالشرائط المذكورة أى اذا أخبر الواحد العدل ان هذا الماء طاهر أو نجس يقبل خبره ثم استدرك عن قوله فكذا بقوله (لكن ان أخبر بها الفاسق أو المستور يتحرى لان هذا) اشارة الى الاخبار عن طهارة الماء ونجاسته (أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول بخلاف أمر الحديث) فى كثير من الاحوال لا يكون العدل حاضرا عند الماء فاشتراط العدالة بمعرفة الماء حرج فلا يكون خبر

الفاسق والمستور ساقط الاعتبار فأوجبنا انضمام التحري به بخلاف أمر الاحاديث فان الذين يتلقونها هم العلماء الاتقياء فلا حرج اذا لم يعتبر قول الفسقة والمستورين في الاحاديث فلا اعتبار لاحاديثهم أصلا (وأما اخبار الصبي والمعتوه والكافر فلا يقبل فيها أصلا) أي لا يقبل في الديانات كالاخبار عن طهارة الماء ونجاسته أصلا أي لا يلتفت الى قوله فلا يجب التحري بخلاف اخبار الفاسق فان الواجب فيه التحري (والثانية) أي العقوبات (كذلك عند أبي يوسف رحمه الله) أي تثبت بخبر الواحد بالشرائط المذكورة (لانه يفيد من العلم ما يصح به العمل في الحدود كالبينات ولانه يثبت العقوبات بدلالة النص) والثابت بدلالة النص فيه شبهة فعلم ان العقوبات تثبت بدليل فيه شبهة وجوابه ان الثابت بدلالة النص قطعي بمعنى قطع الاحتمال الناشئ عن دليل كحرمة الضرب من قوله تعالى ولا تقل لهما أف والثابت بخبر الواحد ليس في هذه المرتبة (وعندنا لا لتمكن الشبهة في الدليل والحد يندرئ بها وانما تثبت بالبينة بالنص)

أي كان القياس أن لا تثبت العقوبات كالحدود والقصاص بالبينة لانها خبر الواحد فان كل ما دون التواتر خبر الواحد فتكون البينة دليلا فيه شبهة والحد يندرئ بها لكن انما تثبت العقوبات بالبينة بالنص على خلاف القياس فلا يقاس ثبوتها بحديث يرويه الواحد على ثبوتها بالبينة (وأما حقوق العباد فتثبت بحديث يرويه الواحد بالشرائط المذكورة وأما ثبوتها بخبر يكون في معنى الشهادة فما كان فيه الزام محض لا يثبت الا بلفظ الشهادة والولاية) فلا تقبل شهادة الصبي والعبد (والعدد عند الامكان) حتى لا يشترط العدد في كل موضع لا يمكن فيه العدد عرفا كشهادة القابلة (مع سائر شرائط الرواية صيانة لحقوق العباد ولان فيه معنى الالزام فيحتاج الى زيادة توكيد والشهادة بهلال الفطر من هذا القسم) أي له حكم هذا القسم لما فيه من خوف التزوير والتلبيس (وما ليس فيه الزام كالوكالات والمضاربات والرسالات في الهدايا وما أشبه ذلك كالودائع والامانات تثبت باخبار الواحد بشرط التمييز دون العدالة فيقبل فيها خبر الفاسق والصبي والكافر لانه لا الزام فيه وللضرورة اللازمة هنا) فان في اشتراط العدالة في هذه الامور غاية الحرج على ان المتعارف بعث الصبيان والعبيد بهذه الاشغال والعدول الثقات لا ينتصبون دائما للمعاملات الخسيسة لاسيما لاجل الغير (بخلاف الطهارة والنجاسة فان ضرورتهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن) فانه قد سبق في هذا الفصل في الطهارة والنجاسة ان هذا أمر لا يستقيم تلقيه من جهة العدول فهذا بيان ان الضرورة حاصلة في قبول خبر غير العدول في الطهارة والنجاسة لكن نذكر هنا ان الضرورة فيهما غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن فاما في المعاملات فالضرورة لازمة فلم يقبل خبر غير العدول ثمة مطلقا بل مع انضمام التحري وقبل هنا مطلقا (وما فيه الزام من وجه دون وجه

في الفروع والاعمال اذ الاعتقاديات لا تثبت باخبار الاحاد لابتنائها على اليقين (قوله وأما أخبار الصبي) فان قيل ان ابن عمر رضي الله عنه أخبر أهل قباء بتحويل القبلة فاستداروا كهيئتهم وكان صبيا قلنا لو سلم كونه صبيا فقد روي انه أخبرهم بذلك أنس فيحتمل انهما جاآ به جميعا فاخبراهم (قوله لتمكن الشبهة) قد يجاب عنه بانه لا عبرة للشبهة بعد ما ثبت كون خبر الواحد حجة على الاطلاق بالدلائل القطعية وانما لم يثبت بالقياس مع الادلة القطعية على كونه حجة لان الحدود تجب مقدرة بالجنايات ولا مدخل للرأي في اثبات ذلك (قوله مع سائر شرائط الرواية) يخرج الفاسق والمغفل ونحو ذلك وقيد الولاية يخرج العبد ومثل الصبي يخرج بكل من القيدين بعد تفرد كل منهما بفائدة (قوله صيانة لحقوق العباد) يعني تشترط الامور المذكورة لئلا تثبت الحقوق المعصومة بمجرد اخبار عدل أو هو تعليل لثبوت حقوق العباد بخبر يكون في معنى الشهادة (قوله ولان فيه معنى الالزام) تعليل لاشتراط الامور المذكورة فان قوله لا يثبت الا بكذا يتضمن الامرين جميعا (قوله فيحتاج الى زيادة توكيد) أما لفظة الشهادة فلانها تنبئ عن كمال العلم لان المشاهدة هي المعاينة والعلم شرط في الشهادة لقوله عليه الصلاة والسلام اذا علمت مثل الشمس فاشهد والا فدع واما الولاية فلانها تتضمن كون المخبر حرا عاقلا بالغا متمكنا من تنفيذ القول على الغير شاء أو أبى وذلك من أمارات الصدق وأما العدد فلان اطمئنان القلب بقول الاثنين أكثر منه بقول الواحد ولان الشاهد الواحد يعارضه البراءة الاصلية فيترجح جانب الصدق بانضمام شاهد آخر اليه (قوله والشهادة بهلال الفطر) يشترط لها لفظ الشهادة والولاية والعدد وان لم تكن من اثبات الحقوق التي فيها معنى الالزام لان الفطر مما يخاف فيه التلبيس والتزوير دفعا للمشقة بخلاف الصوم وهذا أظهر مما ذهب اليه بعضهم من انه من هذا القسم بناء على ان العباد ينتفعون بالفطر فهو من حقوقهم ويلزمهم الامتناع عن الصوم يوم الفطر فكان فيه معنى الالزام اذ لا يخفى ان انتفاعهم بالصوم أكثر والزامهم فيه أظهر مع انه يكفي فيه شهادة الواحد (قوله وما ليس فيه الزام) ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى في موضع من كتابه ان اخبار المميز يقبل في مثل الوكالة والهدايا من غير انضمام التحري وفي موضع آخر انه يشترط التحري وهو المذكور في كلام الامام السرخسي رحمه الله تعالى ومحمد ذكر القيد في كتاب الاستحسان ولم يذكره في الجامع الصغير فقيل يجوز أن يكون المذكور في كتاب الاستحسان تفسيرا لهذا فيشترط ويجوز أن يشترط استحسانا ولا يشترط رخصة ويجوز أن يكون في المسئلة روايتان (قوله على ان المتعارف) لا يشترط في الخبر بالوكالة والاذن ونحوهما العدالة والتكليف

كعزل الوكيل) فانه الزام من حيث انه يبطل عمله فى المستقبل وليس بالزام من حيث ان الموكل يتصرف فى حقه (وحجر المأذون وفسخ الشركة
لما ذكرنا فى عزل الوكيل (وانكاح الولى البكر البالغة) فانه من حيث انه لا يمكن لها التزوج فى المستقبل على تقدير نفاذ هذا الانكاح الزام
ومن حيث انه يمكن لها فسخ هذا الانكاح ليس بالزام (فان كان المخبر وكيلا أو رسولا يقبل خبر الواحد غير العدل وان كان فضوليا يشترط
اما العدد أو العدالة بعد وجود سائر الشرائط) انما فرقوا بين الوكيل والرسول و بين الفضولى لان الوكيل والرسول يقومان مقام الموكل
والمرسل فينتقل عبارتهما اليهما فلا يشترط شرائط الاخبار من العدالة ونحوها فى الوكيل والرسول بخلاف الفضولى وأيضا قلما يتطرق
الكذب فى الوكالة والرسالة بان يقول كاذبا وكلنى فلان أو أرسلنى اليك و يقول كذا وكذا وأما الاخبار الكاذبة
من غير رسالة ووكالة فكثيرة الوقوع وذلك لان مخافة ظهور الكذب ولزوم الضرر فى الاولين أشد وقوله (رعاية للشبهين) أى شبه الالزام وعدم الالزام (فصل فى كيفية السماع والضبط والتبليغ أما السماع فهو العزيمة فى هذا الباب وهو اما بان يقرأ المحدث عليك أو بان تقرأ عليه فتقول أهو كما قرأت فيقول نعم والاول أعلى عند المحدثين فانه طريقة الرسول عليه السلام وقال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كان ذلك أحق منه عليه السلام فانه كان مأمونا عن السهو أما فى غيره فلا على ان رعاية الطالب أشد عادة وطبيعة وأيضا اذا قرأ التلميذ فالمحافظة من الطرفين واذا قرأ الاستاذ لا تكون المحافظة الا منه وأما الكتابة والرسالة فقائم
مقام الخطاب فان تبليغ الرسول عليه السلام كان بالكتاب والارسال أيضا والمختار فى الاولين أن يقول حدثنا وفى الاخيرين لقوله
أخبرنا وأما الرخصة فهى الاجازة والمناولة فان كان عالما بما فى الكتاب يجوز فالمستحب أن يقول أجاز و يجوز أيضا أخبر وان لم يكن عالما بما
فيه لا يجوز عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى خلافا لابى يوسف كما فى كتاب القاضى الى القاضى لهما ان أمر السنة أمر عظيم مما لا يتساهل
فيه وتصحيح الاجازة من غير علم فيه من الفساد ما فيه وفيه فتح لباب التقصير فى طلب العلم وهذا أمر يتبرك به لا أمر يقع به الاحتجاج وأما
الضبط فالعزيمة فيه الحفظ الى وقت الاداء وأما الكتابة فقد كانت رخصة فانقلبت عزيمة فى هذا الزمان صيانة للعلم والكتابة نوعان مذكر أى
اذا رأى الخط تذكر الحادثة هذا هو الذى انقلب عزيمة وامام وهو ما لا يفيد التذكر والاول حجة سواء خطه هو أو رجل معروف أو مجهول
والثانى لا يقبل عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى أصلا وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى ان كان تحت يده يقبل فى الاحاديث وديوان القضاء للامن

والحرية سواء أخبر بانه وكيل فلان أو مأذونه أو أخبر بان فلانا وكل المبعوث اليه أو جعله مأذونا لان الانسان
قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه لهذه المعاملات أو لاخبار الغير بانه وكيل فى ذلك وظاهر عبارة البعض
مشعر بالقسم الثانى حيث يقولون الانسان قلما يجد المستجمع للشرائط يبعثه الى وكيله أو غلامه (قوله
وان كان) أى المخبر بما فيه الزام من وجه دون وجه فضوليا يشترط اما العدد أو العدالة على الاصح وقيل لابد
من العدالة والاختلاف انما وقع من لفظ المبسوط حيث قال اذا حجر المولى على عبده وأخبره بذلك من لم
يرسله مولاه لم يكن حجرا فى قياس قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى يخبره رجلان أو رجل عدل يعرفه
العبد فجعل بعضهم العدالة للمجموع و بعضهم للرجل فقط وهو الاصح لان للعدد تأثيرا فى الاطمئنان
ولانه لو اشترط فى الرجلين العدالة كان ذكره ضائعا ويكفى أن يقال حتى يخبره رجل عدل ولم يذكر فى
المبسوط اشتراط وجود سائر الشرائط أعنى الذكورة والحرية والبلوغ لا نفيا ولا اثباتا فلذا قال فخر
الاسلام رحمه الله تعالى وغيره انه يحتمل أن يشترط سائر شرائط الشهادة عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى
حتى لا يقبل خبر العبد والمرأة والصبى وأما عندهما فالكل سواء أى يكفى فى هذا القسم قول كل مميز كما فى
القسم الذى لا الزام فيه لمكان الضرورة والمصنف رحمه الله تعالى جزم باشتراط سائر الشرائط لكن لا يخفى
انه يحصل به قصور فى رعاية شبه عدم الالزام فقوله رعاية للشبهين تعليل للاكتفاء باحد الامرين
اما العدد او العدالة (قوله فصل) فى كيفية السماع وهو الاجازة بان يقول له أجزت لك أن تروى عنى هذا
الكتاب أو مجموع مسموعاتى أو مقروآتى ونحو ذلك والمناولة أن يعطيه المحدث كتاب سماعه بيده و يقول
أجزت لك أن تروى عنى هذا الكتاب ولا يكفى مجرد اعطاء الكتاب وانما جوز طريق الاجازة ضرورة ان
كل محدث لا يجد راغبا الى سماع جميع ما صح عنده فيلزم تعطيل السنن وانقطاعها فلذا كانت رخصة (قوله
وهذا أمر يتبرك به) جواب عما يقال ان السلف كانوا يعتبرون الاجازة والمناولة من غير علم المجاز له بما فيه
(قوله وامام) يعنى ان الراوى لم يستفد منه التذكر بل اعتمد عليه اعتماد المقتدى على امامه (قوله والثانى
لا يقبل عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى) لان المقصود من النظر فى الكتاب عنده التذكر والعود الى ما كان
عليه من الحفظ حتى تكون الرواية عن حفظ تام اذ الحفظ الدائم مما يتعسر على غير النبى عليه الصلاة والسلام
لا سيما فى زمان الاشتغال بانواع العلوم وفروع الاحكام وذكر فى المعتمد ان الذى ينبغى أن يكون محل
الخلاف هو ما اذا لم يتذكر سماعه بما فى هذا الكتاب ولا قراءته ولكن غلب على ظنه ذلك (قوله وديوان
القضاء) هو المجموعة من قطع القراطيس يقال دونت الكتب جمعتها وقد يقال الديوان لمجمع الحاكم (قوله

من التزوير وان لم يكن في يده لا يقبل في ديوان القضاء ويقبل في الاحاديث اذا كان خطا معروفا لا يخاف عليه التبديل عادة ولا يقبل في الصكوك لانه في يد الخصم حتى اذا كان في يد الشاهد يقبل وعند محمد رحمه الله تعالى يقبل أيضا في الصكوك اذا علم بلاشك انه خطه لان الغلط فيه نادر وما يجده بخط رجل معروف في كتاب معروف يجوز أن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا وأما الخط المجهول فان ضم اليه خط جماعة لا يتوهم التزوير في مثله والنسبة تامة يقبل وغير مضموم لا) المراد من النسبة التامة أن يذكر الاب والجد (وأما التبليغ فانه لا يجوز عند بعض أهل الحديث النقل بالمعنى لقوله عليه الصلاة والسلام نضر الله امرأ) أي نعم الله (سمع منا مقالة فوعاها وأداها كما سمعها ولانه مخصوص بجوامع الكلم وعند عامة العلماء يجوز ولا شك ان العزيمة هو الاول والتبرك بلفظه عليه الصلاة والسلام أولى لكن اذا ضبط المعنى ونسي اللفظ فالضرورة داعية الى ما ذكرنا وهو في ذلك أنواع) أي الحديث في النقل بالمعنى أنواع (فما كان محكما يجوز للعالم باللغة وما كان ظاهرا يحتمل الغير كعام يحتمل الخصوص أو حقيقة تحتمل المجاز يجوز للمجتهد فقط وما كان مشتركا أو مجملا أو متشابها أو من جوامع الكلم لا يجوز أصلا لان في الاول) أي المشترك (ان أمكن التأويل فتأويله

(١٣)

لا يصير حجة على غيره والثاني والثالث) أي المجمل والمتشابه (لا يمكن نقلهما بالمعنى وفي الاخير) أي ما كان من جوامع الكلم (لا يؤمن الغلط فيه لاحاطته عليه السلام لمعان تقصر عنها عقول غيره

(فصل) في الطعن وهو اما من الراوي أو من غيره والاول اما بان يعمل بخلافه بعد الرواية فيصير مجروحا كحديث عائشة رضي الله عنها أيما امرأة نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل ثم زوجت بعدها بنت أخيها عبد الرحمن رحمه الله تعالى وهو غائب وكحديث ابن عمر رضي الله عنهما في رفع اليدين في الركوع وقال مجاهد صحبت ابن عمر رحمه الله تعالى عشر سنين فلم أره رفع يديه الا في تكبيرة الافتتاح وان عمل بخلافه قبلها أو لا يعلم التاريخ لا يجرح واما بان يعمل ببعض محتملاته فانه رد منه للباقي بطريق التأويل لا يجرح كحديث ابن عباس من بدل دينه فاقتلوه وقال لا تقتل المرتدة واما بان أنكرها صريحا كحديث عائشة أيما امرأة نكحت الحديث رواه سليمان عن موسى عن الزهري عن عائشة رضي الله عنها وقد أنكر الزهري لا يكون جرحا عند محمد رحمه الله تعالى لقصة ذي اليدين) وهي ما روي ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى احدى العشاءين فسلم على رأس ركعتين فقام ذو اليدين فقال لرسول الله عليه الصلاة والسلام أقصرت الصلاة أم نسيتها فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال وبعض ذلك قد كان فاقبل على القوم وفيهم أبو بكر وعمر فقال أحق ما يقول ذو اليدين فقالا نعم فقام وصلى ركعتين فقبل عليه السلام روايتهما عنه مع انكاره ومن ذهب الى ان كلام الناسي يبطل الصلاة زعم ان هذا كان قبل تحريم الكلام في الصلاة ثم نسخ (ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه ويكون جرحا عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان عمارا قال لعمر أما تذكر حيث كنا في ابل فاجنبت فتمعكت الى آخره ولم يقبله عمر رضي الله تعالى عنه) قال كنا في ابل الصدقة فاجنبت فتمعكت في التراب فذكرت ذلك لرسول الله عليه الصلاة والسلام فقال أما كان يكفيك ضربتان فلم يتذكر

لقوله عليه السلام نضر الله امرأ) الحديث أجيب بان النقل بالمعنى من غير تغير اداء كما سمع ولو سلم فلا دلالة في الحديث على عدم الجواز غايته انه دعاء للناقل باللفظ لكونه أفضل (قوله ولانه مخصوص بجوامع الكلم) يعني يوجد في الحديث ألفاظ يسيرة جامعة لمعان كثيرة لا يقدر غيره على تأدية تلك المعاني بعبارته وذلك كقوله عليه الصلاة والسلام الخراج بالضمان وضرر ولا ضرار في الاسلام والغرم بالغنم والجواب ان الكلام في غير جوامع الكلم مع القطع بانه معنى الحديث لمعرفة الناقل بمواقع الالفاظ والعمدة في جواز ذلك ما ورد عن الصحابة رضي الله عنهم أمر النبي عليه الصلاة والسلام بكذا ونهى عن كذا ورخص في كذا وشاع ذلك من غير نكير فكان اتفاقا (قوله فما كان محكما) أي متضح المعنى بحيث لا يشتبه معناه ولا يحتمل وجوها متعددة على ما صرح به فخر الاسلام لا ما يحتمل النسخ على ما هو المصطلح في أقسام الكتاب (قوله فصل في الطعن) كحديث عائشة رضي الله عنها قد يقال ان غيبة الاب لا توجب أن يكون النكاح بلا ولي لان الولاية تنتقل الى الابعد عند غيبة الاقرب (قوله وان عمل) أي الراوي بخلاف ما روى قبل الرواية لا يجرح لجواز انه كان مذهبه فتركه بالحديث وكذا اذا لم يعلم التاريخ لانه حجة بيقين فلا يسقط بالشك (قوله عن الزهري عن عائشة رضي الله عنهما) ترك بينهما ذكر عروة وهو الراوي عن عائشة رضي الله عنها (قوله لقصة ذي اليدين) هو عمرو بن عبد ود سمي بذلك لانه كان يعمل بكلتا يديه وقيل لطول يديه استدل بالقصة على ان رد المروي عنه لا يكون جرحا وذلك ان النبي عليه الصلاة والسلام قبل رواية أبي بكر وعمر رضي الله عنهما انه سلم على رأس الركعتين مع انه أنكر ذلك أولا لان سياق القصة يدل على انه انما عمل بقولهما لا بدليل آخر وكلام النبي عليه الصلاة والسلام انما جرى على ظن انه قد أكمل الصلاة فكان في حكم الناسي وكلام الناسي لا يبطل الصلاة والقول بان ذلك كان قبل تحريم الكلام في الصلاة تأويل فاسد لان تحريم الكلام في الصلاة كان بمكة وحدوث هذا الامر انما كان بالمدينة لان راويه أبو هريرة وهو متأخر الاسلام وقد رواه عمران بن الحصين وهجرته متأخرة كذا في شرح السنة (قوله ولان الحمل على نسيانه أولى من تكذيب الثقة الذي يروي عنه)

عمر فلم يقبل قول عمار يقال تمعكت الدابة فى التراب أى تمرغت ووجه التمسك بهذا ان عمار الولم يحك حضور عمر فى تلك القضية لقبله عمر لعدالة عمار فالمانع من القبول ان عمارا حكى حضور عمر وعمر لم يتذكر ذلك فبالاولى اذا نقل عن رجل حديث وهو لا يتذكره لا يكون مقبولا ونقل البخارى فى صحيحه عن

سفيان عن شقيق كنت مع عبد الله بن مسعود وأبى موسى فقال أبو موسى ألم تسمع قول عمار لعمر ان رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثنى أنا وأنت فأجنبت فتمعكت الصعيد فأتينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخبرناه فقال عليه الصلاة والسلام أما كان يكفيك هكذا ومسح وجهه وكفيه واحدة وقال عبد الله أفلم تر عمر لم يقنع بقول عمار (وهذا فرع خلافهما فى شاهدين شهدا على قاض انه قضى بهذا ولم يتذكر القاضى والثانى انه ان كان من الصحابى فيما لا يحتمل الخفاء يكون جرحا نحو البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام) ولم يعمل به عمر وعلى رضى الله عنهما ولا يمكن خفاء مثل هذا الحكم عنهما وفيما يحتمل الخفاء لا يكون جرحا كما لم يعمل أبو موسى بحديث الوضوء على من قهقه فى الصلاة لانه من الحوادث النادرة فيحمل على الخفاء عنه وان كان من أئمة الحديث فان كان الطعن مجملا لا يقبل وان كان مفسرا فان فسر بما هو جرح شرعا متفق عليه والطاعن من أهل النصيحة لا من أهل العداوة والعصبية يكون جرحا والا فلا وما ليس بطعن شرعا فمذكور فى أصول البزدوى فان أردت فعليك بالمطالعة فيه ﴿فصل﴾ فى أفعاله عليه الصلاة والسلام فمنها ما يقتدى به وهو مباح ومستحب وواجب وفرض وغير المقتدى به وهو اما مخصوص به أو زلة وهى فعل من الصغائر يفعله من غير قصد ولا بد ان ينبه عليها لئلا يقتدى بها

فان قيل ان أريد بالتكذيب النسبة الى تعمد الكذب فليس بلازم لجواز ان يكون سهوا أو نسيانا وان أريد به أعم من ذلك فلا أولوية لان المروى عنه أيضا ثقة قلنا تعارضا فبقى أصل الخبر معمولا به وفيه نظر وظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على ان هذا الخلاف فيما اذا صرح المروى عنه بالانكار والتكذيب ولا يشعر بالحكم فيما اذا توقف وقال لا أتذكر ذلك وقيل الخلاف فى الثانى وفى الاول يسقط بلا خلاف وقيل ان ترجح أحدهما على الآخر فى الجزم فهو المعتبر وان تساويا فقد تساقط فلا يعمل بالحديث (قوله ويكون جرحا عند أبى يوسف) لقصة عمار وقد يستدل بانه يلزم الانقطاع بكون أحدهما مغفلا وجوابه ان عدم التذكر فى حادثة لا يوجب كونه مغفلا بحيث يرد خبره وقلما يسلم الانسان من النسيان ولا خفاء فى ان كلا من عمر وعمار عدل ضابط وأيضا عدالة كل منهما وضبطه يقين فلا يرتفع بالشك (قوله ولم يعمل به عمر) وعلى رضى الله عنهما فان قيل قد روى ان عمر رضى الله عنه نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا فحلف والله لا أنفى أبدا أجيب بانه كان سياسة اذ لو كان حدا ما حلف اذ الحد لا يترك بالارتداد وفيه بحث لان المسئلة اجتهادية لا قطع بها فيجوز ان يكون تغير اجتهاده بذلك والانصاف ان قصة اعرابى وقع فى كوة فى المسجد وقهقهت الاصحاب فى الصلاة بحضر من كبار الاصحاب وأمر النبى صلى الله تعالى عليه وسلم اياهم باعادة الوضوء والصلاة ليست أخفى من حديث فى تغريب العام فى زنا البكر بالبكر ذكره النبى عليه الصلاة والسلام ورواه عبادة بن الصامت رضى الله تعالى عنه (قوله فان كان الطعن مجملا) بان يقول هذا الحديث غير ثابت أو منكر أو مجروح أو راويه متروك الحديث أو غير العدل لم يقبل لان العدالة أصل فى كل مسلم نظرا الى العقل والدين لاسيما الصدر الاول فلا يترك بالجرح المبهم لجواز ان يعتقد الجارح ما ليس بجرح جرحا وقيل يقبل لان الغالب من حال الجارح الصدق والبصارة باسباب الجرح ومواقع الخلاف والحق ان الجارح ان كان ثقة بصيرا باسباب الجرح ومواقع الخلاف ضابطا لذلك يقبل جرحه المبهم والا فلا (قوله وما ليس بطعن شرعا) مثل ركض الخيل والمزاح وتحمل الحديث فى الصغر ومثل الارسال والاستكثار من فروع الفقه وأمثال ذلك (قوله فصل فى أفعاله عليه الصلاة والسلام) يعنى ان الافعال التى لم يتضح فيها أمر الجبلة كالقيام والقعود والاكل والشرب فان ذلك مباح له ولأمته بلا خلاف فيكون خارجا عن الاقسام أو يدخل فى المباح الذى يقتدى به بمعنى انه يباح لنا أيضا فعله فعلى هذا يصح حصر غير المقتدى به فى المخصوص والزلة اذ لا يجوز منه الكبائر ولا الصغائر (قوله وواجب وفرض) يعنى ان فعله بالنسبة الينا يتصف بذلك بان يجعل الوتر واجبا عليه صلى الله تعالى عليه وسلم لا مستحبا أو فرضا والا فالثابت عنده بدليل يكون قطعيا لا محالة حتى ان قياسه واجتهاده أيضا قطعى لانه لا يقرر عن الخطأ على ما سيأتى (قوله وهو فعل من الصغائر) رد لما ذكره بعض المشايخ من ان زلة الانبياء هى الزلل من الافضل الى الفاضل ومن الاصوب الى الصواب لا عن الحق الى الباطل وعن الطاعة الى المعصية لكن يعاتبون لجلالة قدرهم ولان ترك الافضل عنهم بمنزلة ترك الواجب عن الغير (قوله من غير قصد) قال الامام السرخسى رحمه الله تعالى أما الزلة فلا يوجد فيها القصد الى عينها ولكن يوجد القصد الى أصل الفعل لانها أخذت من قولهم زل الرجل فى الطين اذا لم يوجد القصد الى الوقوع ولا الى الثبات بعد الوقوع ولكن وجد القصد الى المشى فى الطريق وانما يؤاخذ عليها الا انها لا تخلو عن نوع تقصير

يمكن

ففعله المطلق يوجب التوقف عند البعض للجهل بصفته ولا تحصل المتابعة الا باتيانه على تلك الصفة وعند البعض يلزمنا اتباعه لقوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن أمره أى فعله وطريقته وعند الكرخي يثبت المتيقن وهو الاباحة ولا يكون لنا اتباعه لانه يمكن ان يكون مخصوصا به والمختار عندنا الاباحة لكن يكون لنا اتباعه لانه بعث ليقتدى باقواله وأفعاله قال الله تعالى لابراهيم عليه الصلاة والسلام انى جاعلك للناس اماما وذلك بسبب النبوة والمخصوص به نادر ﴿فصل﴾ فى الوحى وهو ظاهر وباطن أما الظاهر فثلاثة الاول ماثبت بلسان الملك فوقع فى سمعه عليه الصلاة والسلام بعد علمه بالمبلغ بآية قاطعة والقرآن من هذا القبيل والثانى ماوضح له باشارة الملك من غير بيان بالكلام كما قال عليه الصلاة والسلام ان روح القدس نفث فى روعى ان نفسا لن تموت الحديث) حتى تستكمل رزقها فاتقوا الله واجملوا فى الطلب الروع القلب (وهذا يسمى خاطر الملك والثالث ماتبدى لقلبه بلا شبهة بالهام الله تعالى اياه بان أراه بنور من عنده كما قال الله تعالى لتحكم بين الناس بما أراك الله وكل ذلك حجة مطلقا بخلاف الالهام للاولياء فانه لايكون حجة على غيره وأما الباطن فما ينال بالرأى والاجتهاد وفيه خلاف فعند البعض حظه الوحى الظاهر لاغير وانما الرأى وهو المحتمل للخطأ يكون لغيره لعجزه عن الاول لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى وعند البعض له العمل بهما والمختار عندنا انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار لعموم فاعتبروا ياأولى الابصار وحكم داود وسليمان عليهما الصلاة والسلام بالرأى فى نفش غنم القوم) يقال نفشت الغنم والابل نفوشا أى رعت ليلا بلا راع روى ان غنم قوم وقعت ليلا فى زرع جماعة فافسدته فتخاصموا عند داود عليه الصلاة والسلام فحكم داود بالغنم لصاحب الحرث فقال سليمان عليه الصلاة

والسلام وهو ابن احدى عشرة سنة غير هذا أرفق بالفريقين فقال أرى ان تدفع الغنم الى أهل الحرث ينتفعون بالبانها وأولادها وأصوافها والحرث الى أرباب الشاة يقومون عليه حتى يعود كهيئته يوم أفسدته ثم يترادون فقال داود عليه الصلاة والسلام القضاء ماقضيت وامضى الحكم بذلك اما وجه حكومة داود عليه الصلاة والسلام ان الضرر وقع بالغنم فسلمت الى المجنى عليه كما فى العبد الجانى وأما وجه حكومة سليمان عليه الصلاة والسلام انه جعل الانتفاع بالغنم بازاء مافات من الانتفاع بالحرث من غير ان يزول ملك المالك عن الغنم وأوجب على صاحب الغنم أن يعمل فى الحرث حتى يزول الضرر والنقصان (ولقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته الحديث) روى ان الخثعمية قالت يارسول الله ان فريضة الحج أدركت أبى شيخا كبيرا لايستطيع ان يستمسك على الراحلة أفيجزينى ان أحج عنه فقال عليه الصلاة والسلام أرأيت لوكان على أبيك دين فقضيته أكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله أحق ان يقبل (وقوله عليه السلام أرأيت لوتمضمضت بماء ثم مججته الحديث) روى ان عمر سأل النبى صلى الله عليه وسلم عن قبلة الصائم فقال عليه السلام أرأيت لوتمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك (لكن يحتمل فى الحديثين أن النبى صلى الله عليه وسلم علمه بالوحى لكن بينه بطريق القياس لما كان موافقا له ليكون أقرب الى فهم السامع ولانه أسبق الناس فى العلم وانه يعلم المتشابه والمجمل فمحال ان يخفى عليه معانى النص) المراد بها العلل (فاذا وضح له لزمه العمل ولانه شاور أصحابه فى سائر الحوادث عند عدم النص فاخذ فى اسارى بدر برأى أبى بكر رضى الله عنه) روى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أتى يوم بدر بسبعين أسيرا فيهم العباس عمه عليه السلام وعقيل ابن عمه أبى طالب فاستشار ابا بكر فيهم فقال قومك وأهلك فاستبقهم لعل الله أن يتوب عليهم وخذ منهم فدية يقوى بها أصحابك وقال عمر كذبوك وأخرجوك فقدمهم واضرب أعناقهم فان هؤلاء أئمة الكفر وان الله عز وجل أغناك عن الفداء مكن عليا من عقيل وحمزة من عباس ومكنى من فلان لنسيب له فلنضرب أعناقهم فاخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم برأى أبى بكر وكان ذلك هو الرأى عنده فمن عليهم حتى نزل قوله

يمكن للمكلف الاحتراز عنه عند التثبت وأما المعصية حقيقة فهى فعل حرام يقصد الى نفسه مع العلم بحرمته (قوله ففعله المطلق) أى الخالى عن قرينة الفرضية والوجوب والاستحباب والاباحة وكونه ذلة أو سهوا أو مخصوصا بالنبى عليه الصلاة والسلام فيه أربعة مذاهب حاصل الاولين الاتفاق على عدم الجزم بحكم ذلك الفعل بالنسبة الى النبى عليه الصلاة والسلام والاختلاف فى انه هل يلزمنا الاتباع أو يتوقف فى الاتباع أيضا وحاصل الاخيرين الاتفاق على ان حكمه الاباحة للنبى عليه الصلاة والسلام والاختلاف فى انه هل يجوز لنا الاتباع أم لا واعترض على مذهب التوقف بانا اما ان نمنع الامة من الفعل ونذمهم عليه فيكون حراما أولا فيكون مباحا فلا يتحقق القول بالوقف والجواب انا لانمنعهم ولانذمهم لعدم علمنا بالحكم فى حقهم لالتحقق الاباحة وقد يقال على الاول ان المراد بالمتابعة مجرد الاتيان بالفعل وهذا لايتوقف على العلم بصفته وعلى الثانى انا لانسلم ان الامر فى الآية بمعنى الفعل والطريقة بل هو حقيقة فى القول على ماسبق وعلى الثالث ان الاباحة ليست مجرد جواز الفعل بل مع جواز الترك ولانسلم انه متيقن وأيضا فيه اثبات الحرمة بلا دليل مع ان الاصل فى الاشياء الاباحة وعلى الرابع انه ان أريد بالاباحة جواز الفعل مع جواز الترك على ماهو المصطلح فلا دليل عليها وان أريد مجرد جواز الفعل فلانزاع للواقفية ويمكن ان يقال المراد الاباحة بالمعنى المصطلح وتثبت بحكم الاصل (قوله فعند البعض حظه الوحى الظاهر لاالاجتهاد) واستدل عليه

تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فيما أخذتم فيه عذاب عظيم أى لولا حكم الله سبق فى اللوح المحفوظ وهو انه لا يعاقب أحد بالخطأ فكان هذا خطأ فى الاجتهاد لانهم نظروا فى ان استبقاءهم ربما كان سببا لاسلامهم وتوبتهم وان فداءهم يتقوى به على الجهاد فى سبيل الله وخفى عليهم أن قتلهم أعز للاسلام وأهيب لمن وراءهم وأفل لشوكتهم فلما نزلت هذه الآية قال عليه السلام لو نزل بنا عذاب مانجا الا عمر ولهذه الآية تأويل آخر نذكره فى باب الاجتهاد ان شاء الله تعالى (ومثل ذلك كثير) أى مثل ما أخذ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أى أصحابه كثير وبعض ذلك مذكور فى أصول البزدوى ومن ذلك ماروى أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أراد يوم الاحزاب ان يعطى المشركين شطر ثمار المدينة لينصرفوا فقام سعد بن عبادة وسعد بن معاذ فقالا ان كان هذا عن وحى فسمعا وطاعة وان كان عن رأى فلا نعطيهم الا السيف قد كنا نحن وهم فى الجاهلية لم يكن لنا ولهم دين وكانوا لا يطعمون من ثمار المدينة الا بشراء أو قرى فاذا أعزنا الله تعالى بالدين أنعطيهم ثمار المدينة لا نعطيهم الا السيف وقال عليه السلام (١٦) انى رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة فاردت أن أصرفهم عنكم فاذا أبيتم فذاك ثم قال عليه السلام للذين جاؤا للصلح اذهبوا فلا نعطيهم الا السيف (واجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ لكن مع ذلك الوحى الظاهر أولى لانه أعلى ولانه لا يحتمل الخطا لا ابتداء ولا بقاء والباطن لا يحتمل بقاء) أى الوحى الباطن وهو القياس يحتمل الخطأ فى حالة الابتداء لكن لا يحتمل القرار على الخطأ فهذا هو المراد بالبقاء والوحى الظاهر لا يحتمل الخطأ أصلا لا ابتداء ولا بقاء فكان أقوى (ومدة الانتظار ما يرجو نزوله فاذا خاف الفوت فى الحادثة يعمل بالرأى) لما ذكر فى هذا الفصل انه مأمور بانتظار الوحى ثم العمل بالرأى بعد انقضاء مدة الانتظار بين مدة الانتظار وهى ما يرجو نزوله (والله تعالى اذا سوغ له الاجتهاد كان الاجتهاد وما يستند من اليه) وهو الحكم الذى ظهر له بالاجتهاد (وحيا لا نطقا عن الهوى) وهذا جواب عن التمسك على المذهب الاول بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى (فصل فى شرائع من قبلنا وهى تلزمنا حتى يقوم الدليل على النسخ عند البعض لقوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه وعند البعض لا لقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولأن الاصل فى الشرائع الماضية الخصوص الا بدليل كما كان فى المكان) أى كان فى القرون الاولى لكل قوم نبى ويتبع كل واحد منهم نبيهم دون الآخر وكل من الانبياء مخصوص لمعين (وماذكروا) وهو قوله تعالى فبهداهم اقتده وقوله تعالى مصدقا لما بين يديه (فذلك فى أصول الدين وعند البعض تلزمنا على انها شريعة لنا لقوله تعالى ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا الآية والارث يصير ملكا للوارث مخصوصا به فنعمل به على انه شريعة لنبينا محمد عليه الصلاة والسلام ولقوله عليه السلام لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعى وماذكروا غير مختص بالاصول بل فى الجميع على ان النسخ ليس تغييرا بل هو بيان لمدة الحكم والمذهب عندنا هذا لكن لما لم يبق الاعتماد على كتبهم للتحريف شرطنا أن يقص الله تعالى علينا من غير انكار

صريحا بقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى فانه يدل على أن كل ما ينطق به انما هو وحى لا غير والمفهوم من الوحى ما ألقى الله تعالى اليه بلسان الملك أو غيره وأجاب بانه اذا كان متعبدا بالاجتهاد كان حكمه بالاجتهاد أيضا وحيا لا نطقا عن الهوى واستدل أيضا اشارة بان الاجتهاد يحتمل الخطأ فلا يجوز الا عند العجز عن دليل لا يحتمل الخطأ ولا عجز بالنسبة الى النبى صلى الله عليه وسلم لوجود الوحى القاطع وأشار الى الجواب بان اجتهاده لا يحتمل القرار على الخطأ فتقريره على مجتهده قاطع للاحتمال كالاجماع الذى سنده الاجتهاد وبهذا يخرج الجواب عن استدلالهم الآخر وهو انه لو جاز له الاجتهاد لجاز مخالفته لان جواز المخالفة من لوازم أحكام الاجتهاد لعدم القطع بانه حكم الله تعالى واللازم باطل بالاجماع وقد يستدل بانه لو جاز له الاجتهاد لما توقف فى جواب سؤال بل اجتهد وبين ما يجب عليه من الجواب فاشار فى تقرير القول المختار الى جوابه وهو انه مأمور بالانتظار فهو شرط لاجتهاده على أن نفس الاجتهاد أيضا يقتضى زمانا واستدل على المختار بخمسة أوجه الاول وجوب الاجتهاد عليه لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار الثانى وقوعه من غيره من الانبياء كداود عليه الصلاة والسلام وسليمان عليه الصلاة والسلام ولا قائل بالفرق الثالث وقوعه منه عليه الصلاة والسلام فى قصة الخثعمية وجواز قبلة الصائم الرابع انه عالم بعلل النصوص وكل من هو عالم بها يلزمه العمل فى صورة الفرع الذى يوجد فيه العلة وذلك بالاجتهاد الخامس انه عليه الصلاة والسلام شاور أصحابه فى كثير من الامور المتعلقة بالحروب وغيرها ولا يكون ذلك الا لتقريب الوجوه وتخيير الرأى اذ لو كان لتطييب قلوبهم فان لم يعمل برأيهم كان ذلك ايذاء واستهزاء لا تطييبا وان عمل فلا شك ان رأيه أقوى واذا جاز له العمل برأيهم عند عدم النص فبرأيه أولى لانه أقوى (قوله ولان الاصل فى الشرائع) أى شرائع من قبلنا الخصوص بزمان الا أن يدل دليل على ان الثانى تبع للاول فى الزمان وداع الى ما دعا اليه كلوط لابراهيم وهرون لموسى صلوات الله عليهم كما كان الاصل فيها الخصوص بمكان كشعيب صلوات الله تعالى عليه فى أهل مدين وأصحاب الايكة وموسى عليه الصلاة والسلام فيمن أرسل اليهم واذا كان الأصل هو الخصوص فلا يثبت العموم فى الامكنة والازمنة والامم (قوله وماذكروا غير مختص بالاصول) دفع لما أورده الفريق الثانى

(فصل في تقليد الصحابي يجب اجماعا فيما شاع فسكتوا مسلمين ولا يجب اجماعا فيما ثبت الخلاف بينهم واختلف في غيرهما) وهو ما لم يعلم اتفاقهم ولا اختلافهم (فعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب لانه لما لم يرفعه لا يحمل على السماع وفي الاجتهاد هم وسائر المجتهدين سواء) لعموم قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار ولان كل مجتهد يخطئ ويصيب عند أهل السنة (وعند أبي سعيد البردعي يجب لقوله عليه السلام أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم واقتدوا باللذين من بعدي) تمام الحديث أبي بكر وعمر (ولان أكثر أقوالهم مسموع من حضرة الرسالة وان اجتهدوا فرأيهم أصوب لانهم شاهدوا موارد النصوص ولتقدمهم في الدين وبركة صحبة النبي عليه السلام وكونهم في خير القرون وعند الكرخي يجب فيما لا يدرك بالقياس لانه لا وجه له الا السماع أو الكذب والثاني منتف لا فيما يدرك لان القول بالرأي منهم مشهور والمجتهد يخطئ ويصيب والاقتداء في البعض بما ذكرنا) أي الاقتداء في بعض المواضع بان نقلدهم ونأخذ بقولهم (وفي البعض) أي في بعض المواضع (بان نسلك مسلكهم) أي في الاجتهاد (ونجتهد كما اجتهدوا) وهذا اقتداء أيضا وهو جواب عن قوله عليه السلام أصحابي كالنجوم (وأيضا كل ما ثبت فيه اتفاق الشيخين يجب الاقتداء به وأما التابعي فان ظهر فتواه في زمن الصحابة فهو كالصحابي عند البعض لانه بتسليمهم اياه دخل في جملتهم كشريح خالف عليا رضي الله عنه ورد شهادة الحسن له) وكان مذهب علي قبول شهادة الولد لوالده (وابن عباس رجع الى فتوى مسروق في النذر بذبح الولد) وكان مذهبه ان يجب عليه مائة من الابل اذ هي الدية فرجع الى فتوى مسروق وهي أن يجب ذبح شاة والله أعلم ﴿باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان وهو اظهار المراد وهو اما بالمنطوق أو غيره الثاني بيان ضرورة والاول اما ان يكون بيانا لمعنى الكلام أو لازم له كالمدة الثاني بيان تبديل والاول اما أن يكون بلا تغيير أو معه الثاني بيان تغيير كالاستثناء والشرط والصفة والغاية والاول اما ان يكون معنى الكلام معلوما لكن الثاني أكده بما قطع الاحتمال أو مجهولا كالمشترك

من اختصاص الآيتين بالاصول دون الفروع ولما ورد عليه ان بعض أحكامهم مما لحقه النسخ فلا يقتدى به ويكون مغيرا له لا مصدقا أجاب بان النسخ ليس تغييرا بل بيانا لمدته فلما انتهت مدته ارتفع ولم يبق لنا الاتباع وما بقي لزمنا الاتباع على انه شريعة لنبينا محمد صلى الله تعالى عليه وسلم (قوله واختلف في غيرهما) محل الخلاف قول الصحابي المجتهد هل يكون حجة على مجتهد غير صحابي لم يظهر له دليل من كتاب أو سنة (قوله وأما التابعي) ماذكره رواية النوادر وفي ظاهر الرواية لا تقليد اذ هم رجال ونحن رجال بخلاف قول الصحابي فانه جعل حجة لاحتمال السماع وزيادة الاصابة في الرأي ببركة صحبة النبي عليه الصلاة والسلام وذكر الامام السرخسي رحمه الله تعالى انه لا خلاف في انه لا يترك القياس بقول التابعي وانما الخلاف في انه هل يعتد به في اجماع الصحابي حتى لا يتم اجماعهم مع خلافه فعندنا يعتد به وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يعتد به (قوله باب البيان ويلحق بالكتاب والسنة البيان) وهو يشارك العام والخاص والمشترك ونحوها من جهة جريانها في الكتاب والسنة الا أنه قدم ذكرها وأخر ذكر البيان اقتداء بالسلف في ذلك ثم البيان يطلق على فعل المبين كالسلام والكلام وعلى ما حصل به التبيين كالدليل وعلى متعلق التبيين ومحله وهو العلم وبالنظر الى هذه الاطلاقات قيل هو ايضاح المقصود وقيل الدليل وقيل العلم عن الدليل والى الاول ذهب المصنف رحمه الله تعالى وحصره في بيان الضرورة وبيان التبديل وبيان التفسير وبيان التغيير وبيان التقرير وذكر فيه وجه ضبط وبعضهم جعل الاستثناء بيان تغيير والتعليق بيان تبديل ولم يجعل النسخ من أقسام البيان لانه رفع للحكم لا اظهار لحكم الحادثة الا أن فخر الاسلام رحمه الله تعالى اعتبر كونه اظهارا لانتهاء مدة الحكم الشرعي ولا يخفى انه ان أريد بالبيان مجرد اظهار المقصود فالنسخ بيان وكذا غيره من النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء وان أريد اظهار ما هو المراد من كلام سابق فليس ببيان وينبغي ان يراد اظهار المراد بعد سبق كلام له تعلق به في الجملة ليشمل النسخ دون النصوص الواردة لبيان الاحكام ابتداء مثل أقيموا الصلاة ثم التخصيص أيضا من بيان التغيير الا أنه أخر ذكره لما فيه من البحث والتفصيل ولم يعده مع الاستثناء والشرط والصفة والغاية فان قيل الغاية أيضا بيان للمدة فكيف جعلها بيانا لمعنى الكلام لا للازمه قلنا النسخ بيان لمدة بقاء الحكم لا لشئ هو من جملة الكلام ومراد به بخلاف الغاية فانها بيان لمدة معنى هو مدلول الكلام حتى لا يتم الكلام بدون اعتباره مثل ثم أتموا الصيام الى الليل فلهذا جعل الغاية بيانا لمعنى الكلام دون مدة بقاء الحكم المستفاد من الكلام ثم كون النسخ تبديلا انما هو بالنسبة الينا حيث نفهم من اطلاق الحكم التأبيد (قوله فلا يجوز التخصيص) أي تخصيص الكتاب بخبر الواحد لان خبر الواحد دون الكتاب لانه ظني والكتاب قطعي فلا يخصصه لان التخصيص تغيير وتغيير الشئ لا يكون الا بما يساويه أو يكون بما فوقه وهذا مبني على ان العام قطعي فيما يتناوله والا فقد يجاب بان عام الكتاب قطعي المتن لا الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة لانه رفع الدلالة في بعض الموارد فيكون ترك ظني بظني وبعبارة أخرى الكتاب قطعي المتن ظني الدلالة والخبر بالعكس فكان لكل قوة من وجه فوجب

الجمع وهو أولى من ابطال الخبر بالكلية وقد استدل بان الصحابة كانوا يخصصون الكتاب بخبر الواحد من غير نكير فكان اجماعا على جوازه وجوابه أن خبر الواحد قطعى عند الصحابى بمنزلة المتواتر عندنا لانه سمعه من النبى عليه السلام مع انهم انما كانوا يخصصون الكتاب بالخبر بعد ما ثبت تخصيصه بقطعى من اجماع أو غيره وقد عرفت أن العام الذى خص منه البعض يصير ظنيا او يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس (قوله ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة) الا عند من يجوز تكليف المحال ولا اعتداد به وماروى من أنه نزل قوله تعالى حتى يتبين لكم الخيط الابيض من الخيط الاسود ولم ينزل من الفجر فكان أحدنا اذا أراد الصوم وضع عقالين أبيض وأسود وكان يأكل و يشرب حتى يتبينا فهو محمول على ان هذا الصنيع كان فى غير الفرض من الصوم ووقت الحاجة انما هو الصوم الفرض (قوله فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا) أى بيننا وبين الشافعى رحمه الله تعالى والا فعند أكثر المعتزلة والحنابلة و بعض الشافعية لا يجوز تأخير بيان المجمل عن وقت الخطاب فان قلت فما فائدة الخطاب على تقدير تأخير البيان قلت فائدته العزم على الفعل والتهيؤ له عند ورود البيان فانه يعلم منه أحد المدلولات بخلاف الخطاب بالمهمل فانه لا يفهم منه شئ ما أصلا واستدل على جواز تراخى بيان التفسير عن وقت الخطاب بقوله تعالى ثم ان علينا بيانه أى فاذا قرأناه بلسان جبريل عليك فاتبع قرآنه فتكرر فيه حتى يترسخ فى ذهنك ثم ان علينا بيان ما أشكل عليك من معانيه وانما حمل على بيان التفسير لان معناه اللغوى هو الايضاح ورفع الاشتباه وأما تسمية التغيير بيانا فاصطلاح ولو سلم فبيان التفسير مراد اجماعا فلا يراد غيره دفعا لعموم المشترك ولو سلم ان اللفظ عام وليس بمشترك فبيان التغيير قد خص منه بالاجماع (قوله و بيان التغيير) ان كان بمستقل فسيأتى حكمه وان كان بغيره كالاستثناء ونحوه فلا يصح الا موصولا بحيث لا يعد فى العرف منفصلا حتى لا يضر قطعه بتنفس أو سعال أو نحوهما وعند ابن عباس يجوز متراخيا تمسك الجمهور بقوله عليه السلام من حلف على يمين الحديث وجه التمسك انه لو صح الانفصال لما أوجب النبى عليه السلام التكفير معينا بل قال فليستثن أو يكفر فاوجب أحدهما لا بعينه اذ لا حنث مع الاستثناء فلا كفارة على التعيين بل الواجب أحد الامرين وعلى هذا ينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى لا على انه لو جاز التراخى لما وجبت الكفارة أصلا لا معينا ولا مخيرا فان قيل قد روى ان النبى عليه الصلاة والسلام قال لاغزون قريشا وسكت ثم قال ان شاء الله تعالى وأيضا سأله اليهود عن مدة لبث أصحاب الكهف فى كهفهم فقال أجيبكم غدا فتأخر الوحى بضعة عشر يوما ثم نزل ولا تقولن لشئ انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله فقال ان شاء الله فقد صح انفصال الاستثناء عن قوله أجيبكم غدا بايام فالجواب عن الاول ان السكوت العارض يحمل على ما ذكرنا من نحو تنفس أو سعال جمعا بين الادلة وعن الثانى ان قوله عليه السلام ان شاء الله لا يلزم ان يعود الى قوله غدا أجيبكم بل معناه أفعل ذلك أى أعلق كل ما أقول له انى فاعل ذلك غدا بمشيئة الله تعالى ان شاء الله كما يقال لك افعل كذا وكذا فتقول ان شاء الله فعلى هذا يحمل قول ابن عباس على ان مراده انه يصح دعوى نية الاستثناء منه ولو بعد شهر على ما ذهب اليه البعض من جواز اتصال الاستثنائية وان لم تقع تلفظا فان قيل بيان التغيير على تقدير الاتصال مشتمل على اثبات شئ و نفيه فى زمان واحد والا لما كان تغييرا الجواب انه لما وقع فى كلام الله تعالى نحمله على وجه لا يلزم منه ذلك التنافى وذلك لانا نجعل المجموع كلاما واحدا موجبا للحكم على تقدير الشرط أو الصفة مثلا وساكتا عن ثبوته ونفيه على تقدير عدمه حتى لو ثبت ثبت بدليله ولو انتفى انتفى بناء على عدم دليل الثبوت على ما سبق فى فصل مفهوم المخالفة فان قلت فما معنى التغيير على هذا التقدير قلت معناه انه يفهم الاطلاق على تقدير عدم ذكر المغير فبعد ذكره تغير المراد الذى كان يفهمه السامع على تقدير عدم المغير ولا يخفى انه على هذا

والمجمل الثانى بيان تفسير والاول بيان تقرير فبيان التقرير والتفسير يجوز للكتاب بخبر الواحد دون التغيير لانه دونه فلا يغيره فلا يجوز تخصيصه بخبر الواحد عندنا على ما سبق ولا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة لانه تكليف بما لا يطاق وهل يجوز تأخيره عن وقت الخطاب فبيان التقرير والتفسير يجوز موصولا ومتراخيا اتفاقا لقوله تعالى ثم ان علينا بيانه و بيان التغيير لا يصح متراخيا الا عند ابن عباس لقوله عليه السلام فليكفر عن يمينه الحديث) جاء بروايتين احداهما من حلف على يمين ورأى غيرها خيرا منها فليكفر عن يمينه ثم ليأت بالذى هو خير والاخرى فليأت بالذى هو خير ثم ليكفر عن يمينه وجه التمسك لنا ان النبى عليه الصلاة والسلام أوجب الكفارة ولو جاز بيان التغيير متراخيا لما وجبت الكفارة أصلا لجواز ان يقول متراخيا ان شاء الله تعالى فيبطل يمينه ولا تجب الكفارة (وطريقه انه لما جاء فى كتاب الله تعالى وجب حمله على وجه لا يلزم التناقض فقلنا الكلام اذا تعقبه مغير توقف على الآخر فيصير المجموع كلاما واحدا كما ذكر فى

الشرط) أي في فصل مفهوم المخالفة ان الشرط والجزاء كلام واحد أوجب الحكم على تقدير وهو ساكت عن غيره (واختلف في التخصيص بالكلام المستقل فعند الشافعي رحمه الله تعالى يصح متراخيا وعندنا لا بل يكون نسخا) أي المتراخي لا يكون تخصيصا بل يكون نسخا (له قصة البقرة) اي قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة يعم الصفراء وغيرها ثم خص متراخيا وعلم ان المراد بقرة مخصوصة (وقوله تعالى واهلك) في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك فيها من كل زوجين اثنين واهلك (وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم) نقل انه لما نزلت هذه الآية قال ابن الزبعرى لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أأنت قلت ذلك

قال نعم فقال اليهود عبدوا عزيرا والنصارى عبدوا المسيح وبنو مليح عبدوا الملائكة فقال عليه الصلاة والسلام لا بل هم عبدوا الشياطين التي أمرتهم بذلك فانزل الله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون يعني عزيرا وعيسى والملائكة (خصتا متراخيا) أي خصت الآيتان تخصيصا متراخيا وهما قوله تعالى واهلك وقوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله (بقوله انه ليس من أهلك وبقوله تعالى ان الذين سبقت لهم منا الحسنى أولئك عنها مبعدون قلنا في قصة البقرة نسخ الاطلاق لان في الاول يجوز ذبح أي بقرة شاؤا ثم نسخ هذا والاهل لم يكن متناولا للابن لان من لا يتبع الرسول لا يكون اهلا له ولو سلمنا تناوله لكن استثنى بقوله تعالى الا من سبق فان أريد بالاهل قرابة حتى يشمل الابن فالاستثناء متصل وقوله ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول وان أريد الاهل ايمانا فالاستثناء منقطع) تحقيقه ان الاهل لا يخلو اما أن يراد به الاهل ايمانا أو الاهل قرابة فان أريد به الاول لا يتناول الابن لانه كافر فالاستثناء وهو قوله تعالى الا من سبق عليه القول على هذا منقطع وقوله تعالى انه ليس من أهلك لا يكون تخصيصا لعدم تناول الاهل الابن الكافر وان أريد الثاني أي الاهل قرابة يتناول الابن لكن استثنى الابن بقوله تعالى الا من سبق عليه القول فخرج الابن بالاستثناء لا بالتخصيص المتراخي فقوله انه ليس من أهلك أي من الاهل الذي لم يسبق عليه القول والمراد بسبق القول ما وعد الله تعالى باهلاك الكفار (وقوله تعالى وما تعبدون من دون الله لم يتناول عيسى عليه السلام حقيقة) لان ما لغير العقلاء (وانما

التقدير يكون جميع متعلقات الفعل من قبيل بيان التغيير وقد يقال انه كان أولا للايجاب وبعد البيان صار تصرف يمين ولا يخفى ان هذا انما يصح في بعض صور الشرط لا غير (قوله واختلف في التخصيص بالكلام المستقل) انه هل يصح متراخيا أم لا وذكر المستقل للتحقيق والتوضيح دون التقييد لأن التخصيص بالكلام لا يكون الا بالمستقل وليس الخلاف في جواز قصر العام على بعض ما يتناوله بكلام متراخ عنه وانما الخلاف في انه تخصيص حتى يصير العام في الباقي ظنيا أو نسخ حتى يبقى قطعيا بناء على ان دليل النسخ لا يقبل التعليل وقد نبهت على ان اشتراط الاستقلال والمقارنة في التخصيص مجرد اصطلاح مع ان العمدة في التخصيص عند الجمهور انما هي الاستثناء والشرط والصفة والغاية وبدل البعض على انه لا يستمر لهم الجري على هذا الاصطلاح لتصريحهم بان العام اذا خص منه البعض صار ظنيا يجوز تخصيصه بخبر الواحد والقياس ولا يخفى ان التخصيص بكلام مستقل مقارن في غاية الندرة ثم الخلاف في جواز التراخي جار في كل ظاهر يستعمل في خلافه كالمطلق في المقيد والنكرة في المعين ولهذا صح استدلال الشافعية بقصة البقرة والا فلفظ بقرة نكرة في الاثبات فلا يكون من العموم في شيء وجه الاستدلال انهم أمروا بذبح بقرة معينة مع ان اللفظ مطلق ورد بيانه متراخيا وانما قلنا انهم أمروا بذبح بقرة معينة لان الضمير في قوله تعالى انها بقرة صفراء فاقع لونها للبقرة المأمور بذبحها وللقطع بانهم لم يؤمروا ثانيا بمتجدد وبان الامتثال انما حصل بذبح البقرة المعينة والجواب منع ذلك بل المأمور بذبحها كانت بقرة مطلقة على ما هو ظاهر اللفظ ولذا قال ابن عباس وهو رئيس المفسرين لو ذبحوا أدنى بقرة لاجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله تعالى عليهم وقد دل قوله تعالى وما كادوا يفعلون على انهم كانوا قادرين على الفعل وان السؤال عن التعيين كان تعنتا وتعللا ثم نسخ الامر بالمطلق وأمر بالمعين واعترض بانه يؤدي الى النسخ قبل الاعتقاد والتمكن من العمل جميعا اذ لم يحصل لهم العلم بالواجب قبل السؤال والبيان والجواب انهم علموا ان الواجب بقرة مطلقة واطلاق اللفظ كاف في العلم بذلك والتردد انما وقع في التفصيل والتعيين (قوله في قوله تعالى لنوح عليه السلام فاسلك) أي أدخل في السفينة من كل جنس من الحيوان ذكرا وأنثى وأدخل فيها نساءك وأولادك ثم خص ابنه بقوله تعالى انه ليس من أهلك (قوله لان ما لغير العقلاء) فذهب البعض وجمهور أئمة اللغة على انها تعم العقلاء وغيرهم فان قيل لو كان ما لغير العقلاء لما أورد ابن الزبعرى هذا السؤال وهو من الفصحاء العارفين باللغة ولما سكت النبي صلى الله عليه وسلم عن تخطئته فالجواب انه انما أورده تعنتا بطريق المجاز أو التغليب فان أكثر معبوداتهم الباطلة من غير ذوي العقول فغلب جانب الكثرة ولا يخفى ان التغليب أيضا نوع من المجاز وقد روي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال له ما أجهلك بلغة قومك أما علمت ان ما لما لا يعقل فعلى هذا يكون قوله تعالى ان الذين سبقت لدفع احتمال المجاز لا للتخصيص

أورده تعنتا بالمجاز والتغليب فقال ان الذين سبقت لهم لدفع هذا الاحتمال وأصحابنا قالوا كل ماهو تفسير يصح متراخيا اتفاقا وماهو تغيير لا يصح الا موصولا اتفاقا كالاستثناء وانما اختلفوا فى التخصيص بناء على انه عندنا بيان تغيير وعنده بيان تفسير لما عرف ان العام عنده دليل فيه شبهة فيحتمل الكل والبعض فبيان ارادة البعض يكون تفسيرا فيصح متراخيا كبيان المجمل وعندنا قطعى فى الكل فيكون التخصيص تغيير موجبه) أقول لا فرق عند الشافعى رحمه الله تعالى بين التخصيص والاستثناء بناء على ان العام محتمل عنده فعلى هذا كلاهما يكونان تفسيرا عنده لكن الاستثناء لما كان غير مستقل لا بد من اتصاله والتخصيص مستقل فيجوز فيه التراخى وعندنا كلاهما تغيير وهو لا يجوز الا موصولا *(فصل فى الاستثناء)* وهو مشتق من الثنى يقال ثنى عنان فرسه اذا منعه عن المضى فى الصوب الذى هو متوجه اليه اعلم أن بعض الناس قسموا الاستثناء على (٢٠) المتصل والمنقطع ثم عرفوا كلا منهما بما يجب تعريفه به لكنى لم أفعل كذلك لان الاستثناء الحقيقى هو المتصل وانما المنقطع يسمى استثناء بطريق المجاز فلم أجعل المنقطع قسما منه لكن أوردته فى ذنابة الاستثناء الحقيقى (وهو المنع عن دخول بعض ما تناوله صدر الكلام فى حكمه) أى فى حكم صدر الكلام وفى متعلق بالدخول وقوله بعض ما تناوله صدر الكلام ليخرج الاستثناء المستغرق (بالا واخواتها) متعلق بالمنع وفيه احتراز عن سائر التخصيصات وهذا تعريف تفردت به وهو أجود من سائر التعريفات لان من قال هو اخراج بالا واخواتها ان أراد حقيقة الاخراج فممتنع لان الاخراج اما ان يكون بعد الحكم فيكون تناقضا والاستثناء واقع فى كلام الله تعالى أو قبل الحكم وحقيقة الاخراج لا تكون الا بعد الدخول والمستثنى غير داخل فى حكم صدر الكلام فيمتنع الاخراج من الحكم وانما المستثنى داخل فى صدر الكلام من حيث التناول أى من حيث انه يفهم أن المستثنى من صدر الكلام وضعا والاخراج ليس من حيث التناول لان التناول بعد الاستثناء باق فعلم أن حقيقة الاخراج غير مرادة على انهم صرحوا بانه اخراج ما لولاه لدخل فعلم أن المراد بالاخراج المنع من الدخول مجازا وهو غير مستعمل فى الحدود فالتعريف الذى ذكرته أولى ضمن (قالوا هو بيان تغيير لانه يغير موجب صدر الكلام اذ لولاه لشمل الكل ومع ذلك انه بيان لمعنى الكلام لانه يبين أن المراد هو البعض بخلاف النسخ فانه تغيير محض لمعنى الكلام واختلفوا فى كيفية عمله ففى قوله له على عشرة الا ثلاثة لا يخلوا اما أن أطلق العشرة على السبعة فحينئذ قوله الا ثلاثة يكون بيانا لهذا فهو كما قال ليس له على ثلاثة منها فيكون كالتخصيص بالمستقل) فى أن كلا منهما يبين أن الحكم المذكور فى صدر الكلام وارد على بعض افراده والحكم فى البعض الآخر مخالف للحكم فى البعض الاول ولا فرق بينهما على هذا المذهب الا أن الاستثناء

العام (قوله وأصحابنا قالوا) ان الخلاف مبنى على ان التخصيص بالمستقل بيان تغيير عندنا و بيان تفسير عند الشافعى رحمه الله تعالى ثم رد ذلك بانه لا فرق عند الشافعى رحمه الله تعالى بين التخصيص بالمستقل و بين الاستثناء فى أن كلا منهما بيان تفسير وانما افترقا فى جواز التراخى بناء على الاستقلال وعدمه وأقول المحققون من أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى على أن الاستثناء بيان تغيير بخلاف التخصيص بالمستقل وغيره من المخصصات وذلك لان المراد فى الاستثناء مجموع الافراد لكن لا يتعلق الحكم الا بعد اخراج البعض وسائر أنواع التخصيص ليس كذلك بل هو بيان ودلالة على أن المراد البعض (قوله فصل فى الاستثناء) قد اشتهر فيما بينهم أن الاستثناء حقيقة فى المتصل مجاز فى المنقطع والمراد بالاستثناء صيغ الاستثناء وأما لفظ الاستثناء فحقيقة اصطلاحية فى القسمين بلا نزاع فالصواب أن يقسم أولا الى القسمين ثم يعرف كل على حدة والمصنف رحمه الله تعالى ذهب الى أن لفظ الاستثناء مجاز فى المنقطع فلم يجعله من أقسام الاستثناء ثم المتعارف فى عبارة القوم أن الاستثناء هو الاخراج من متعدد بالا واخواتها وعدل المصنف رحمه الله تعالى عن ذلك الى المنع عن الدخول لانه ان أريد الاخراج عن الحكم فالبعض غير داخل فيه حتى يخرج وان أريد الاخراج عن تناول اللفظ اياه وافهامه من اللفظ فلا اخراج لان التناول باق بعده وان أريد بالاخراج المنع عن الدخول فهو مجاز يجب صيانة الحدود عنه وأنت خبير بان تعريفات الادباء مشحونة بالمجاز على أن الدخول والخروج ههنا مجاز البتة لان الدخول هو الحركة من الخارج الى الداخل والخروج بالعكس (قوله بالا واخواتها) احتراز عن سائر أنواع التخصيص أعنى الشرط والصفة والغاية وبدل البعض والتخصيص بالمستقل واطلاق التخصيص على الجميع باعتبار أنها قصر للعموم ونقض للشيوع على ما هو مصطلح الشافعية فان قيل يدخل فى التعريف الوصف بالا وغير وسوى ونحو ذلك قلنا ان تحقق تناول صدر الكلام وعمومه فهو استثناء والا فلا انتقاض لعدم التناول (قوله قالوا) تحقيق كون الاستثناء بيان تغيير أما التغيير فبالنظر الى شمول الحكم للجميع على تقدير عدم الاستثناء وأما البيان فبالنظر الى أنه اظهار أن المتكلم أراد البعض وهذا ظاهر فى المذهب الاول وليس مختارا عنده وهذا معنى قولهم موجب الكلام بدون الاستثناء هو الثبوت للكل فغير الى الثبوت للبعض وفيه بيان أن المراد ثبوت الحكم للبعض وقال فى التقويم هو تغيير من حيث انه رفع البعض و بيان من حيث انه قرر الباقى (قوله واختلفوا فى كيفية عمله) قد سبق الى الفهم أن فى الاستثناء المتصل تناقضا من حيث ان قولك لزيد على عشرة الا ثلاثة اثبات للثلاثة فى

كلام غير مستقل والتخصيص كلام مستقل وعندنا هذا الفرق ثابت بينهما مع فرق آخر وهو أن الاستثناء لا يثبت حكما مخالفا لحكم الصدر بخلاف التخصيص وهذا المذهب وهو أن العشرة يراد بها السبعة الخ هو ما قال مشايخنا ان الاستثناء عند الشافعى رحمه الله يمنع الحكم بطريق المعارضة مثل دليل الخصوص والمراد بالمعارضة أن يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام وانما قلت ان مرادهم بالمنع بطريق المعارضة هذا المذهب لانهم ذكروا فى الجواب عنه أن الالف اسم علم للعدد المعين لا يقع على غيره ولا يحتمله اذ لا يجوز أن يسمى تسعمائة ألفا بخلاف دليل الخصوص لان المشركين اذا خص منهم نوع كان الاسم واقعا على الباقى بلا خلل وهذا الكلام نص على أنه جواب عن قول من قال ان المراد بالعشرة هو السبعة (أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم وهذا تناقض ظاهر وانكار بعد الاقرار ولا أظنه مذهب احد أو قبله ثم حكم على الباقى أو أطلق عشرة الا ثلاثة على السبعة فكانه قال على سبعة فحصل ثلاثة مذاهب فعلى هذين) أى على المذهبين الاخيرين (يكون) اى الاستثناء (تكلما بالباقى) فى صدر الكلام (بعد الثنيا) أى المستثنى ففى قوله على عشرة الا ثلاثة صدر الكلام عشرة والثنيا ثلاثة والباقى فى صدر الكلام بعد المستثنى سبعة فكانه تكلم بالسبعة وقال له على سبعة وانما قلنا انه على الاخيرين تكلم بالباقى بعد الثنيا اما على المذهب الاخير فلان عشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فيكون تكلما بالسبعة وأما على المذهب الثانى فلانه أخرج الثلاثة قبل الحكم من أفراد العشرة ثم حكم على السبعة فالتكلم فى حق الحكم يكون بالسبعة أى يكون الحكم على السبعة فقط لا على الثلاثة لا بالنفى ولا بالاثبات (الا ان على المذهب الاخير يكون فيما اذا كان المستثنى منه عدديا كالتخصيص بالعلم وفى غير العددى كالتخصيص بالوصف كانه قال جاءنى غير زيد) لما جمع بين المذاهب الثانى والثالث فى أن الاستثناء على كليهما تكلم بالباقى أراد أن يبين الفرق الذى بينهما وهو أن على المذهب الاخير المستثنى منه اذا كان عدديا كقوله له على عشرة الا ثلاثة فهو كقوله له على سبعة فيكون الاستثناء فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالعلم فى نفى الحكم عما عداه وان كان غير عددى كجاءنى القوم الا زيدا فهو كقوله جاءنى من القوم غير زيد فيكون فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر كالتخصيص بالوصف فى نفى الحكم عما عداه فان قوله غير زيد صفة فلا فرق على هذا المذهب اذا كان المستثنى منه غير عددى بين الا وغير صفة (وعلى المذهب الثانى آكد من هذا) أى المذهب الثانى هو أن المراد بالعشرة عشرة افراد والاخراج قبل الحكم فالاستثناء على هذا المذهب آكد فى دلالته على كون الحكم فى المستثنى مخالفا لحكم الصدر من التخصيص بالعلم والوصف فى نفى الحكم عما عداهما (لان ذكر المجموع أولا ثم اخراج البعض ثم الاسناد الى الباقى يشير الى أن حكم المستثنى خلاف حكم الصدر بخلاف جاءنى غير زيد وعلى الاول) أى على المذهب الاول (يكون اثباتا ونفيا بالمنطوق) أى يكون المستثنى والمستثنى منه جانبين احداهما مثبتة والاخرى

ضمن العشرة ونفى لها صريحا فاضطروا الى بيان كيفية عمل الاستثناء على وجه لا يرد ذلك وحاصل أقوالهم فيها ثلاثة الاول أن العشرة مجاز عن السبعة والا ثلاثة قرينة الثانى أن المراد بعشرة معناها أى عشرة افراد فيتناول السبعة والثلاثة معا ثم اخرج منها ثلاثة حتى بقيت سبعة ثم أسند الحكم الى العشرة المخرج منها الثلاثة فلم يقع الاسناد الا على سبعة الثالث أن المجموع أعنى عشرة الا ثلاثة موضوع بازاء سبعة حتى كأنه وضع لها اسمان مفرد هو سبعة ومركب هو عشرة الا ثلاثة (قوله مع فرق آخر) هذه مسئلة اختلافهم فى أن الاستثناء من الاثبات هل هو نفى أم لا فعند الشافعى رحمه الله تعالى نعم حتى يكون معنى الا ثلاثة أنها ليست على وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا حتى يكون معناه عدم الحكم بثبوت الثلاثة وجعلها فى حكم المسكوت عنه لا اثبات ولا نفى بخلاف التخصيص بالمستقل فانه يثبت حكما مخالفا لحكم صدر الكلام اتفاقا (قوله وهذا المذهب) ذكر بعض المشايخ أن الاستثناء يعمل عندنا بطريق البيان بمعنى الدلالة على أن البعض غير ثابت من الاصل حتى كأنه قيل على سبعة ولم يتعلق التكلم بالعشرة فى حق لزوم الثلاثة فالاستثناء تصرف فى الكلام بجعله عبارة عما وراء المستثنى وعند الشافعى رحمه الله تعالى بطريق المعارضة بمعنى أن أول الكلام ايقاع للكل لكنه لا يقع لوجود المعارض وهو الاستثناء الدال على النفى عن البعض حتى كأنه قال الا ثلاثة فانها ليست على فلا يلزمه الثلاثة للدليل المعارض لاول الكلام فيكون الاستثناء تصرفا فى الحكم فاجابوا بان الكلام قد يسقط حكمه بطريق المعارضة بعد ما انعقد فى نفسه كما فى التخصيص وقد لا ينعقد بحكمه كما فى طلاق الصبى والمجنون الا أن الحاق الاستثناء بالثانى أولى لانه لو انعقد الكلام فى نفسه مع انه لا يوجب العشرة بل السبعة فقط لزم اثبات ما ليس من محتملات اللفظ اذ السبعة لا تصلح مسمى للفظ العشرة لا حقيقة وهو ظاهر ولا مجازا الا ان اسم العدد نص فى مدلوله لا يحمل على غيره ولو سلم فالمجاز خلاف الاصل فيكون مرجوحا فاستدل المصنف بهذا الجواب على أن مرادهم بكونه بطريق المعارضة هو أن المستثنى منه عبارة عن القدر الباقى مجازا والاستثناء قرينة على ما صرح به صاحب المفتاح حيث قال ان استعمال المتكلم للعشرة فى التسعة مجاز والا واحدا قرينة المجاز (قوله أو قبله) عطف على

منفية والاثبات والنفي يكونان بطريق المنطوق لا المفهوم وعلى المذهب الاخير يكون كالتخصيص بالعلم أو الوصف فلا دلالة لهما على نفي الحكم عما عداهما عندنا وعند البعض يكون دلالته من حيث المفهوم وعلى المذهب الثاني يكون آكد من هذا فدلالته على الحكم في المستثنى تكون اشارة لا منطوقا (حجته) اى حجة المذهب الاول (ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع كالتخصيص فاما اعدام التكلم الموجود فلا واجماعهم) أي اجماع أهل العربية وهو عطف على قوله أن وجود التكلم مع عدم حكمه

في البعض شائع (على انه من النفي اثبات وبالعكس وأيضا لولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما فان قيل لو كان المراد البعض يلزم استثناء النصف من النصف في اشتريت الجارية الا النصف او التسلسل) هذا دليل أورده ابن الحاجب على نفي المذهب الاول واثبات المذهب الثاني وهو المذهب عنده ولما وجدته زيفا أوردته على طريق الاشكال و بينت فساده وتوجيهه انه لو كان المراد من العشرة سبعة كما هو المذهب الاول فاذا قلت اشتريت الجارية الا النصف يكون المراد بالجارية النصف فان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية فقد استثنيت نصف الجارية من نصف الجارية وان كان المراد بالنصف المستثنى نصف ما هو المراد بالجارية فالمراد بالجارية كان النصف ثم نصف هذا النصف مستثنى من النصف فعلم ان المراد بالجارية لم يكن نصفا بل ربعا

قوله بعد الحكم أي أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم اخرج ثلاثة قبل الحكم ثم حكم على الباقي من العشرة وهو السبعة (قوله حجته) قد احتج الذاهبون الى المذهب الاول بانه لا بد أن يراد بعشرة كمالها أو سبعة اذ لا ثالث والاول باطل للقطع بانه لم يقر الا بسبعة فتعين الثاني وأيضا لو كان المراد عشرة بكمالها لامتنع من الصادق مثل قوله تعالى فلبث فيهم ألف سنة الا خمسين عاما لما يلزم من اثبات لبث خمسين ونفيه وأجيب بان المراد باللفظ الكل والحكم انما يتعلق بعد اخراج البعض اذ الكلام يتم بآخره فلا فساد وقد أورد فخر الاسلام رحمه الله ثلاث حجج من قبل الشافعي رحمه الله في أن الاستثناء يعمل بطريق المعارضة دون البيان ولما ذهب المصنف الى أن القول بانه يعمل بطريق المعارضة معناه القول بالمذهب الاول جعلها حججا على المذهب الاول تقرير الاولى انه لا سبيل الى جعل المستثنى في حكم المسكوت عنه لان اعدام التكلم أي القول بعدم التكلم الموجود حقيقة غير معقول بل هو انكار للحقائق بخلاف وجود التكلم مع عدم حكمه أي الأثر الثابت به بناء على مانع فانه شائع مستفيض كالعام الذي خص منه البعض يمتنع حكمه في القدر المخصوص فههنا يثبت التكلم بالكل و ينعقد الكلام في نفسه الا أنه يمتنع الحكم في القدر المستثنى لوجود المعارض وهو الاستثناء وتقرير الثانية أن أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء من النفي اثبات ومن الاثبات نفي وهذا صريح في ان الاستثناء يدل على ان حكم المستثنى مخالف لحكم الصدر فيكون معارضا له لا في حكم المسكوت عنه وتقرير الثالثة انهم أجمعوا على ان قولنا لا اله الا الله كلمة توحيد أي اقرار بوجود الباري تعالى و وحدانيته فلو لم يكن عمل الاستثناء بطريق المعارضة واثباته حكما مخالفا لحكم الصدر لما لزم الاقرار بوجود الله تعالى بل بنفي الالوهية عن ما سواه والتوحيد لا يتم الا باثبات الالوهية لله تعالى ونفيها عما سواه ولا شك انه لو تكلم بكلمة التوحيد دهري منكر لوجود الصانع يحكم باسلامه و رجوعه عن معتقده فثبت ان الاستثناء يدل على اثبات حكم مخالف للصدر هذا تقرير الحجج على وفق ما ذكره القوم احتجاجا بها على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة وانه من النفي اثبات و بالعكس وقد سبق ان هذا عبارة عن المذهب الاول فيكون حججا على اثباته وأيضا انها تدل على بطلان المذهبين الاخيرين فتعين الاول وذلك لانه لا يتحقق على المذهبين الاخيرين حكمان أحدهما نفي والآخر اثبات بل حكم واحد فقط أما على المذهب الثاني فلانه انما يتعلق الحكم بالصدر بعد اخراج البعض منه فلا حكم فيه الا على الباقي وأما على المذهب الثالث فلان مجموع المستثنى منه والمستثنى وآلة الاستثناء عبارة عن الباقي ولا حكم الا عليه هذا ولكن لا يخفى ان الحجة الاولى لا تدل على نفي المذهب الثالث اذ ليس فيه اعدام للتكلم بل قول بان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة فليس فيه الا العدول عن التكلم بالاخصر الى التكلم بالاطول (قوله فان قيل تقرير السؤال) ظاهر من الكتاب وتوجيه الجواب منع الملازمة وهي قوله ان كان المراد بالنصف المستثنى نصف الجارية لزم استثناء نصف الجارية من نصف الجارية وانما يلزم ذلك لو كان النصف مستثنى من المراد وليس كذلك بل هو مستثنى من المتناول أي ما يتناوله اللفظ وهو الجارية بكمالها على ما سبق من ان الاستثناء عبارة عن منع دخول بعض ما يتناوله صدر الكلام

والمفروض ان المستثنى نصف ما هو المراد فيكون نصف الربع مستثنى فيتسلسل هذا حكاية ما أورده ابن الحاجب والجواب الذي خطر ببالي هو قوله (قلنا هو بيان ان المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم هو استثناء من المتناول لا من المراد) أي الاستثناء هو بيان ان المراد هو البعض لأن المتناول هو البعض فان اللفظ متناول للكل ثم الاستثناء من المتناول لا من المراد فيكون استثناء النصف من الكل

الكلام في حكمه وفيه بحث أما أولا فلان المستثنى منه هو اللفظ باعتبار ما يتناوله بحسب الاستعمال وقصد المتكلم لا بحسب الوضع للقطع بانه لا يصح استثناء بعض الافراد الحقيقي عن اللفظ المستعمل في معناه المجازي اذا كان استثناء متصلا مثل جعلوا أصابعهم في آذانهم الا أصولها بان يراد بالاصابع الانامل و يخرج منها الاصول على انه استثناء متصل وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من هذا القبيل لانه أراد بالجارية نصفها مجازا وأخرج النصف منها باعتبار انها تتناول الكل بحسب الوضع وأما ثانيا فلانه غير اعتراض ابن الحاجب هربا عن اشكال الضمير وتقرير اعتراضه انا قاطعون بان من قال اشتريت الجارية الا نصفها لم يرد بالجارية نصفها والا لزم استثناء نصفها من نصفها وهو باطل قطعا وأيضا يلزم التسلسل لان استثناء النصف من الجارية يقتضي ان يراد بها النصف واخراج النصف من النصف يقتضي ان يراد به الربع واخراج النصف من الربع يقتضي ان يراد به الثمن وهكذا الى غير النهاية وأيضا انا قاطعون بان الضمير يعود الى الجارية بكمالها لا الى نصفها مع القطع بان مدلول الجارية وضميرها واحد وعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى يلزم ان يراد بالجارية معناها المجازي و بضميرها معناها الحقيقي على عكس ما هو المشهور في صنعة الاستخدام (قوله والجواب) أجاب عن الحجة الاولى بان القول بان الاستثناء يعمل بطريق المعارضة وان المراد بالمستثنى منه هو البعض مما لا يصح في بعض الصور وهو ما اذا كان اسم عدد فانه لفظ خاص في مدلوله بمنزلة العلم لا يستعمل في غيره حقيقة ولا مجازا ولما كان هذا ضعيفا بناء على ان المجاز باعتبار اطلاق اسم الكل على البعض شائع حتى يجري في الاعلام بان يطلق زيد و يراد بعض أعضائه قال ولو صحت أي الارادة مجازا فالاصل عدم المجاز لا يصار اليه الا بدليل وههنا يصح ان يراد الكل و يكون تعلق الحكم بعد اخراج البعض ولا يخفى عليك ان هذا دليل مستقل على نفي المذهب الاول ولا بد في جعله جوابا عن الحجة الاولى من تكلف وأجاب عن الثانية بان قول أهل اللغة ان الاستثناء من الاثبات نفي وبالعكس مجاز لوجوه الاول انهم أجمعوا على انه استخراج وتكلم بالباقي بعد الثنيا أي يستخرج بالاستثناء بعض الكلام عن أن يكون موجبا و يجعل الكلام عبارة عما وراء المستثنى فظاهر الاجماعين متناف فلابد من الجمع بينهما بحمل الاول على المجاز وانما عدل المصنف رحمه الله تعالى عن هذا الوجه لضعفه لان الاجماع الثاني ممنوع ولو سلم فيجوز أن يحمل على أنه تكلم بالباقي بحسب وضعه وحقيقته واثبات ونفي بحسب اشارته على ما صرح به فخر الاسلام رحمه الله تعالى من أن كونه نفيا واثباتا ثابت بدلالة اللغة كصدر الكلام الا أن موجب صدر الكلام ثابت قصدا وكون الاستثناء نفيا واثباتا ثابت اشارة ولا شك أن الثابت بالاشارة ثابت بنفس الصيغة وان لم يكن السوق لاجله الثاني أن القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول دون الاخيرين وقد أبطلنا المذهب الاول بما سبق من الدليل فبطل صحة كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس فوجب تأويل الاجماع عليه الثالث ان القول بكونه من النفي اثباتا وبالعكس لا يصح في كثير من الصور كقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور على ما سيأتي واعلم أن كلام المصنف رحمه الله تعالى مبني على أن القول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس انما يصح على المذهب الاول بل هو عينه وأما على المذهبين الاخيرين فلا حكم على المستثنى أصلا لا بالنفي ولا بالاثبات وفيه نظر لان جمهور القائلين بالمذهب الثاني كابن الحاجب وغيره قائلون بان الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس بمعنى انه أخرجت من العشرة ثلاثة ثم تعلق بالعشرة المخرج منها الثلاثة الحكم بالثبوت وبالثلاثة الحكم بعدم الثبوت (قوله ووجه المجاز) أي طريق هذا المجاز اطلاق الاخص على الاعم والملزوم على اللازم وذلك لان انتفاء حكم الصدر لازم للحكم بخلاف حكم الصدر لانه كلما تحقق الحكم بنقيض حكم الصدر انتفى حكم الصدر من غير عكس كما في قوله لا صلاة الا بطهور فان حكم الصدر وهو عدم

(والجواب) أي عن الدليل على المذهب الاول (ان العشرة) هذا جواب عن قوله ان وجود التكلم مع عدم حكمه في البعض شائع (لفظ خاص للعدد المعين لا عام كاسم فرد يجوز ارادة البعض بالاستثناء كما لا يجوز بالتخصيص ولو صحت مجازا فالاصل عدمه وقولهم هو من الاثبات نفي و بالعكس مجاز والمراد انه لم يحكم عليه بحكم الصدر لانه حكم عليه بنقيض حكم الصدر وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور هو كقوله لا صلاة بغير طهور ولو كان نفيا واثباتا يلزم صلاة طهور ثابتة فيصح كل صلاة بطهور لعموم النكرة الموصوفة ولان الاستثناء متعلق بكل فرد) وقولهم هو من الاثبات نفي الخ جواب عن قوله واجماعهم وقوله لم يحكم عليه أي على المستثنى وانما حملنا قولهم على المجاز لانا لما أبطلنا المذهب الاول فعلى المذهبين الاخيرين المستثنى غير محكوم عليه لا بالنفي ولا بالاثبات ووجه المجاز اطلاق الاخص على الاعم لان الحكم عليه بنقيض حكم الصدر أخص من قولنا حكم الصدر منتف عنه وقوله عليه الصلاة والسلام لا صلاة الا بطهور تكلم

بالباقى بعد الثنيا وهو لا صلاة) بغير طهور وليس هو نفيا واثباتا لان تقديره لاصلاة ثابتة الاصلاة ملصقة بطهور فلوكان نفيا واثباتا فالجملة الاثباتية هى صلاة ملصقة بطهور ثابتة وصلاة ملصقة بطهور نكرة موصوفة وهى عامة لعموم الصفة على مادللنا عليه فى فصل العام فصار كقوله كل صلاة بطهور ثابتة وهذا باطل لان الشرائط الاخران كانت مفقودة والطهور موجودا لاتجوز الصلاة وأيضا صدر الكلام يوجب السلب الكلى أى كل واحد واحد من افراد الصلوات غير جائزة ثم الاستثناء يجب ان يتعلق بكل واحد واحد والا يلزم جواز بعض الصلوات بلاطهور واذا كان الاستثناء متعلقا بكل واحد واحد والاستثناء يكون من النفى اثباتا يلزم تعلق الاثبات بكل واحد واحد فيلزم كل صلاة بطهور جائزة معناه كل واحد واحد من الصلوات غير جائزة فى حال الا فى حال اقترانها بالطهور فالجملة الاثباتية قولنا كل واحد واحد من الصلوات جائزة فى حال اقترانها بالطهور فان قيل قوله لاصلاة الابطهور يشكل عليكم لا علينا لانكم قد ذكرتم فى فصل العام ان النكرة الموصوفة عامة لعموم الصفة وأوردتم للمثال لا أجالس الارجلا عالما له ان يجالس كل عالم فقوله لاصلاة الا بطهور عام فى زعمكم فيلزم عليكم فسادان أحدهما اذ كرتم انه يلزم ان تكون كل صلاة بطهور جائزة والثانى انه يلزم ان يكون الاستثناء من النفى اثباتا وأنتم لاتقولون به ولا يشكل علينا لان النكرة الموصوفة لاتعم عندنا فان كان الاستثناء من النفى اثباتا يصير كقوله بعض صلاة بطهور جائزة وهذا حق قلت المستثنى فى كلتا الصورتين أى فى قوله لا أجالس الارجلا عالما قائلون

الصحة منتف عن الصلاة بطهور ولم يتحقق الحكم بنقيضه وهو الحكم بصحة كل صلاة بطهور فعبروا عن انتفاء حكم الصدر بالحكم بنقيض حكم الصدر تعبيرا عن اللازم بالملزوم فقالوا هو من النفى اثبات وبالعكس قال فى التقويم ان قولهم هو من النفى اثبات ومن الاثبات نفى اطلاق على ظاهر الحال مجازا لانك اذا قلت لفلان على ألف درهم الاعشرة لم يجب العشرة كما لو نفيتها ولكن عدم الوجوب على المقر ليس بنص ناف للوجوب عليه بل لعدم دليل الوجوب (قوله وليس نفيا واثباتا) أورد دليلين على أن الاستثناء فى مثل لاصلاة الابطهور لايجوز أن يكون اثباتا وان كان من النفى الاول أنه لو كان اثباتا لكان معناه صلاة بطهور ثابتة أى صحيحة وقد سبق أن النكرة الموصوفة تعم بعموم الصفة فيكون المعنى كل صلاة بطهور صحيحة وهذا باطل لان بعض الصلاة الملصقة بالطهور باطلة كالصلاة الى غير جهة القبلة وبدون النية ونحو ذلك وهذا فى غاية الفساد للقطع بان مثل قولنا أكرمت رجلا عالما لايدل على اكرام كل عالم وكون الوصف علة تامة للحكم بحيث لايحتاج الى شئ آخر غير مسلم فى شئ من الصور فضلا عن جميع الصور والقول بعموم النكرة الموصوفة مما قدح فيه كثير من العلماء الحنفية فضلا عن القائلين بان الاستثناء من النفى اثبات وبالعكس ولا نزاع لاحد فى أن من حلف لا اكرم رجلا عالما يبر باكرام عالم واحد وأما من حلف لا أجالس الارجلا عالما فانما لايحنث بمجالسة عالمين أو أكثر بناء على أن الوصف قرينة على أن المستثنى هو النوع لا الفرد بخلاف ما لو قال لا أجالس الارجلا على أن القائلين بعموم النكرة الموصوفة لا يشترطون فى العموم الاستغراق الثانى أن قوله عليه الصلاة والسلام لاصلاة سلب كلى بمعنى لاشئ من الصلاة بجائزة والسلب الكلى عند وجود الموضوع فى قوة الايجاب الكلى المعدول المحمول فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة غير جائز الا فى حال اقترانها بالطهور فيجب أن يتعلق الاستثناء بكل صلاة اذ لو تعلق بالبعض لزم جواز البعض الآخر بلاطهور ضرورة أنه لم يشترط الطهور الا فى بعض الصلاة وهو باطل واذا تعلق الاستثناء بكل فرد والاستثناء من النفى اثبات لزم تعلق اثبات ما نفى عن الصدر بكل فرد من أفراد الصلاة فيكون المعنى كل واحد من افراد الصلاة جائز حال اقترانها بالطهور وهو باطل لما مر فان قلت معنى تعلق الاستثناء بكل واحد ان البعض الذى هو المستثنى قد أخرج من الحكم المتعلق بكل واحد وهو عدم الجواز وأثبت له حكم مخالف له وهو الجواز فلا يلزم جواز كل صلاة ملتصقة بالطهور قلت المخرج على هذا التقدير بعض الاحوال لا بعض افراد الصلاة اذ الدليل الثانى مبنى على أن يكون قوله الا بطهور حالا والمعنى لاصلاة جائزة فى حال من الاحوال الا فى حال اقترانها بالطهور بمعنى ان كل صلاة فهى غير جائزة الا فى تلك الحال فانها جائزة حينئذ كما تقول ماجاء فى القوم الا راكبين بمعنى جاؤا راكبين لا ماشين من جهة ان الحكم المثبت على الحالة المستثناة يكون بعينه هو المنفى فى صدر الكلام وبالعكس لا من جهة ان تعلق الاستثناء بالبعض يستلزم جواز بعض الصلاة بلاطهور فانه مما لايدل عليه شبهة فضلا عن ان يكون حجة كيف والحكم الكلى فى صدر الكلام انما هو عدم الجواز ولا دلالة له على ان المشروط بالطهور هو جواز البعض دون البعض والدليل الاول مبنى على أن يكون خبرا والمعنى لاصلاة الا صلاة ملتصقة بالطهور نعم لقائل أن يقول ان الموضوع فى صدر الكلام نكرة دالة على فرد ما وانما جاء عمومها من ضرورة وقوعها فى سياق النفى ففى جانب الاستثناء يوجد أيضا ذلك الموضوع ولا يعم لكونه فى الاثبات فيكون المعنى لاصلاة جائزة الا فى حال الاقتران بالطهور فان فيها ينتفى هذا الحكم ويثبت نقيضه وهو جواز شئ من الصلوات اذ نقيض السلب الكلى ايجاب جزئى كما يقال ماجاء فى أحد الا راكبا (قوله فان قيل) حاصل السؤال انكم

وقوله لاصلاة الا بطهور عام عندنا والاستثناء ليس من النفي اثباتا في كاتيهما لكن في قوله لا أجالس الا رجلا عالما لا يدخل في الحلف شيء من افراد العالم ومن ضرورة هذا أن يكون له مجالسة كل عالم فاباحة المجالسة لكل عالم لهذا المعنى لا لان الاستثناء من النفي اثبات وأما في قوله لاصلاة الا بطهور كل صلاة بطهور غير محكوم عليه بعدم الجواز لانه محكوم عليه بالجواز عندنا فلا يلزم شيء من الفسادين علينا بل على من يقول ان الاستثناء من النفي اثبات وأيضا يجيء في باب القياس ان الفرق بطريق الاستثناء يدل على علية المستثنى فتكون الصلاة الخالية عن الطهور علة لعدم جوازها فكلما خلت عنه لا تجوز فلو كان الاستثناء من النفي اثباتا يكون كونها مقارنة للطهور علة للجملة الاثباتية فتعم لعموم العلة (وقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطأ هو كقوله وما كان **(٢٥)** له ان يقتل مؤمنا عمدا الا انه كان له ان يقتل خطأ الا انه يوجب اذن الشرع به) ولا يجوز اذن الشرع بالقتل الخطأ لان جهة الحرمة ثابتة فيه بناء على ترك التروي ولهذا تجب فيه الكفارة ولو كان مباحا محضا لما وجبت الكفارة وهذا دليل تفردت بايراده وهذا أقوى دليل على هذا المذهب والشافعية حملوا الاستثناء في قوله الا خطأ على المنقطع فرارا عن هذا لكن الاصل هو المتصل (وأما كلمة التوحيد) جواب عن قوله وأيضا ولولا ذلك لما كان كلمة التوحيد توحيدا تاما (فلان معظم الكفار كانوا أشركوا وفي عقولهم وجود الاله ثابت فسيق لنفي الغير ثم يلزم منه وجوده تعالى اشارة على الثاني) أي على المذهب الثاني وهو ان الاستثناء اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقي وانما قلنا ان وجوده تعالى يثبت على هذا المذهب بطريق الاشارة لانه لما ذكر الاله ثم أخرج الله تعالى ثم حكم على الباقي بالنفي يكون اشارة الى ان الحكم في المستثنى خلاف حكم الصدر والا لما أخرج منه (وضرورة على الاخير) أي على المذهب الاخير وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة فعلى هذا المذهب وجوده تعالى يثبت بطريق الضرورة لان وجود الاله لما كان ثابتا في عقولهم يلزم من نفي غيره وجوده ضرورة وذلك لان تقديره على هذا المذهب لا اله غير الله موجود فيكون كالتخصيص بالوصف وليس له دلالة على نفي الحكم عما عداه عندنا فلا دلالة للكلام على وجوده تعالى منطوقا ومفهوما بل ضرورة فقط (وما قيل عليه) أي على المذهب الاخير هذا دليل حاول به ابن الحاجب نفي المذهب الاخير (انه لم يعهد في العربية لفظ مركب من ثلاثة) أي المستثنى منه واداة الاستثناء والمستثنى بل عهد لفظ مركب من كلمتين كبعلبك (ومركب أعرب في وسطه ضعيف اذ ليس المراد انه مركب

قائلون بعموم النكرة الموصوفة وقد ذكرتم في مثل لا أجالس الا رجلا عالما ان له ان يجالس كل عالم فيلزم ههنا أيضا ان تصح كل صلاة بطهور وهذا قول بكون الاستثناء من النفي اثباتا وحاصل الجواب انا قائلون بالعموم لكن لا يلزمنا الحكم بجواز كل صلاة بطهور بل يلزمنا عدم الحكم بعدم جواز كل صلاة بطهور وهذا أعم من الحكم بالجواز والعام لا يستلزم الخاص وأما جواز مجالسة كل عالم فانما هي بالاباحة الاصلية لا بدلالة الاستثناء وذلك لانه باليمين انما حرم مجالسة غير العالم فبالاستثناء أخرج العالم عن تحريم المجالسة فبقي مباح المجالسة بحكم الاصل (**قوله** وأيضا) لما لم يسلم الخصم قاعدة عموم النكرة الموصوفة أثبت لزوم العموم في مثل لاصلاة الا بطهور بطريق الزامي وهو انه سلم في باب القياس ان من مراتب اثبات العلية بطريق الايماء ان يفرق بين حكمين بوصفين بطريق الاستثناء كما في قوله تعالى فنصف ما فرضتم الا ان يعفون فان العفو علة لسقوط المفروض فههنا لو كان الاستثناء اثباتا لكان الاقتران بالطهور علة الجواز والخلو عنه علة عدم الجواز فيلزم جواز كل صلاة مقترنة بالطهور ضرورة وجود الحكم عند وجود العلة وفيه نظر لانه طريق ظني وقد عارضه الادلة القاطعة على ان مجرد الطهور ليس علة للجواز بل يفتقر الى أشياء أخر على انه لو ثبت العلية لم يضر لجواز انتفاء الحكم لعدم شرط أو وجود مانع فمن أين يلزم جواز كل صلاة بطهور والحاصل انهم قائلون بان مثل قولنا ما كتبت الا بالقلم يدل على ثبوت الكتابة بالقلم لكن لا يلزم منه ان لا تتوقف الكتابة على شيء آخر (**قوله** وهذا أقوى دليل) للخصم ان يمنع كونه دليلا اذ لا دلالة مع احتمال الانقطاع وكون الاصل في الاستثناء هو الاتصال لا يفيد لجواز ان يعدل عن الاصل بقرينة عدم ظهور ما يصلح استثناؤه منه فالاوجه ان يقال ان قوله الا خطأ مفعول أو حال أو صفة مصدر محذوف فيكون مفرغا والاستثناء المفرغ متصل لانه معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر الى تقدير مستثنى منه عام مناسب له في جنسه ووصفه (**قوله** وأما كلمة التوحيد) جواب عن الحجة الثالثة وتقريره ظاهر فان قيل لزوم وجوده تعالى بطريق الاشارة اعتراف بمذهب الخصم فانه لا يدعي انه يفيد الاثبات بطريق العبارة بمعنى ان يكون السوق لاجله بل يدعي انه مدلول اللفظ ولزوم وجوده تعالى بطريق الضرورة على الوجه المذكور يقتضي ان لا يصير الدهري النافي للصانع مؤمنا بهذه الكلمة وهو خلاف الاجماع أجيب على الاول بان محل الخلاف هو اطراد هذا الحكم أعني كون الاستثناء من النفي اثباتا وثبوته بطريق الاشارة في هذه الصورة لا يوجب الاطراد لانتفائه في مثل لاصلاة الا بطهور وعن الثاني بان مبنى الامر على الاعم الاغلب وحكم باسلامه عملا بظاهر قوله عليه الصلاة والسلام أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله الحديث (**قوله** وما قيل) حاول ابن الحاجب

موضوع مثل بعلبك بل المراد ان معناه مطابق لمعنى السبعة مثلا فيكون هناك وضع كلى) أى وضع الواضع اللفظ الذى استثنى منه الباقى وضعا كليا لا وضعا جزئيا واعلم ان الوضع على نوعين وضع جزئى كوضع اللغات ووضع كلى كالاوضاع التصريفية والنحوية ففى الاوضاع الجزئية سلمنا انه لم يعهد فى العربية لفظ مركب من ثلاث كلمات مع انه فى حيز المنع نحو شاب قرناها * و برق نحره * وعبد الرحمن فانه مركب من ثلاثة العبد واللام ورحمن لكن فى الاوضاع الكلية لا نسلم انه لم يعهد فى العربية ان معنى المركب من ثلاث كلمات يطابق

معنى الكلمة الواحدة فان من له يد فى الايجاز والاطناب يسهل عليه ان يفيد معنى الكلمات الكثيرة بكلمة واحدة ويفيد معنى كلمة واحدة بكلمات كثيرة فان لفظ انسان وحيوان ذى نطق كل منهما يقوم مقام الآخر وكذا لفظ فرس وحيوان ذى صهيل وأمثال ذلك كثيرة (وأيضا منقوض بنحو أبى عبد الله) فانه مركب من ثلاثة والاعراب فى وسطه (وهذا المذهب هو المشهور بين علمائنا و بعضهم) أى بعض مشايخنا كالقاضى الامام أبى زيد وفخر الاسلام وشمس الأئمة السرخسى رحمهم الله تعالى (مالوافى الاستثناء الغير العددى الى الثانى بحكم العرف) أى الى المذهب الثانى وهو انه اخراج قبل الحكم ثم حكم على الباقى (وقد فهم هذا من قولهم فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بالاشارة لانه على الاخير كالتخصيص بالوصف وهم لا يقولون

وغيره رد المذهب الثالث بوجوه الاول انا قاطعون بان المراد من كل من المستثنى والمستثنى منه وآلة الاستثناء معناه الافرادى والمفرد لا يقصد بجزء منه الدلالة على جزء معناه الثانى انه خارج عن قانون لغة العرب اذلم يعهد مركب من ثلاثة ألفاظ ولا مركب أعرب جزؤه الاول وهو غير مضاف الثالث انه يلزم عود الضمير الى جزء الاسم فى مثل اشتريت الجارية الا نصفها الرابع ان أهل اللغة أجمعوا على ان الاستثناء اخراج بعض من كل وعلى تقدير ان يكون عشرة الا ثلاثة اسما للسبعة لا يتحقق هذا المعنى فاشار المصنف رحمه الله تعالى الى منع الوجه الثانى ونقضه وحله على وجه يندفع به الوجوه الاربعة اما المنع فهو انا لا نسلم انه لم يعهد فى لغة العرب لفظ مركب من أكثر من كلمتين فان كثيرا من الاعلام كذلك مثل شاب قرناها و برق نحره وأمثال ذلك وأما النقض فهو ان مثل أبى عبد الله علما مركب من ثلاث كلمات مع ان الاعراب فى وسطه بدليل قولنا جاءنى أبو عبد الله ورأيت أبا عبد الله ومررت بابى عبد الله وأما الحل فهو انه ان أريد انه ليس فى لغة العرب تركب الموضوع الشخصى من أكثر من كلمتين فسلم لكن القائلين بان المستثنى منه والمستثنى وأداة الاستثناء عبارة عن الباقى لم يريدوا انه موضوع له بالشخص بمنزلة بعلبك ومعديكرب بل أرادوا انه موضوع له بالنوع بمعنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر ذلك فهم منه الباقى كما ثبت منه انه اذا غير صيغة فعل بالفتح الى فعل بضم الفاء وكسر العين يفهم منها معنى المبنى للمفعول واذا ركب زيد مع قائم وجعلا مرفوعين فهم منه الحكم بثبوت القيام لزيد الى غير ذلك من القواعد الصرفية والنحوية فانها أوضاع كلية وان أريد انه ليس فى اللغة تركب الموضوع النوعى من أكثر من كلمتين فظاهر الفساد فان جميع المركبات موضوعة بالنوع سواء تركب من كلمتين أو أكثر مثل قولنا حيوان ذو نطق وقولنا جسم نام حساس متحرك بالارادة ذو نطق فانه موضوع للانسان بالنوع على معنى انه ثبت من الواضع انه اذا ذكر اسم جنس ووصف بما يخص بعض أنواعه فهم منه ذلك النوع فالموضوع النوعى كثيرا ما يتركب من أكثر من كلمتين ويكون الاعراب فى وسطه كما ترى ويكون لاجزائه دلالة على معانيها الافرادية لانها كلمات ولا يصير المجموع كلمة واحدة حتى يكون كل من المفردات جزأ من الكلمة فيمتنع عود الضمير اليه بل يكون عود الضمير الى المستثنى منه بمنزلة عوده الى المبتدأ فى مثل زيد أبوه قائم مع انه جزء من المركب الموضوع بالنوع وهذا المعنى لا ينافى الاخراج المجمع عليه لانه مما يفيده أداة الاستثناء والمعانى الافرادية ليست مهجورة فى الموضوعات النوعية وأقول أما المنع فجوابه الاستقراء ونقل أئمة اللغة وأما النقض بمثل شاب قرناها فمدفوع بما ذكر فى الكشاف جوابا عما قيل انه لم يعهد التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا فكيف تكون الكلمات المتهجى بها أسماء للسور وذلك انه قال ان التسمية بثلاثة أسماء فصاعدا مستنكرة لعمرى وخروج عن كلام العرب لكن اذا جعلت اسما واحدا على طريقة حضرموت واما غير مركبة منثورة نثر أسماء العدد فلا استنكار فيها لانها من باب التسمية بما حقه أن يحكى حكاية كما سموا بتأبط شرا و برق نحره وشاب قرناها وكما لو سمى بزيد منطلق و ببيت من الشعر ولا خفاء فى أن مثل عشرة الا ثلاثة ليس محكيا بل معربا بحسب العوامل وأما النقض بمثل أبى عبد الله حيث أعرب فى وسطه ففى غاية الفساد لان

به بل شبهوا الاستثناء بالغاية) اعلم انهم لم يصرحوا بهذا المذهب لكن قالوا فى كلمة التوحيد ان اثبات الاله بطريق الاشارة ففهمت من ذلك ان مذهبهم هذا لانه لو كان مذهبهم هو الثالث وهو ان العشرة الا ثلاثة موضوعة للسبعة وقد بينا ان الاستثناء الغير العددى على هذا المذهب كالتخصيص بالوصف فصار كقوله لا اله غير الله موجود والتخصيص بالوصف عند هؤلاء لا يدل على نفى الحكم عما عداه فلا دلالة له على وجوده تعالى بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم ليس هذا الثالث وانهم

ابن

ابن الحاجب قد احترز عنه حيث قال ولا يعرب الجزء الاول وهو غير مضاف ولا أدرى كيف خفى هذا على المصنف رحمه الله تعالى وأما الحل فليس بمستقيم لان المقصود دفع التناقض المتوهم فى الاستثناء حيث أسند الحكم الى الكل وأخرج البعض فالقول بكون المركب موضوعا للباقى وضعا كليا ليس مما يخفى على أحد أو يقع فيه اختلاف أو يصح أن يكون مقابلا للمذهبين الاولين لكنه لا يفى بالمقصود لان المفردات حينئذ مستعملة فى معانيها الافرادية فاما أن يراد بالعشرة فى قولنا له على عشرة الا ثلاثة عشرة افراد ويحكم باثباتها وهو التناقض أو يراد سبعة افراد وهو المذهب الاول أو يراد عشرة افراد لكن يتعلق الحكم بها بعد اخراج الثلاثة وهو المذهب الثانى فجرد القول بان المجموع موضوع للسبعة بالنوع لا يغنى من الحق شيئا بل التحقيق فى هذا المقام ماذكره بعض المحققين وهو ان عشرة أخرجت منها ثلاثة مجاز للسبعة لان العشرة التى أخرجت منها ثلاثة عشرة ولا شئ من السبعة بعشرة والعشرة بعد اخراج الثلاثة وقبله مفهوم واحد وليست السبعة بعشرة على حال أطلقتها أو قيدتها انما هى الباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة كما يقال انها أربعة ضمت اليها ثلاثة وانها ليست باربعة أصلا وانما هى الحاصل من ضم الاربعة الى الثلاثة ثم ان السبعة مرادة فى مثل عشرة الا ثلاثة فان قلنا هذا التركيب حقيقة فى عشرة موصوفة بانها أخرجت منها ثلاثة فكان مجازا فى السبعة وهو المذهب الاول وان قلنا هو موضوع للباقى من العشرة بعد اخراج الثلاثة ولا يفهم منها عند الاطلاق الا ذلك وليس مدلولها عشرة مقيدة فهو موضوع للسبعة لا على انه وضع له وضعا واحدا كما يتصور بل على انه يعبر عنه بلازم مركب والشئ قد يعبر عنه باسمه الخاص وقد يعبر عنه بمركب يدل على بعض لوازمه وذلك فى العدد ظاهر فانك قد تنقص عددا من عدد حتى يبقى المقصود كما تنقص ثلاثة من عشرة حتى تبقى سبعة وقد يضم عدد الى عدد حتى يحصل المقصود كما قال الشاعر

* بنت سبع وأربع وثلاث * هى حب المتيم المشتاق

والمراد منه بنت أربع عشرة وقد يعبر عنه بغيرهما كما يقال العشرة جذر المائة وضعف الخمسة وربع الاربعين وعلى هذا ينبغى أن يحمل المذهب الاخير والمذهب الثانى يرجع الى أحدهما وأنت بعد ذلك خبير بما يرد على الوجوه التى أبطلوا بها المذهبين (قوله شبهوا الاستثناء بالغاية) حيث قالوا ان موجب صدر الكلام ينتهى بالاستثناء انتهاء الاثبات بالعدم والنفى بالوجود كما ينتهى بالغاية أصل الكلام ولزم من انتهاء الاول اثبات الغاية فصار كل من الاثبات والنفى فى المستثنى ثابتا بدلالة اللغة كالصدر الا أن حكم الصدر ثابت قصدا وعبارة وحكم المستثنى ضمنا واشارة ولا يخفى ان هذا انما يصح فى غير الاستثناء المفرغ للقطع بان مثل ماجاءنى الا زيد وما زيد الا قائم مسوق لاثبات مجئ زيد وقيامه بابلغ وجه وأوكده حتى قالوا انه تأكيد على تأكيد (قوله بحكم العرف) يعنى ان العرف شاهد على ان الاستثناء يفيد اثبات حكم مخالف للصدر بطريق الاشارة دون العبارة وهو انما يصح على المذهب الثانى دون الاول لانه يفيده بطريق العبارة ودون الثالث لانه لا يفيده أصلا الا أن الكلام فى ثبوت هذا العرف وفرقه بين العددى وغيره وأيضا مبنى هذا الكلام على ان كون الاستثناء من النفى اثباتا وبالعكس منطوق على المذهب الاول دون الثانى وقد عرفت ما فيه وانه لا يختلف باختلاف المذهبين (قوله وهذا مناسب) يعنى فى القول بان الاستثناء الغير العددى يفيد النفى والاثبات بطريق الاشارة توفيق بين الاجماعات الاربعة الاول ما قال علماء البيان فى افادة ما والا للقصر مثل ماجاءنى الا زيد ان الاستثناء موضوع لنفى التشريك بمعنى انه لا يشارك المستثنى فى الحكم غيره من افراد المستثنى منه ويلزم منه التخصيص أى اثبات الحكم للمستثنى ونفيه عما سواه وهو معنى القصر الثانى اجماع أهل اللغة على انه اخراج أى للمستثنى من حكم المستثنى منه الثالث اجماعهم على انه تكلم بالباقى أى قصد الى الحكم على ما بقى من الافراد بعد الاستثناء من غير قصد الى اثبات أو نفى فى القدر المستثنى

شبهوا الاستثناء بالغاية ويقولون ان حكم ما بعد الغاية يخالف حكم ما قبل الغاية وليس مذهبهم هو الاول لان على الاول النفى والاثبات بطريق المنطوق لا بطريق الاشارة فعلم ان مذهبهم فى الاستثناء الغير العددى هو الثانى بحكم العرف (وهذا مناسب لما قال علماء البيان ان الاستثناء وضع لنفى التشريك والتخصيص يفهم منه ولما قال أهل اللغة انه اخراج وتكلم بالباقى ومن النفى اثبات وبالعكس فيكون اخراجا من الافراد وتكلما بالباقى فى حق الحكم ونفيا واثباتا بالاشارة وفى العددى ذهبوا الى الاخير حتى قالوا فى ان كان لى الا مائة فكذا ولم يملك الا خمسين لا يحنث) فعلى المذهب الثالث هو كقوله ان كان لى فوق المائة فلا يشترط وجود المائة (ولو قال ليس له على عشرة الا ثلاثة لا يلزمه شئ فكأنه قال ليس له على سبعة

*مسئلة شرط الاستثناء أن يكون مما أوجبه الصيغة قصدا لا مما يثبت بها ضمنا لانه تصرف في اللفظ فلهذا قال أبو يوسف لو وكل رجلا بالخصومة
غير جائز الاقرار لا يجوز لانه انما يجوز له الاقرار لانه قائم مقامه لا لانه من الخصومة فيكون ثابتا بالوكالة ضمنا فلا يستثنى الا أن ينقض الوكالة)
استثناء منقطع أي لكن له أن ينقض الوكالة (و يصح عند محمد رحمه الله تعالى لان المراد بالخصومة الجواب مجازا فيتناول الاقرار والانكار
فيصح الاستثناء موصولا ولانه بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان الاقرار مسالمة لا مخاصمة فعلى هذا يصح مفصولا ولو قال غير جائز
الانكار فأيضا على الخلاف بناء على الدليل الاول لمحمد) وهو ان الخصومة تشتمل الاقرار والانكار فيصح عند محمد رحمه الله تعالى استثناء
الانكار ولا يتأتى ذلك على الدليل الثاني لمحمد وهو ان استثناء الاقرار بيان تقرير نظرا الى الحقيقة اللغوية لان استثناء
الانكار ليس تقريرا للحقيقة اللغوية بل ابطال لها أما عند أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح هذا الاستثناء لا للدليل الذي ذكر في استثناء الاقرار بل لانه استثناء الكل من الكل لانه قد ذكر ان الاقرار ليس من الخصومة فالخصومة هي الانكار فقط فلا يمكن استثناء الانكار منها هذا ما خطر ببالي * (مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع والثاني مجاز) فان قيل قسمت الاستثناء على المتصل والمنقطع فكيف يصح قولك والثاني مجاز قلت ليس هذا القسمة حقيقة بل المراد أن الاستثناء يطلق على معنيين أحدهما بطريق الحقيقة والثاني بطريق المجاز (وقد أورد أصحابنا قوله تعالى الا الذين تابوا من أمثلة الاستثناء المنقطع ووجهه ان الاستثناء المتصل
هو اخراج عن حكم المستثنى منه بالمعنى المذكور وهنا ليس كذلك لان حكم الصدر ان من قذف والاستثناء
فهو فاسق (وهنا لا يخرج من هذا الحكم الا انه لا يبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر) أورده أصحابنا من أمثلة الاستثناء المنقطع والوجه الذي
ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في كونه منقطعا هو أن صدر الكلام الفاسقون والتائبون ليسوا من الفاسقين وفي هذا نظر لان الفاسقين
ليس مستثنى منه بل المستثنى منه قوله وأولئك أي الذين يرمون والفاسقون حكم المستثنى منه ولا شك ان الرماة التائبين داخلون في
المستثنى منه وهو أولئك غير داخلين في حكم المستثنى منه وهو الفاسقون كما تقول القوم منطلقون الا زيدا فزيد داخل في القوم وغير داخل
في منطلقون وقد ذكر في التقويم وجه حسن لكونه منقطعا فاوردت ذلك في المتن وهو ان الاستثناء المتصل اخراج عن حكم المستثنى منه
بالمعنى المذكور والمعنى المذكور ان معنى الاخراج هو المنع عن الدخول كما ذكرنا في حد الاستثناء والاستثناء المنقطع هو ان يذكر شيء بعد

وان كان لازما الرابع اجماعهم على انه من النفي اثبات ومن الاثبات نفي أي ضمنا واشارة لا قصدا وعبارة
(قوله مسئلة شرط الاستثناء أن يكون) المستثنى منه بحيث يدخل فيه المستثنى قصدا أو حقيقة على تقدير
السكوت عن الاستثناء لا تبعا وحكما لان الاستثناء تصرف لفظي فيقتصر عمله على ما يتناوله اللفظ ولا يعمل
فيما يثبت حكما فلو وكل رجلا بالخصومة واستثنى الاقرار لا يجوز عند أبي يوسف رحمه الله تعالى لان الاقرار يثبت
ضمنا بواسطة ان الوكيل قائم مقام الموكل لا بواسطة ان الاقرار يدخل فيها قصدا حتى يصح اخراجه منها فلا
يصح استثناؤه ولا ابطاله بطريق المعارضة الا بنقض الوكالة و يصح عند محمد رحمه الله تعالى لوجهين الاول ان
الخصومة لما كانت مهجورة شرعا صار التوكيل بالخصومة توكيلا بالجواب عملا بالمجاز فدخل فيها الاقرار
والانكار قصدا فصح استثناء الاقرار موصولا لا مفصولا لانه بيان تغيير الثاني انه بيان تقرير لانه يفيد انه
أراد بالخصومة معناها اللغوي الذي هو الخصومة لا الشرعي الذي هو مطلق الجواب فيصح موصولا ومفصولا
ولو وكله بالخصومة واستثنى الانكار قيل لا يصح بالاتفاق لما فيه من تعطيل اللفظ عن حقيقته أعني المنازعة
والانكار ومجازه أعني مطلق الجواب والاصح انه على الخلاف بناء على الوجه الاول لمحمد رحمه الله تعالى
وهو انه مجاز عن الجواب شامل للاقرار والانكار فيجوز استثناء أيهما كان ولا يلزم تعطيل اللفظ لانه قصد
مجازه واستثنى بعض افراد المجاز كما يقال رأيت في الحمام الاسود الا هذا الاسد وذلك لان دخول الانكار فيه
ليس من حيث انه معناه الحقيقي بل من حيث انه من افراد المعنى المجازي نظرا الى عموم المجاز والاقرار وان
كان ضمنا وتبعا للانكار الا انه لما صار مجازا عن مطلق الجواب دخل كل منهما فيه بحسب الاصالة وأما عند
أبي يوسف رحمه الله تعالى فلا يصح استثناء الانكار لكن لا للدليل الذي ذكره في عدم صحة استثناء الاقرار
اذ الانكار ثبت بالخصومة قصدا لا ضمنا بل لان الوكالة بالخصومة وكالة بالانكار فيكون استثناؤه منها بمنزلة
استثناء الشيء من نفسه ولقائل أن يقول الاقرار يثبت ضمنا وان لم يثبت قصدا وحينئذ لا يتعذر اخراج
الانكار ولا يلزم ابطال الصيغة والاقرب أن يقال الاقرار يثبت ضمنا وتبعا للانكار عنده فاذا استثنى الانكار
لزم استثناء الاقرار أيضا فيلزم استثناء الشيء من نفسه (قوله مسئلة) المستثنى ان كان بعض المستثنى منه
فالاستثناء متصل والا فمنقطع ولفظ الاستثناء والمستثنى حقيقة عرفية في القسمين على سبيل الاشتراك وأما
صيغة الاستثناء فحقيقة في المتصل مجاز في المنقطع لانها موضوعة للاخراج ولا اخراج في المنقطع فكلام
المصنف رحمه الله تعالى محمول على أن الاستثناء أي الصيغة التي يطلق عليها هذا اللفظ مجاز في المنقطع فان لفظ
الاستثناء يطلق على فعل المتكلم وعلى المستثنى وعلى نفس الصيغة (قوله وقد أورد أصحابنا) الظاهر ان

الاستثناء فى قوله تعالى وأولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا متصل أى أولئك الذين يرمون محكوم عليهم بالفسق الا التائبين منهم فانهم غير محكوم عليهم بالفسق لان التائب من الذنب كمن لاذنب له والفسق هو المعصية والخروج عن طاعة الله وقد جعله فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغيره منقطعا وبينوه بوجوه الاول ما اختاره المصنف رحمه الله تعالى وهو المذكور فى التقويم وحاصله ان المستثنى وان دخل فى الصدر لكن لم يقصد اخراجه من حكمه على ما هو معنى الاستثناء المتصل بل قصد اثبات حكم آخر له وهو ان التائب لايبقى فاسقا ولايخفى انه انما يتم اذا لم يكن معنى هم الفاسقون الثبات على الفسق والدوام والا فلا تعذر للاتصال فلا وجه للانقطاع الثانى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وهو ان المستثنى غير داخل فى صدر الكلام لان التائب ليس بفاسق ضرورة انه عبارة عمن قام به الفسق والتائب ليس كذلك لزوال الفسق بالتوبة وهذا مبنى على انه يشترط فى حقيقة اسم الفاعل بقاء معنى الفعل وأما اذا لم يشترط ذلك فيتحقق التناول لكن لايصح الاخراج لان التائب ليس بمخرج ممن كان فاسقا فى الزمان الماضى وهذا حاصل الوجه الثالث وهو ان التائب قاذف والقاذف فاسق لان الفسق لازم القذف وبالتوبة لم يخرج عن كونه قاذفا فلم يخرج عن لازمه وهو الفسق فى الجملة وان لم يكن فاسقا فى الحال واعترض المصنف رحمه الله بان المستثنى منه على تقدير اتصال الاستثناء ليس هم الفاسقين بل الذين حكم عليهم بذلك وهم الذين يرمون المشار اليهم بقوله وأولئك ولاشك ان التائبين داخلون فيهم مخرجون عن حكمهم وهو الفسق كأنه قيل جميع القاذفين فاسقون الا التائبين منهم كما يقال القوم منطلقون الا زيدا استثناء متصل بناء على ان زيدا داخل فى القوم مخرج عن حكم الانطلاق فيصح الاستثناء المتصل سواء جعل المستثنى منه بحسب اللفظ وهو القوم أو الضمير المستتر فى منطلقون بناء على انه أقرب وان عمل الصفة فى المستثنى أظهر وليس المراد ان المستثنى منه لفظا هو لفظ القوم البتة واذا جعل المستثنى منه ضمير منطلقون فمعنى الكلام ان زيدا داخل فى الذوات المحكوم عليهم بالانطلاق مخرج عن حكم الانطلاق كما فى قولنا انطلق القوم الا زيدا وكذا الكلام فى الآية وأجاب بعض مشايخنا عن هذا الاعتراض بكلام تحقيقه ان الفاسق ههنا اما أن يكون بمعنى الفاسق على قصد الدوام والثبات أو بمعنى من صدر عنه الفسق فى الزمان الماضى أو من قام به الفسق فى الجملة ماضيا كان أو حالا فان أريد الاول فالتائب ليس بفاسق ضرورة قضاء الشرع بان التائب ليس بفاسق حقيقة ومن شرط الاستثناء المتصل ان يكون الحكم متنا ولا للمستثنى على تقدير السكوت عن الاستثناء وهذا مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم تناول الفاسقين للتائبين بخلاف منطلقون فانه يدخل فيه زيد على تقدير عدم الاستثناء وان أريد الثانى أو الثالث فلا صحة لاخراج التائب عن الفاسقين لانه فاسق بمعنى صدور الفسق عنه فى الجملة ضرورة انه قاذف والقذف فسق ولايخفى ان منع دخول التائبين فى الفاسقين بالمعنى الذى ذكرنا ومنع عدم صحة اخراجهم عن الفاسقين بالمعنى الآخر ليس بموجه وان الاستدلال على دخولهم بأنه قد حكم بالفسق على أولئك المشار به الى الذين يرمون وهو عام ليس بصحيح للاجماع القاطع على انه لافسق مع التوبة وكفى به مخصصا وذكر بعض الافاضل ان دخول المستثنى فى المستثنى منه انما يكون باعتبار تناول المستثنى منه وشموله اياه لابحسب ثبوته له فى الواقع كيف ولو ثبت الحكم له لما صح استثناؤه فههنا الذين يرمون شامل للتائبين منهم فلا يضر فى صحة الاستثناء انهم ليسوا بفاسقين فى الواقع وان التوبة تنافى ثبوت الفسق كما اذا لم يدخل زيد فى الانطلاق فانه يصح استثناؤه باعتبار دخوله فى القوم مثل انطلق القوم الا زيدا والحاصل انه يكفى فى الاستثناء دخول المستثنى فى حكم المستثنى منه بحسب دلالة اللفظ وان لم يدخل فيه بحسب دليل خارج كما يقال خلق الله كل شئ الا ذاته وصفاته ويمكن الجواب بانه لا فائدة للاستثناء المتصل على هذا التقدير لان خروج المستثنى من حكم المستثنى منه معلوم فيحمل على المنقطع

الا واخواتها غير مخرج بالمعنى المذكور فقولنا غير مخرج يتناول أمرين أحدهما ان لايكون داخلا فى صدر الكلام والثانى ان يكون داخلا فيه لكن لايخرج عن عين ذلك الحكم وحكم صدر الكلام ان من قذف صار فاسقا وقوله تعالى الا الذين تابوا لايخرج عن عين ذلك الحكم بل معناه ان من تاب لايبقى فاسقا بعد التوبة فهذا حكم آخر ونظائره فى القرآن كثيرة منها قوله تعالى وان تجمعوا بين الاختين الا ما قد سلف فان قوله الا ما قد سلف أى الجمع بين الاختين الذى قد سلف داخل فى الجمع بين الاختين لكنه غير مخرج من حكم صدر الكلام وهو الحرمة لانه حرام أيضا لكنه أثبت فيه حكما آخر وهو انه مغفور * (مسئلة الاستثناء المستغرق باطل وأصحابنا قيدوه بلفظه أو بما يساويه نحو عبيدى أحرار الا عبيدى أو الا مماليكى لكن ان استثنى بلفظ يكون أخص منه فى المفهوم لكن فى الوجود يساويه يصح نحو عبيدى أحرار الا هؤلاء ولا عبيد له سواهم

المفيد لفائدة جديدة وهذا امر ادخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم دخول التائبين فى صدر الكلام وحينئذ لا يرد اعتراض المصنف رحمه الله تعالى لا يقال لم لا يجوز ان يكون المستثنى منه هو الفاسقون ويكون الاستثناء لاخراج التائبين منهم فى الحكم الذى هو الحمل على أولئك القاذفين والاثبات لهم فان الاستثناء كما يجوز من المحكوم عليه يجوز من غيره كما يقال كرام بلدتنا أغنياؤهم الا زيدا بمعنى ان زيدا وان كان غنيا لكنه خارج عن الحمل على الكرام لانا نقول فحينئذ يلزم أن يكون التائبون من الفاسقين ولا يكونون من القاذفين والامر بالعكس وقد يقال ان الاستثناء منقطع على معنى انهم فاسقون فى جميع الاحوال الا حال التوبة ولا يخفى انه يحتاج الى تكلف فى التقدير أى فى الاحوال الا حال توبة الذين تابوا أو الا توبة القاذفين أى وقت توبتهم على ان يجعل الذين حرفا مصدريا لا اسما موصولا وضمير تابوا عائد الى أولئك وبعد اللتيا والتى يكون الاستثناء مفرغا متصلا لا منقطعا (قوله مسئلة اذا) ورد الاستثناء عقيب جمل معطوفة بعضها على بعض بالواو فلا خلاف فى جواز رده الى الجميع والى الاخيرة خاصة وانما الخلاف فى الظهور عند الاطلاق فذهب الشافعى رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الجميع وذهب بعضهم الى التوقف وبعضهم الى التفصيل ومذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى انه ظاهر فى العود الى الاخير لوجهين الاول ان الجملة الاخيرة قريبة من الاستثناء متصلة به منقطعة عما سبقها من الجمل نظرا الى حكمها وان اتصلت به باعتبار ضمير او اسم اشارة ويحتمل ان يجعل القرب والاتصال دليلا والانقطاع عما سبق دليلا آخر بمعنى ان الاخيرة بسبب انقطاعها تصير بمنزلة حائل بين المستثنى والمستثنى منه كالسكوت من غير ان يصير المجموع بمنزلة جملة واحدة فلا يتحقق الاتصال الذى هو شرط الاستثناء الثانى ان عود الاستثناء الى ماقبله انما هو لضرورة عدم استقلاله والضرورة تندفع بالعود الى واحدة وقد عاد الى الاخيرة بالاتفاق فلا ضرورة فى العود الى غيرها والمصنف رحمه الله تعالى أثبت الضرورة فى جانب صدر الكلام وذلك انه لما ورد الاستثناء لزم توقف صدر الكلام ضرورة انه لا بد له من مغير والضرورة تندفع بتوقف جملة واحدة فلا تتجاوز الى الاكثر ولما كان ههنا مظنة ان يقال الواو للعطف والتشريك فيفيد اشتراك الجمل فى الاستثناء أجاب بان العطف لا يفيد شركة الجمل التامة فى الحكم على ما سبق من أن القران فى النظم لا يوجب القران فى الحكم مع ان وضع العاطف للتشريك فى الاعراب والحكم فلان لا يفيد التشريك فى الاستثناء وهو تغيير لكلام لا حكم له أولى (قوله وصرفه الى الكل) تنزل بعد اثبات المطلوب الى صورة جزئية وقع فيها النزاع وكثر فيها الكلام وهى آية القذف المشتملة على جمل ثلاث هى فاجلدوا ولا تقبلوا وأولئك هم الفاسقون واستدل من مذهب الشافعى رحمه الله تعالى فى الاحكام على انه جعل جملة ولا تقبلوا منقطعة عن جملة فاجلدوا مع ان كونها معطوفة عليها أظهر من ان يخفى وجعل جملة وأولئك هم الفاسقون عطفا على جملة ولا تقبلوا مع انها جملة اسمية اخبارية ظاهرها الاستئناف بيان لحال القاذفين وجريمتهم غير صالحة ان تكون جزاء للقذف وتتميما للحد ولا تقبلوا فعلية طلبية مسوقة جزاء للقذف ووجه الاستدلال انه قبل شهادة المحدود فى القذف بعد التوبة وحكم عليه بعدم الفسق ولم يسقط عنه الجلد فلزم من ذلك تعلق الاستثناء بالاخيرتين وقطع ولا تقبلوا عن فاجلدوا اذ لو كان عطفا عليه لسقط الجلد عن التائب على ما هو الاصل عنده من صرف الاستثناء الى الكل وفيه بحث اذ لا نزاع لاحد فى ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوا الا أن الشافعى رحمه الله تعالى لم يجعله من تمام الحد بناء على انه لا يناسب الحد لان الحد فعل يلزم على الامام اقامته لا حرمة فعل ولم يسقط عنه الجلد بالتوبة لانه حق العبد ولهذا أسقطه بعفو المقذوف وصرف الاستثناء الى الكل عنده ليس بقطعى بل هو ظاهر يعدل عنه عند قيام الدليل وظهور المانع مع ان المستثنى هو الذين تابوا وأصلحوا ومن جملة الاصلاح الاستحلال وطلب عفو المقذوف وعند وقوع ذلك يسقط الجلد أيضا فيصح صرف الاستثناء الى الكل (قوله ثم

* مسئلة اذا تعقب الاستثناء الجمل المعطوفة كآية القذف ينصرف الى الكل عند الشافعى رحمه الله وعندنا الى الاقرب لقربه واتصاله به وانقطاعه عما سواه ولان توقف صدر الكلام ثبت ضرورة فيتقدر بقدر الحاجة على انه لا شركة فى عطف الجمل فى الحكم ففى الاستثناء أولى وصرفه الى الكل فى الجمل المختلفة كآية القذف فى غاية البعد لان قوله تعالى فاجلدوا ولا تقبلوا وردا على سبيل الجزاء بلفظ الانشاء ثم

أولئك هم الفاسقون جلة مستأنفة) مبتدأة غير واقعة موقع الجزاء بل هي ازالة لما عسى أن يستبعد من صيرورة القذف سببا لوجوب العقوبة التي تندرئ بالشبهات مع ان القذف خبر يحتمل الصدق والكذب وربما يكون حسبة يعني انهم الفاسقون العاصون بهتك ستر العفة من غير فائدة حين عجزوا عن اقامة أربعة شهداء فلهذا استحقوا العقوبة ولا يجوز ان يكون في معرض التعليل لرد الشهادة حتى يكون رد الشهادة بسبب الفسق فتقبل بعد التوبة لزوال الفسق لان العلة لا تعطف على الحكم بالواو بل ربما يذكر الفاء كذا قيل وفيه نظر لانه يرد ذلك على تقدير جعلها علة لاستحقاق العقوبة فان قيل الواو لمجرد النسق والنظم دون العطف على الحكم قلنا فليكن كذلك اذا جعلناها في معرض العلة لرد الشهادة مع انه أقرب (قوله ومن أقسام بيان التغيير الشرط) أما انه تغيير فلانه غير الصيغة عن ان تصير ايقاعا ويثبت موجبها وأما انه بيان فلان الكلام كان يحتمل عدم الايجاب في الحال بناء على جواز التكلم بالعلة مع تراخي الحكم كبيع الخيار وبالشرط ظهر ان هذا المحتمل مراد وذهب الامام شمس الائمة رحمه الله تعالى الى انه بيان تبديل لان مقتضى أنت حر نزول العتق في المحل واستقراره فيه وان يكون علة للحكم بنفسه فبالشرط يتبدل ذلك ويتبين انه ليس بعلة تامة ولا ايجاب للعتق بل يمين بخلاف الاستثناء فانه تغيير لا تبديل اذ لم يخرج كلامه من ان يكون اخبارا بالواجب وقد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان كلا منهما يمنع انعقاد الايجاب الا ان الاستثناء يمنع الانعقاد في بعض الجملة حتى لا يبقى موجبا فيه لا في الحال ولا في المآل والتعليق يمنع الانعقاد في الحال لا في المآل (قوله ولا يفسد) أى البيع الواقع بقوله بعت هذا العبد منك بألف على ان لى نصفه بهذا الشرط وهو كون نصفه له على ماسبق من ان كلمة على تستعمل في الشرط مع ان هذا شرط لا يقتضيه العقد لان هذا بالتحقيق ليس بيعا بالشرط بل هو بيع شئ من شيئين أى أحد النصفين من نصفي العبد والحاصل انه شرط من جهة فافاد توزيع الثمن وليس بشرط حقيقة فلم يفسد البيع (قوله فصل) النسخ في اللغة الازالة يقال نسخت الشمس الظل أى أزالته والنقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت مافيه الى آخر ونسخت النخل نقلتها من موضع الى موضع آخر ومنه المناسخات في المواريث لانتقال المال من وارث الى وارث وفي الشرع هو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه أى حكم الدليل الشرعي المتقدم فخرج التخصيص لانه لا يكون متراخيا وخرج ورود الدليل الشرعي مقتضيا خلاف حكم العقل من الاباحة الاصلية والمراد بخلاف حكمه ما يدافعه و ينافيه لا مجرد المغايرة كالصوم والصلاة ونكر الدليل ليشمل الكتاب والسنة قولا وفعلا وغير ذلك وخرج ما يكون بطريق الانساء والاذهاب عن القلوب من غير ان يرد دليل وكذا نسخ التلاوة فقط لان المقصود تعريف النسخ المتعلق بالاحكام على ان يكون صفة للدليل بمعنى المصدر المبني للفاعل وهو الناسخية لا من المبني للمفعول وهو المنسوخية وقد يطلق النسخ بمعنى الناسخ واليه ذهب من قال هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بالخطاب المتقدم على وجه لولاه لكان باقيا ثابتا مع تراخيه عنه وقد يطلق على فعل الشارع واليه ذهب من قال هو رفع حكم شرعي بدليل شرعي متأخر لا يقال ماثبت في الماضي لا يتصور بطلانه لتحققه قطعا وما في المستقبل لم يثبت بعد فكيف يبطل فاياما كان لا رفع لانا نقول ليس المراد بالرفع البطلان بل زوال ما ظن من التعلق بالمستقبل بمعنى انه لولا الناسخ لكان في عقولنا ظن التعلق في المستقبل فبالناسخ زال ذلك التعلق المظنون (قوله ولما كان الشارع) يعني ان النسخ بيان للمدة بالنظر الى علم الله وتبديل بالنظر الى علمنا حيث ارتفع بقاء ما كان

وأولئك هم الفاسقون عطفا على قوله ولا تقبلوا ثم جعل الاستثناء مصروفا الى قوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك لا الى قوله فاجلدوا حتى ان الجلد لا يسقط بالتوبة وعدم قبول الشهادة والفسق يسقطان بالتوبة عنده والجمل المختلفة في آية القذف هي قوله فاجلدوا وقوله ولا تقبلوا وقوله وأولئك هم الفاسقون ونحن جعلنا الاولين جزاء لانهما أخرجا بلفظ الطلب مفوضين الى الائمة وجعلنا وأولئك مستأنفا لانها بطريق الاخبار والاستثناء مصروفا الى أولئك (ومن أقسام بيان التغيير الشرط وقدمر) أى في فصل مفهوم المخالفة (والفرق بينه و بين الاستثناء يظهر في قوله بعت منك هذا العبد بالف الا نصف العبد انه يقع البيع على النصف بالف) لان الاستثناء تكلم بالباقي فكانه قال بعت نصف العبد بالف (ولو قال على ان لى نصفه يقع على النصف بخمسمائة فكانه يدخل في البيع لفائدة تقسيم الثمن ثم يخرج ولا يفسد بهذا الشرط لانه بيع شئ من شيئين ﴿فصل﴾ في بيان التبديل وهو النسخ والبحث هنا في تعريفه وجوازه ومحله وشرطه والناسخ والمنسوخ وهو ان يرد دليل شرعي متراخيا عن دليل شرعي مقتضيا خلاف حكمه

ولما كان الشارع عالما بان الحكم الاول مؤقت الى وقت كذا كان الدليل الثانى بيانا محضا لمدة الحكم فى حقه ولما كان الحكم الاول مطلقا كان البقاء فيه أصلا عندنا لجهلنا عن مدته فالثانى يكون تبديلا بالنسبة الى علمنا كالقتل بيان للاجل فى حقه تعالى لان المقتول ميت باجله وفى حقنا تبديل وهو جائز فى أحكام الشرع عندنا خلافا لليهود عليهم اللعنة فعند بعضهم باطل نقلا وعند بعضهم عقلا وقد أنكره بعض المسلمين أيضا وهذا لا يتصور من مسلم) ان كان المراد ان الشرائع الماضية لم ترتفع بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وتلك الشرائع باقية كما كانت لكن المسلمين الذين لم يجوزوا

النسخ لم يريدوا هذا المعنى بل مرادهم ان الشريعة المتقدمة مؤقتة الى وقت

ورود الشريعة المتأخرة اذ ثبت فى القرآن ان موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرا بشريعة محمد عليه الصلاة والسلام وأوجبا الرجوع اليه عند ظهوره واذا كان الاول مؤقتا لا يسمى الثانى ناسخا ونحن نقول ان الله تعالى سماه نسخا بقوله ما ننسخ من آية الآية (أما النقل ففى التوراة تمسكوا بالسبت مادامت السموات الارض وادعوا نقله تواترا ويدعون النقل عن موسى عليه الصلاة والسلام ان لا نسخ لشريعته) قلنا هذه الدعوى غير صحيحة لوجود التحريف (وأما العقل فلانه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فيكون حسنا وقبيحا ولانه يوجب البداء والجهل بالعواقب ولنا ان حل الاخوات فى شريعة آدم عليه السلام وحل الجزء أى حواء له عليه السلام لم ينكره أحد ثم نسخ فى

لا اصل بقاءه عندنا (قوله ونحن نقول) فيه بحث لان النزاع ليس فى اطلاق لفظ النسخ وكيف يتصور ذلك من المسلم وقد ورد به التنزيل بل وانما النزاع فى ورود نص يقتضى حكما مخالفا لما يقتضيه نص سابق غير دال على توقيت بل جار على الاطلاق الذى يفهم منه التأبيد ولهذا كان تفصى المخالف من المسلمين عن ارتفاع الشرائع المتقدمة بانها كانت مؤقتة الى ظهور خاتم الانبياء عليه الصلاة والسلام لا مطلقة يفهم منه التأبيد ولا خفاء فى ان قوله تعالى ما ننسخ من آية الآية لا ينافى ذلك بل الجواب انا لا نسلم ان بشارة موسى وعيسى عليهما الصلاة والسلام بشرع النبى عليه الصلاة والسلام وايجابهما الرجوع اليه يقتضيان توقيت أحكام التوراة والانجيل لاحتمال ان يكون الرجوع اليه باعتبار كونه مفسرا أو مقررا أو مبدلا لا لبعض دون بعض فمن أين يلزم التوقيت بل هى مطلقة يفهم منها التأبيد فتبديلها يكون نسخا ولو سلم فمثل التوجه الى بيت المقدس والوصية للوالدين كان مطلقا فرفع (قوله أما النقل) القائلون ببطلان نسخ شريعة موسى عليه الصلاة والسلام نقلا تمسكوا بكتابهم وقول نبيهم وادعوا فى كل منهما انه متواتر أما الكتاب فما نقلوا انه فى التوراة تمسكوا بالسبت أى بالعبادة فيه والقيام بامرها مادامت السموات والارض ولا قائل بالفصل بين السبت وغيره وأما قول النبى عليه السلام فما نقلوا عن موسى عليه السلام ان هذه شريعة مؤبدة الى يوم القيامة وفى لفظ الادعاء اشارة الى الجواب وهو منع التواتر والوثوق على كتابهم لما وقع فيه من التحريف واختلاف النسخ وتناقض الاحكام كيف ولم يبق فى زمن بخت نصر من اليهود عدد يكون اخبارهم متواترا وخبر تأبيد شريعة موسى مما افتراه ابن الراوندى ليعارض به دعوى الرسالة من نبينا عليه السلام ولو صح ذلك لاشتهر معارضتهم به مع حرصهم على دفع رسالة محمد عليه السلام والقائلون ببطلان النسخ عقلا تمسكوا بوجهين الاول انه يوجب كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فيلزم حسنه وقبحه لذاته وهو ممتنع الثانى ان النسخ لا يجوز ان يكون بدون مصلحة لامتناع العبث على الحكيم تعالى بل يكون لحكمة خفيت أولا فظهرت ثانيا وهذا رجوع عن المصلحة الاولى بالاطلاع على مصلحة أخرى فيلزم البداء والجهل وكلاهما محالان على الله تعالى فالمصنف رحمه الله تعالى استدل أولا على ثبوت النسخ بما ينتهض حجة على اليهود وغيرهم وهو نسخ بعض الاحكام الثابتة فى زمن آدم عليه السلام لكن لا يخفى انه لا يدفع القول بتأبيد شريعة موسى عليه السلام بدليل نقلى لا يقال الاحكام المذكورة كانت جائزة بالاباحة الاصلية دون الادلة الشرعية فرفعها لا يكون نسخا ولو سلم كانت فى حق أمة مخصوصة أو كانت مؤقتة الى ظهور شريعة لانا نقول قد ثبت الاطلاق واحتمال التقييد لم ينشأ عن دليل فلا يعبأ به والاباحة الاصلية عندنا بالشريعة لان الناس لم يتركوا سدى فى زمان من الازمنة فرفعها يكون نسخا لا محالة وأجاب ثانيا عن دليل القائلين ببطلان النسخ عقلا على ما ذكره القوم وأشار ثالثا الى بطلان دليلهم الاول بانه لا يمتنع تبدل الافعال حسنا وقبحا بحسب تبدل الازمان والاحوال

غير شريعته ولان الامر للوجوب لا للبقاء وانما هو بالاستصحاب فلا يقع التعارض بين الدليلين بل الدليل الثانى بيان لمدة الحكم الاول التى لم تكن معلومة لنا وقولهم بان البقاء بالاستصحاب مع ان الاستصحاب ليس بحجة عندهم مشكل لانه يلزم أن لا يكون نص ما فى زمن النبى عليه السلام حجة الا فى وقت نزوله فاما بعده فلا والجواب عن هذا اما بالتزام الاحتجاج بمثل هذا الاستصحاب أى فى كل صورة علم أنهم لم يغيروا ما بان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ فبهذا يندفع التعارض المذكور) اعلم ان فخر الاسلام رحمه الله تعالى أجاب عن قولهم انه يوجب كون الشئ منهيا عنه ومأمورا به بقوله ان الامر للوجوب لا للبقاء وانما البقاء بالاستصحاب فلا يلزم كون الشئ مأمورا به ومنهيا عنه فى حالة واحدة وفى هذا الجواب نظر وهو انه لما كان البقاء بالاستصحاب والاستصحاب ليس بحجة عند علمائنا فيلزم ان لا يكون نص ما فى زمن حياة النبى عليه الصلاة والسلام حجة الا فى حالة نزوله ولا يكون حجة

بعدهـا وهـذا اقول باطل وانمـا قيدناه بزمن النبي عليه الصلاة والسلام لان بوفاته عليه الصلاة والسلام ارتفع احتمال النسخ وبقي الشرائع التي
قبض النبي عليه السلام عليها حجة قطعية مؤبدة وقد خطر ببالي عن هذا النظر جوابان أحدهما ان نلتزم ان مثل هذا الاستصحاب حجة أي كل
اسـتصحاب يكون فيه عدم التغيير معلوما فلما نزل على النبي عليه السـلام حكم فثبوته بالنص و بقاؤه بالاستصحاب وقد علمنا انه لم ينزل مغير
اذ لو نزل لبين النبي عليـه السـلام فلما لم يبين علم انه لم ينزل فمثل هذا الاستصحاب يكون حجة وثانيهما انا لا نقول ان البقاء بالاستصحاب بل
النص يدل على شرعية موجبة قطعا الى زمان نزول الناسخ و بهذا يندفع التعارض المذ كور وهو كون الشيء مأمورا به ومنهيا عنه في زمان

واحد لان النص الاول حكمه مؤقت الى زمان نزول الناسخ فاذا نزل الناسخ لم يبق موجب الاول وهذا عين ماذ كر
في أول الفصل انه لما كان
الشارع عالما بان الحكم
الاول موقت الخ فلا يحتاج
لدفـع التعارض المذ كور
الى ان تقـول ان البقاء
بالاستصحاب (وفي هذا
حكمة بالغة وهو كالاحياء
ثم الاماتة وأيضا يمكن حسن
الشيء وقبحـه في زمانين
وأما محله فاعـلم ان الحكم
اما ان لا يحتـمل النسخ في
نفسه كالاحكام العقليـة)
مثل وحدانية الله وأمثالها
(وما يجري مجراها) كالامور
الحسية والاخبارات عن
الامور الماضية أو الحاضرة
أو المسـتقبلة نحو فسجد
الملائكة (واما ان يحتمل
كالاحكام الشرعية ثم هذا
اما ان لحقـه تأبيـد نصا
كقوله تعالى وجاعل الذين
اتبعوك الآية وقوله عليـه
السـلام الجهاد ماض الى
يوم القيامـة أو دلالة
كالشرائع التي قبض عليها
النبي عليه السلام فانها مؤبدة بدلالة انه خاتم النبيين او توقيت) عطف

على قوله تأبيد في قوله اما ان لحقه تأبيد (فان النسخ قبـل تمام الوقت بداء و يكون الحـكم مطلقا عنهما) أي عن التأبيد والتوقيت (فالذي
يجري فيه النسخ هذا فقط * وأ ما شرطه فالتمـكن من الاعتقاد كاف لا حاجة الى التمـكن من الفعل عندنا وعند المعتزلة لا يصح قبل الفعل لان
المقصود منـه الفعل فقبل حصوله يكون بداء ولنا انه عليه السلام أمر ليـلة المعراج بخمسين صلاة ثم نسخ الزائد على الخمس مع عـدم التمـكن
من العمل وذلك لانه يمـكن أن يكون المقصود هو الاعتقاد فقط أو الاعتقاد والعـمل جميعـا وهنا) أي في صورة يكون المقصود الاعتقاد
والعمل جميعا (الاعتقاد أقوى فانه يصلح أن يكون قربة مقصودة كما في المتشابه وهو) أي الاعتقاد (لا يحتمل السقوط بخلاف العمل) فان
العمل يمكن أن يسقط بعذر كالاقرار والصلاة والصوم وغيرها (فذبح ابراهيم عليه السلام من هذا القبيل) أي من قبيل النسخ قبل الفعل

والاحوال والاشخاص على ما سـبق في مسـئلة الحسن والقبح (**قوله** وقد خطر ببالي) لقائل ان يقول
الاعـتراض انما هو على فخر الاسلام رحمه الله تعـالى وهو قائل بان الاستصحاب ليس بحجة أصلا وكونه حجة
في صورة ما يكون رجوعا عن مذهبـه فلا يتم الجواب الاول وكذا الثاني لانه قائل بان البقاء بالاستصحاب
فالقول بان البقاء ليس للاستصحاب يكون دفعا لـكلامه لا توجيها له (**قوله** وأما محله) أي محل النسخ حكم
شرعي فرعي لم يلحقـه تأبيد ولا توقيت فخرج الاحكام العقليـة والحسية والاخبار عن الامور الماضية أو
الواقعة في الحال أو الاسـتقبال مما يؤدي نسخه الى كذب أو جهل بخـلاف الاخبار عن حل الشيء أو حرمته
مثـل هـذا حلال وذاك حرام والمراد بالتأبيـد دوام الحـكم ما دامت دار التـكليف ولهذا كان التقييد
بقوله الى يوم القيامـة تأبيـدا لا توقيتا فان قيـل قد تستعمل صيغ التأبيـد في المكث الطويل فيجوز ان
يلحق الحـكم تأبيد يفهـم منه الدوام و يكون مراد الله تعـالى طول الزمان فيرد دليل يبين انتهاءه فيكون
نسخا في حقنا قلنا حقيقة التأبيـد هو الدوام واستمرار جميع الازمنة وارادة البعض مجاز لا مساغ له بدون
القرينة و بعـد الدلالة على ثبوت الحـكم في جميع الازمنة كان رفعه في بعض الازمنـة من باب البداء وهو
على الله تعـالى محال هذا اذا كان التأبيـد قيـدا للحكم كالوجوب مثـلا أما اذا كان قيدا للواجب مثـل
صوموا أبدا فالجمهور على انه يجوز نسخـه اذ لا يزيد في الدلالة على جزئيات الزمان على دلالة قولنا صم غـدا
على صوم غد وهو قابل للنسخ فان قيـل التأبيـد يفيد الدوام والنسخ ينفيه فيلزم التناقض قلنا لا منافاة بين
ايجاب فعل مقيـد بالابد وعـدم أبدية التـكليف به كما لا منافاة بين ايجاب صوم مقيد بزمان وأن لا يوجـد
التـكليف به في ذلك الزمان كما يقال صم غـدا ثم ينسخ قبله وذلك كما يـكلف بصوم غد ثم يموت قبـل غـد فلا
يوجـد التـكليف وتحقيقه ان قوله صم أبدا يدل على ان صوم كل شـهر من شهور رمضان الى الابد واجب
في الجـلة من غـير تقييد للوجوب بالاستمرار الى الابد فلم يكن رفع الوجوب بمعنى عدم استمراره مناقضا له
وذلك كما تقول صم كل رمضان فان جميع الرمضانات داخـلة في هـذا الخطاب واذا مات انقطع الوجوب قطعا
ولم يكن نفيا لتعلق الوجوب بشيء من الرمضانات وتناول الخطابات له والحاصـل انه يجوز أن يكون زمان
الواجب غير زمان الوجوب فقد يتقيد الاول بالابد دون الثاني فان قلت قوله تعالى وجاعل الذين اتبعوك من
قبيـل الاخبار فـكيف جعله من أمثـلة الاحكام الشرعيـة قلت من جهة انه حكم بوجوب تقدم المؤمن على
الـكافر في باب الشرف والـكرامة كالشهادة ونحوهـا (**قوله** فذبح ابراهيم عليه السلام) ذهب بعضهم الى
ان ابراهيم عليـه السلام أمر بذبح الولد ثم نسخ بورود الفـداء بذبح الشاة اما الاول فلقوله تعالى حكاية يا أبت

عند البعض (وعند البعض ليس بنسخ فان الاستخلاف لا يكون نسخا) لان الاستخلاف لا يكون الا مع تقرير الاصل على ما كان (وانما أمر بذبح الولد ابتلاء على القولين فان قيل الامر بالفداء حرم الاصل فيكون نسخا) هذا اشكال على مذهب من يقول ان ذبح ابراهيم عليه السلام ليس بنسخ (قلنا المقام الغير مقامه عاد الحرمة الاصلية * وأما الناسخ فهو اما الكتاب أو السنة لا القياس على ما يأتي ولا الاجماع لانه ان كان في حياة النبي عليه السلام يكون من باب السنة لانه متفرد ببيان الشرائع وان كان بعده فلا نسخ حينئذ فيكون أربعة أقسام نسخ الكتاب بالكتاب أو السنة بالسنة أو الكتاب بالسنة أو بالعكس وقال الشافعي رحمه الله تعالى بفساد الاخيرين لقوله تعالى نأت بخير منها أو مثلها) دليل على امتناع نسخ الكتاب بالسنة (والسنة دونه) أي دون الكتاب (وقوله تعالى قل ما يكون لي أن أبدله من تلقاء نفسي ولقوله عليه السلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله الحديث) أوله قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدي فاذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فان وافقه فاقبلوه وان خالفه فردوه (ولانه ان نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن خالف النبي عليه السلام ما يزعم انه كلام ربه وان نسخ السنة بالكتاب يقول كذبه ربه فلا نصدقه فالتعاون بينهما أولى واحتج بعض أصحابنا) أي على جواز نسخ الكتاب بالسنة (بانه نسخ قوله تعالى الوصية للوالدين والاقربين) أول الآية قوله كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف (بقوله عليه السلام لا وصية لوارث و بعضهم بان قوله تعالى فامسكوهن الآية) أول الآية قوله تعالى واللاتي يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا عليهن اربعة منكم فان شهدوا فامسكوهن في البيوت حتى يتوفاهن الموت أو يجعل الله لهن سبيلا نسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة ولكن هذا فاسد) أي ما مر من الاحتجاجين لبعض أصحابنا فاسد فاستدل على فساد الاحتجاج الاول بقوله (لان الوصية للوارث نسخت بآية المواريث اذ في الاول

صحة

افعل ما تؤمر فانه يدل على ان الذبح كان مأمورا به ولقوله تعالى وفديناه بذبح عظيم والفداء انما يكون بدلا عن المأمور به ولو كان المأمور به مقدمات الذبح لما احتيج الى الفداء لانه قد أتى بها وأيضا لو لم يكن الذبح مأمورا به لامتنع شرعا وعادة اشتغاله بذلك واقدامه على الترويع وامراره المدية على حلق الولد وتله للجبين وأما الثاني فلانه لو لم ينسخ لكان تركه معصية فان قيل قد وجد الذبح لما روي انه ذبح وكان كلما قطع شيئا يلتحم عقيب القطع قلنا هذا خلاف العادة والظاهر ولم ينقل نقلا يعتد به ولو كان لما احتيج الى الفداء ثم لا يخفى ان هذا النسخ ليس من قبيل النسخ قبل التمكن من الفعل كما في نسخ الصلوات ليلة المعراج للقطع بانه تمكن من الذبح وانما امتنع لمانع من الخارج وأما كونه قبل الفعل فالنسخ لا يكون الا كذلك اذ لا يتصور نسخ ما مضى ولذا قال امام الحرمين رحمه الله تعالى كل نسخ واقع فهو متعلق بما كان يقدر وقوعه في المستقبل فان النسخ لا ينعطف على مقدم سابق بل الغرض انه اذا فرض ورود الامر بشئ فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يمضي من وقت اتصال الامر به ما يتسع لفعل المأمور به والحاصل أنه اذا وقع التكليف بفعل ظاهر في الاستمرار فهل يجوز أن ينسخ قبل أن يؤتى بشئ من جزئياته كما لو قال حجوا هذه السنة وصوموا غدا ثم قال قبل مجئ وقت الحج والغد لا تحجوا أو لا تصوموا وذهب بعضهم الى أنه ليس بنسخ اذ لا رفع هنا ولا بيان للانتهاء وانما هو استخلاف وجعل ذبح الشاة بدلا عن ذبح الولد اذ الفداء اسم لما يقوم مقام الشئ في قبول ما يتوجه اليه من المكروه يقال فديتك نفسي أي قبلت ما يتوجه عليك من المكروه ولو كان ذبح الولد مرتفعا لم يحتج الى قيام شئ مقامه وحيث قام الخلف مقام الاصل لم يتحقق ترك المأمور به حتى يلزم الاثم فان قيل هب ان الخلف قام مقام الاصل لكنه استلزم حرمة الاصل أعني ذبح الولد وتحريم الشئ بعد وجوبه نسخ لا محالة فجوابه انا لا نسلم كونه نسخا وانما يلزم لو كان حكما شرعيا وهو ممنوع فان حرمة ذبح الولد ثابتة في الاصل فزالت بالوجوب ثم عادت بقيام الشاة مقام الولد فلا يكون حكما شرعيا حتى يكون ثبوتها نسخا للوجوب (قوله لا القياس) لان شرطه التعدي الى فرع لا نص فيه (قوله فلا نسخ حينئذ) أي بعد النبي عليه السلام لان الاحكام صارت مؤبدة بانقطاع الوحي ولا يخفى ان هذا مختص بالاحكام المنصوصة فان قيل قد سقط نصيب المؤلفة قلوبهم بالاجماع المنعقد في زمن أبي بكر وثبت حجب الام عن الثلث الى السدس بالاخوين بالاجماع مع دلالة النص على انها انما تحجب بالاخوة دون الاخوين قلنا نصيب المؤلفة سقط لسقوط سببه لا لورود دليل شرعي على ارتفاعه ودلالة النص على عدم الحجب بالاخوين تبتني على كون المفهوم حجة وكون أقل الجمع ثلاثة ولا قطع بذلك وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى في باب الاجماع ان نسخ الاجماع بالاجماع جائز وكأنه أراد ان الاجماع لا ينعقد البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ويتصور ان ينعقد اجماع لمصلحة ثم تتبدل تلك المصلحة فينعقد اجماع ناسخ له والجمهور على انه لا ينسخ ولا ينسخ به لانه لا يكون الا عن دليل شرعي ولا يتصور حدوثه بعد النبي عليه السلام ولا ظهوره لاستلزامه اجماعهم أولا على الخطأ مع لزوم كونه على خلاف النص وهو غير منعقد فان قيل لم لا يجوز ان يكون سند الاجماع الثاني قياسا قلنا لان شرط

فوضها الينا ثم تولى بنفسه بيان حق كل منهم والى هذا أشار بقوله يوصيكم الله فى أولادكم وقال عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث) ثم استدل على فساد الاحتجاج الثانى بقوله (ولان عمر قال ان الرجم كان مما يتلى فى كتاب الله تعالى فقوله تعالى فامسكوهن فى البيوت لم ينسخ بقوله عليه السلام الثيب بالثيب بل نسخ بالكتاب وهو قوله تعالى الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى فنسخ تلاوته و بقى حكمه ثم لما بين فساد ما احتج به بعض أصحابنا على جواز نسخ الكتاب بالسنة والسنة بالكتاب أراد ان يذكر الحجة الصحيحة على هذا المطلوب فقال (والحجة انه عليه السلام

حين كان بمكة يصلى الى الكعبة و بعد ما قدم الى المدينة كان يصلى الى بيت المقدس فالاول ان كان بالكتاب نسخ بالسنة والثانى كان بالسنة ثم نسخ بالكتاب) واعلم انه عليه السلام لما كان بمكة كان يتوجه الى الكعبة ولا يدرى انه كان بالكتاب أو بالسنة ثم لما قدم الى المدينة توجه الى بيت المقدس ستة عشر شهرا وليس هذا بالكتاب بل بالسنة ثم نسخ هذا بالكتاب وهو قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فنسخ السنة بالكتاب متيقن به أما نسخ الكتاب بالسنة فى هذه القضية فمشكوك فيه وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة وهو قوله (وقالت عائشة رضى الله عنها ماقبض رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى أباح الله له من النساء ماشاء) فتكون السنة ناسخة لقوله لايحل لك النساء من بعد (ولانه عليه السلام بعث مبينا فجاز له بيان مدة حكم الكتاب بوحى غير متلو ويجوز ان يبين الله بوحى متلو مدة حكم ثبت بوحى غير متلو وقوله تعالى نأت بخير أى فيما يرجع الى مصالح العباد دون النظم وان سلم هذا لكنها انما نسخ حكمه لا نظمه وهما فى الحكم مثلان) أى ان سلم ان المراد الخيرية من حيث النظم فالسنة لاتنسخ نظم الكتاب فان الاحكام المتعلقة بالنظم باقية كما كانت بل تنسخ حكمه والكتاب والسنة فى اثبات الحكم مثلان وان الكتاب راجح فى النظم بان نظمه معجز وتثبت بنظمه أحكام كالقراءة فى الصلاة ونحوها (وليس ذلك من تلقاء نفسه عليه السلام لقوله تعالى ان هو الا وحى يوحى) أى ليس نسخ الكتاب بالسنة من تلقاء نفسه وهذا جواب عن قوله تعالى قل مايكون لى ان أبدله من تلقاء نفسى (وقوله عليه الصلاة والسلام فاعرضوه على كتاب الله اذا أشكل تاريخه أو لم يكن فى الصحة بحيث ينسخ به الكتاب

صحة القياس عدم مخالفة الاجماع ولهذا لايجوز ان يكون المنسوخ بالاجماع هو القياس لان انتفاء الشئ بانتفاء شرطه ليس من باب النسخ ولقائل ان يقول لا نسلم ان الاجماع المخالف للنص خطأ وانما يكون كذلك لو لم يكن مستندا الى نص راجح على النص الاول الذى نجعله منسوخا به لايقال فحينئذ يكون الناسخ هو النص الراجح لا الاجماع لانا نقول يجوز ان لايعلم تراخى ذلك النص فلا يصح جعله ناسخا بخلاف الاجماع المبنى عليه فانه يكون متراخيا لامحالة فيصلح ناسخا (قوله والى هذا) يعنى أشار بقوله تعالى يوصيكم الله الى ان الايصاء الذى فوض الى العباد قد تولاه بنفسه لعلمه بجهل العباد وعجزهم عن معرفة مقاديره فصار بيان المواريث كانه الايصاء وكذا الفاء فى قوله عليه السلام ان الله أعطى كل ذى حق حقه فلا وصية لوارث مشعر بان ارتفاع وصية الوارث انما هو بسبب شرعية الميراث كما يقال زارنى فاكرمته وقد يقال ان الثابت بآية المواريث وجوب حق بطريق الارث وهو لاينافى ثبوت حق آخر بطريق آخر فلا رافع للوصية الا السنة وذكر الامام السرخسى ان المنفى بآية المواريث انما هو وجوب الوصية لاجوازها والجواز انما انتفى بقوله عليه السلام لاوصية لوارث ضرورة نفى أصل الوصية لكن لايخفى ان جوازها ليس حكما شرعيا بل اباحة أصلية والثابت بالكتاب انما هو الوجوب المرتفع بآية المواريث فلا يكون هذا من نسخ الكتاب بالسنة (قوله وكان هذا مما يتلى فى كتاب الله تعالى) يعنى ان حكم قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت قد نسخ بقوله الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله فهذا منسوخ التلاوة دون الحكم وقوله فامسكوهن بالعكس ومنسوخ التلاوة وان لم يكن قرآنا متواترا متلوا مكتوبا فى المصاحف لكنه يجعل من قسم الكتاب لا السنة ولذا قال عمر لولا أنى أخشى ان يقال زاد عمر فى القرآن ماليس منه لالحقت الشيخ والشيخة الخ بالمصحف (قوله فنسخ السنة بالكتاب) متيقن فيه بحث اذ لا دليل على كون التوجه الى بيت المقدس ثابتا بالسنة سوى انه غير متلو فى القرآن وهو لايوجب اليقين كالتوجه الى الكعبة قبل التوجه الى بيت المقدس فانه لايعلم كونه ثابتا بالكتاب أو السنة مع انه لايتلى فى القرآن للقطع بان آية التوجه الى المسجد الحرام انما نزلت بعد التوجه الى بيت المقدس بالمدينة فان قيل التوجه الى بيت المقدس من شرائع من قبلنا وهى ثابتة بقوله تعالى فبهداهم اقتده قلنا قد ظهر انتساخه بالسنة حيث كان النبى عليه الصلاة والسلام يتوجه بمكة الى الكعبة (قوله وحديث عائشة رضى الله عنها دليل على نسخ الكتاب بالسنة) فيه بحث لعدم النزاع فى ان الكتاب لاينسخ بخبر الواحد فكيف بمجرد اخبار الراوى من غير نقل حديث فى ذلك على ان قولها حتى أباح الله له ظاهر فى انه كان بالكتاب حتى قيل انه قوله تعالى انا أحللنا لك أزواجك اللاتى آتيت أجورهن وأشار الشيخ أبو اليسر الى أن حرمة الزيادة على التسع حكم لايحتمل النسخ لان قوله تعالى من بعد بمنزلة التأبيد اذ البعدية المطلقة تتناول الابد (قوله وليس ذلك من تلقاء نفسه) فان

بدليل سياق الحديث) وهو قوله عليه السلام يكثر لكم الاحاديث من بعدى (وماذكر من الطعن فانه فى نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة وارد فان من هو مصدق يتيقن ان الكل من عند الله ومن هو مكذب يطعن فى الكل ولا اعتبار بالطعن الباطل وفيما ذكرنا اعلاء منزلة الرسول عليه السلام وتعظيم سنته ونظائر نسخ الكتاب بالكتاب كثيرة) كنسخ الوصية للوالدين بآية المواريث ونسخ الكتاب بالسنة ماروت عائشة رضى الله تعالى عنها ماقبض النبى عليه السلام حتى أباح الله له من النساء ماشاء فيكون قوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد منسوخا بالسنة ونسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بقوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام (ونسخ السنة بالسنة بقوله عليه السلام كنت نهيتكم عن زيارة القبور ألا فزوروها الحديث * مسئلة يجوز ان يكون الناسخ أشق عندنا لان فى ابتداء الاسلام كل من عليه الصيام كان مخيرا بين الصوم والفدية ثم صار الصوم حتما وعند البعض لا يصح الا بالمثل أو الاخف لقوله تعالى نأت بخير منها الآية قلنا الاشق قد يكون خيرا لان فيه فضل الثواب * مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد وينسخ بالمشهور لانه من حيث انه بيان يجوز بالآحاد ومن حيث انه تبديل يشترط التواتر فيجوز بما هو متوسط بينهما) أى بين المتواتر وخبر الآحاد وهو المشهور (وأما المنسوخ فهو اما الحكم والتلاوة معا قالوا وقد يرفعان بموت العلماء أو بالانساء كصحف ابراهيم عليه السلام والانساء كان للقرآن فى زمن النبى عليه السلام قال الله تعالى سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله فأما بعد وفاته فلا لقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون واما الحكم فقط

(٣٦)

واما التلاوة فقط ومنعه البعض لان النص بحكمه والحكم بالنص فلا انفكاك بينهما ولنا قوله تعالى فامسكوهن فى البيوت نسخ حكمه وبقى تلاوته ونظائره كثيرة) كوصية الوالدين وسورة الكافرين ونحوهما (ونسخ قراءة ابن مسعود وهى ثلاثة أيام متتابعات مع بقاء حكمه ولان حكمه) أى حكم النص (على قسمين أحدهما يتعلق بمعناه والآخر بنظمه كالاعجاز وجواز الصلاة وحرمته للجنب والحائض فيجوز ان ينسخ أحدهما بدون ان الآخر واما وصف الحكم) عطف على قوله واما الحكم فقط واما التلاوة فقط (فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا وذكروا انها امابزيادة جزء كزيادة ركعة على ركعتين مثلا أو شرط كالايمان فى الكفارة واما برفع مفهوم المخالفة كما لو قال فى العلوفة زكاة بعد قوله فى السائمة زكاة وهى نسخ عندنا) أى الزيادة على النص نسخ عندنا (ويجب استثناء الثالث اذ لا نقول بالمفهوم) أى بمفهوم المخالفة اعلم أن فى المحصول وأصول ابن الحاجب ذكر ان الزيادة على النص امابزيادة الجزء أو بزيادة الشرط أو بزيادة مايرفع مفهوم المخالفة وذكر الخلاف فى كل واحد من هذه الثلاثة وهو ان الزيادة نسخ عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فاقول يجب استثناء الثالث فان الزيادة بما يرفع مفهوم المخالفة لا تكون نسخا عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى بناء على انه لا يقول بمفهوم المخالفة (وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا مطلقا وقيل نسخ فى الثالث وقيل نسخ ان غيرت الاصل حتى لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة كزيادة ركعة فى الفجر وعشرين فى حد القذف مثلا والتخيير فى الثلاثة بعد ما كان فى الاثنين كالشاهد واليمين) كان فى الكتاب التخيير بين الاثنين بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين فزاد الشافعى رحمه الله تعالى أمرا ثالثا وهو الشاهد ويمين المدعى لكن الاخيرين لا يستقيمان على هذا التفسير اعلم ان ابن الحاجب أورد هنا ثلاثة أمثلة فالاول هو زيادة ركعة فى الفجر مثلا وهذا المثال مستقيم لانه على تقدير الزيادة ان أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والمثالان الاخيران وهما زيادة عشرين فى حد القذف والشاهد واليمين لا يستقيمان على هذا التفسير

قلت هل يجوز ان يكون بالاجتهاد قلت هو راجع الى الوحى حيث أذن الله تعالى له بالاجتهاد من غير أن يقره على الخطأ (قوله بدليل سياق الحديث) فانه يدل على ان المراد خبر لا يقطع بصحته حيث لم يقل فاذا سمعتم منى وقيل هذا الحديث مما يخالف كتاب الله تعالى الدال على وجوب اتباع الحديث مطلقا (قوله وأما المنسوخ) لا يخفى ان هذا التفصيل انما هو فى منسوخ الكتاب اذ الحديث ليس من الوحى المتلو حتى يكون منسوخ التلاوة بل لا يجرى النسخ الا فى حكمه والمراد بالحكم ههنا ما يتعلق بمعنى الكتاب لا بنظمه (قوله قالوا وقد يرفعان) بحث استطرادى يعنى كما يرفع الحكم والتلاوة بدليل شرعى حتى يكون نسخا وقد يرفعان بغير ذلك وتحقيقه ان المراد بالحكم هو العلم بالوجوب ونحوه ولا خفاء فى ارتفاع ذلك بموت العلماء أو باذهاب الله تعالى ذلك العلم عن قلوبهم وفيه بحث لان الحكم غير العلم والعلم انما يقوم بالروح وهو لا يفنى بالموت فلذا أحال هذا البحث على غيره (قوله سنقرئك فلا تنسى الا ماشاء الله) يدل على ثبوت النسيان فى الجملة لان الاستثناء من النفى اثبات اشارة وان لم يكن كذلك عبارة وذلك مثل ماروى ان سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة (قوله فقد اختلفوا ان الزيادة على النص نسخ أم لا) يعنى ان الزيادة ان كانت عبادة مستقلة كزيادة صلاة سادسة مثلا فلا نزاع بين الجمهور فى انها لا تكون نسخا وانما النزاع فى غير المستقل ومثلوا له بزيادة جزء أو شرط أو زيادة مايرفع مفهوم المخالفة واختلفوا فيه على ستة مذاهب (الاول) انه نسخ واليه ذهب علماء الحنفية (الثانى) انه ليس بنسخ واليه ذهب الشافعية (الثالث)

فانه فسر تغيير الاصل بانه لو أتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة وانما قلنا انهما لا يستقيمان على هذا التفسير لان في هاتين الصورتين ان أتى به كما هو قبل الزيادة لا تجب الاعادة (وقيل ان صار الكل شيئا واحدا كان نسخا كزيادة ركعة لا كالوضوء في الطواف واختار البعض قول أبي الحسين) وذكر في المحصول وأصول ابن الحاجب ان المختار قول أبي الحسين وهو انه (لا شك ان الزيادة تبدل شيئا فان كان) أي الشيء المبدل (حكما شرعيا تكون نسخا والا نحو ان يكون عدما أصليا فلا وانا ان زيادة الجزء اما بالتخيير في اثنين أو ثلاثة بعدما كان الواجب واحدا أو احد اثنين فترفع حرمة الترك واما بايجاب شيء زائد فترفع اجزاء الاصل كزيادة الشرط) هذا دليل على ان الزيادة نسخ كما هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى وتقريره ان الزيادة المختلف فيها بيننا وبينهم زيادة الجزء وزيادة الشرط اما زيادة الجزء فانما تكون بثلاثة أمور الاول بالتخيير في اثنين بعدما كان الواجب واحدا فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك ذلك الواجب الواحد والثاني بالتخيير في الثلاثة بعدما كان الواجب أحد اثنين فالزيادة هنا ترفع حرمة ترك أحد هذين الاثنين والثالث بايجاب شيء زائد فالزيادة هنا ترفع أجزاء الاصل واما زيادة الشرط فانها ترفع اجزاء الاصل

ان كانت الزيادة ترفع مفهوم المخالفة فنسخ والا فلا (الرابع) ان غيرت الزيادة المزيد عليه بحيث صار وجوده كالعدم شرعا فنسخ والا فلا واليه ذهب القاضي عبد الجبار (الخامس) ان اتحدت الزيادة مع المزيد عليه بحيث ترتفع التعدد والانفصال بينهما فنسخ والا فلا (السادس) ان الزيادة ان رفعت حكما شرعيا بعد ثبوته بدليل شرعي فنسخ والا فلا والظاهر ان قولهم بدليل شرعي انما ذكر لزيادة البيان والتأكيد سواء تعلق بقوله رفعت أو بثبوته لان الزيادة على النص الرافعة لحكم شرعي لا تكون الا بدليل شرعي وكذا ثبوت الحكم الشرعي ثم لا يخفى ان الدليل الذي تثبت به الزيادة يجب ان يكون مما يصلح ناسخا هذا تفصيل المذاهب على ما في أصول ابن الحاجب وللمصنف رحمه الله تعالى عليه مؤاخذتان احداهما انه يجب اخراج مفهوم المخالفة عن محل الخلاف مع أبي حنيفة رحمه الله تعالى لانه لا يقول به فلا يتصور رفعه وأنت خبير بانه لا مؤاخذة في ذلك على ابن الحاجب لما علم من عادته في الاختصار بالسكوت عما هو معلوم فهو في حكم المستثنى والثانية ان ابن الحاجب أورد للزيادة التي تغير المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم بثلاثة أمثلة الاول زيادة ركعة في صلاة الفجر والثاني زيادة عشرين جلدة على ثمانين في حد القذف والثالث التخيير في ثلاثة أمور بعد التخيير في أمرين كما يقال صم أو أعتق ثم يقال صم أو أعتق أو أطعم وقد فسر في المحصول وغيره تغيير الاصل بحيث يصير وجوده كالعدم بان يكون الاصل اعني المزيد عليه بحيث لو يؤتى به كما هو قبل الزيادة تجب الاعادة والاستئناف ولا يخفى ان هذا انما يستقيم في المثال الاول اذ لو فرضنا كون الفجر ثلاث ركعات فمن صلى ركعتين وسلم تجب عليه اعادة الصلاة بركعاتها الثلاث بخلاف المثالين الاخيرين اذ لو اقتصر على ثمانين جلدة لا تجب الا زيادة عشرين من غير اعادة للثمانين وكذا لو أتى باحد الامرين الاولين أعني الصوم أو الاعتاق كان كافيا من غير وجوب شيء آخر عليه وان اقتصر في تفسير تغيير الاصل على ما ذكره ابن الحاجب وهو ان يصير وجود المزيد عليه بمنزلة العدم فالمثال الثاني مستقيم اذ الثمانون بمنزلة العدم في انه لا يحصل بها اقامة الحد ويبقى الاشكال في المثال الثالث لان أحد الامرين لا يكون بمنزلة العدم على تقدير التخيير بين ثلاثة أمور بل يحصل الاتيان بالمامور به على تقدير الاتيان باحد الامرين الاولين وغاية توجيهه ما ذكره بعض المحققين وهو ان ترك الاولين مع فعل الثالث غير محرم وقد كان محرما قبل الزيادة فهو كالعدم في انتفاء الحرمة عنهما واعلم ان المثال الثاني أعني زيادة عشرين على الثمانين ليس من قبيل النسخ عند القاضي فان المثال الثالث نسخ عنده لكن لا من حيث دخوله في ضابط تغيير الاصل بل من حيث ان مذهبه هو ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه بحيث يصير وجوده كالعدم ويلزم استئنافه أو كانت زيادة فعل ثالث بعد التخيير بين الفعلين فنسخ والا فلا كزيادة عشرين على ثمانين صرح بذلك الآمدي في الاحكام حيث قال ومنهم من قال ان كانت الزيادة قد غيرت المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث صار المزيد عليه لو فعل بعد الزيادة على حسب ما كان يفعل قبلها كان وجوده كعدمه ووجب استئنافه كزيادة ركعة على ركعتي الفجر كان ذلك نسخا أو كان قد خير بين فعلين فزيد فعل ثالث فانه يكون نسخا لتحريم ترك الفعلين السابقين والا فلا وذلك كزيادة التغريب على الجلد وزيادة عشرين جلدة على حد القاذف وزيادة شرط منفصل في شرائط الصلاة كاشتراط الوضوء وهذا هو مذهب القاضي عبد الجبار هذه عبارة الاحكام وفي معتمد الاصول انه قال قاضي القضاة ان الزيادة اذا كانت مغيرة حكم المزيد عليه تغييرا شرعيا بحيث لو فعل المزيد عليه بعد الزيادة على الحد الذي كان يفعل قبلها لم يجزه ولزم استئنافه كانت نسخا وان فعل بعد الزيادة يصح ولم يلزم استئنافه وانما يجب ضم شيء آخر اليه لم يكن نسخا وقال لو خيرنا الله تعالى بين واجبين لكانت زيادة ثالث نسخا لقبح تركهما فظهر ان في نقل ابن الحاجب خللا بينا (قوله فانه فسر) ينبغي ان يكون بلفظ المبني للمفعول لان ابن الحاجب لم يفسره بهذا التفسير (قوله فترفع اجزاء الاصل) قيل معنى الاجزاء امتثال

وهذا ماقال في المتن كزيادة الشرط (والكل حكم شرعي مستفاد من النص وأيضا المطلق يجري على اطلاقه كما ذكرنا) أي حرمة ترك الواجب الواحد وحرمة ترك أحد اثنين واجزاء الاصل أحكام شرعية (قالوا حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شئ آخر خلفا عنه والاصل عدمه) قد ذكرنا ان التخيير يرفع حرمة الترك وهي حكم شرعي وهم يقولون حرمة الترك التي يرفعها التخيير ليست بحكم شرعي لان حرمة الترك لهذا الواجب الواحد انما كانت ثابتة اذا لم يكن شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد اما اذا كان شئ آخر خلفا عن ذلك الواجب الواحد لا يكون تركه حراما فعلم ان حرمة تركه مبنية على عدم الخلف وعدم الخلف عدم أصلي فكل حكم مبني على عدم أصلي لا يكون حكما شرعيا فحرمة ترك ذلك الواجب لا تكون حكما شرعيا فرفعها لا يكون نسخا (فلهذا) أي لاجل ان حرمة الترك التي ترى فيها التخيير ليست بحكم شرعي (يثبت التخيير بين غسل الرجل ومسح الخف بخبر الواحد وكذا بين التيمم والوضوء بالنبيذ فعلى هذا لا يكون الشاهد واليمين ناسخا لقوله تعالى فان لم يكونا رجلين) هذا تفريع على مذهب أبي الحسين فنص الكتاب أوجب غسل الرجلين على التعيين فيمكن ان يثبت التخيير بين غسل الرجلين ومسح الخف بخبر الواحد وأيضا اوجب النص التيمم على التعيين عند عدم الماء فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين التيمم والوضوء بالنبيذ عند عدم الماء وأيضا النص أوجب رجلا وامرأتين عند عدم الرجلين فيمكن ان يثبت بخبر الواحد التخيير بين رجل وامرأتين و بين اليمين والشاهد (قلنا حرمة الترك تثبت بلفظ النص عند عدم الخلف لا به) أي لا بعدم الخلف يعني عدم الخلف ليس علة لحرمة الترك بل النص علة لحرمة الترك لكن عند عدم الخلف فيكون حرمة الترك حكما شرعيا ولو كان الامر كما توهم لم يكن شئ من الاحكام الواجبة حكما شرعيا اذ يمكن ان يقال حرمة ترك الصلاة والصوم وغيرهما مبنية على عدم الخلف وأيضا وجوبهما (وأيضا التخيير ليس باستخلاف اذ في الاول الواجب أحدهما وفي الثاني الاصل لكن الخلف كانه هو فلا يكون) أي الاستخلاف (نسخا وان كان في المسح والنبيذ ثبت بخبر مشهور) أي وان كان الاستخلاف نسخا ففي مسئلة المسح على الخفين والوضوء بالنبيذ ثبت بخبر مشهور ونسخ الكتاب بالخبر المشهور جائز عندنا (وقوله تعالى فرجل وامرأتان أي فالواجب هذا فيكون الشاهد

الاوامر والخروج عن العهدة ودفع وجوب القضاء وذلك ليس بحكم شرعي ولو سلم فالامتثال بفعل الاصل لم يرتفع وما ارتفع وهو عدم توقفه على شئ آخر ليس بنسخ لانه مستند الى العدم الاصلي فالاولى ان يقال انه نسخ لتحريم الزيادة على الركعتين مثلا وأيضا قيل ان التخيير بين الاثنين معناه وجوب أحدهما لا بعينه وهو ليس بمرتفع والمرتفع وهو عدم قيام غيرهما مقامهما ثابت لحكم النفي الاصلي فلا يكون رفعه نسخا (قوله وأيضا المطلق) يعني ان الاطلاق معنى مقصود له حكم معلوم وهو الجواز بما يطلق عليه الاسم وان لم يشتمل على القيد وحكم المقيد الجواز بما اشتمل على القيد ويستلزم عدم الجواز بدونه فثبوت حكم أحدهما يوجب انتفاء حكم الآخر فيكون نسخا وفيه بحث لانه ان أراد ان المقيد يستلزم عدم الجواز بدون القيد بحسب دلالة اللفظ فهو قول بمفهوم المخالفة وان أراد بحسب العدم الاصلي فهو لا يكون حكما شرعيا (قوله ولو كان الامر كما توهم) أي لو كان التوقف على عدم الخلف موجبا لكون الحكم غير شرعي لزم ان لا يكون شئ من الاحكام شرعيا الان وجوب كل شئ وحرمة تركه يبتني على عدم الخلف وفيه نظر لان ثبوت الخلف لا ينافي الوجوب غاية ما في الباب انهما لا يجتمعان ولا يرتفعان معا في شخص واحد فيكون فرضية الصلاة والصوم مثلا ثابتة بالنص وحرمة تركهما موقوفة على عدم الخلف وأيضا لا معنى لتوقف حرمة الزنا والسرقة ونحو ذلك على عدم الخلف فمن اين يلزم نفي الحكم الشرعي على تقدير ان لا يكون المتوقف على عدم الخلف حكما شرعيا (قوله وأيضا التخيير) لما جعل الخصم التخيير من قبيل الاستخلاف حتى سوى بين التخيير في رجل وامرأتين وشاهد مع يمين والتخيير بين الغسل والمسح و بين التيمم والوضوء بالنبيذ ابطله المصنف رحمه الله تعالى بان الواجب في التخيير أحد الامرين أو الامور لا على التعيين وفي الاستخلاف واحد معين هو الاصل الذي تعلق به الوجوب أولا كالغسل مثلا وكالوضوء الا ان الخلف جعل كانه عين ذلك الاصل حتى كانه لم يرتفع فلهذا لم يكن الاستخلاف نسخا بخلاف التخيير فانه نسخ لحرمة ترك ذلك الامر الواجب أولا على التعيين (قوله وقوله تعالى فرجل وامرأتان) خبر مبتدأ محذوف أي فان لم يكن رجلان فالواجب رجل وامرأتان فعلى هذا يكون الحكم بالشاهد واليمين رفعا لذلك الوجوب وفيه بحث لان أصل الاستشهاد ليس بواجب وانما التقدير فليشهد رجل وامرأتان أو فالمستشهد رجل وامرأتان وهذا على تقدير افادته انحصار الاستشهاد في النوعين لا ينفي صحة الحكم بالشاهد واليمين والجواب ان قوله تعالى فاستشهدوا مجمل في حق الشاهد وقد فسر بالنوعين فيلزم الانحصار لان التفسير بيان لجميع ما أريد بالمجمل وأيضا قد نقل الحكم عن المعتاد الى ما ليس بمعتاد من حضور النساء مجالس القضاء وهذا دليل على ان غيره ليس بمشروع وقد يقال ان غايته الدلالة على انحصار الاستشهاد في النوعين وعلى ان غيرهما

واليمين ناسخا) ثم أورد الفروع على ان الزيادة نسخ عندنا وقال (فلا يزاد التغريب على الجلد والنية والترتيب والولاء على الوضوء وهو) أي الوضوء (على الطواف والفاتحة وتعديل الاركان على سبيل الفرضية بخبر الواحد) يرجع الى الكل (والايمان على الرقبة بالقياس) أي لا يزاد قيد الايمان على الرقبة في كفارة اليمين بالقياس على كفارة القتل (يرد هنا انكم زدتم الفاتحة والتعديل بخبر الواحد حتى وجبا وانما لم تثبت الفرضية لانها لا تثبت بخبر الواحد عندكم) فان الفرض عندكم ماثبت لزومه بدليل قطعي والواجب ماثبت لزومه بدليل ظني فقد زدتم على الكتاب بخبر الواحد ما يمكن ان يزاد به وهو الوجوب ويمكن ان يجاب بانالم نزد الفاتحة والتعديل على وجه يلزم منه نسخ الكتاب لانالم نقل بعدم اجزاء الاصل لولا الفاتحة والتعديل حتى يلزم النسخ حينئذ بل قلنا بالوجوب فقط بمعنى انه يأثم تاركهما وفي هذا المعنى لا يلزم نسخ الكتاب أصلا ولا يمكن مثل هذا في الوضوء حتى تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء لان الوضوء ليس عبادة مقصودة بل هو شرط للصلاة فلا يمكن ان يكون شئ من أجزائه واجبا لعينه بمعنى انه يأثم تاركه بل لاجل الصلاة بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به فان قلنا بوجوب النية والترتيب فمعناه انه لا تصح الصلاة الا بهما فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل وهذا سر أن أباحنيفة رحمه الله تعالى جعل في الصلاة واجبات ولم يجعل تلك في الوضوء فلله دره ما أدق نظره في أحكام هذه الشريعة الغراء وهو الذي أصله ثابت وفرعه في السماء*

(فصل في بيان الضرورة وهو أربعة أنواع الاول ماهو في حكم المنطوق مثل قوله تعالى وورثه أبواه فلامه الثلث يدل على ان الباقي للاب وكذا نصيب المضارب) أي اذا بين تعين الباقي لرب المال قياسا واستحسانا (وكذا نصيب رب المال استحسانا للشركة في صدر الكلام) أي اذا بين تعين الباقي للمضارب استحسانا لا قياسا لان المضارب انما يستحق في الربح بالشرط ولم يوجد بخلاف رب المال فانه يستحق بدونه لان الربح نماء ملكه فيكون له حتى اذا فسدت المضاربة يكون كل الربح

لا يعتبر عند التداين لكنه لا يقتضي عدم صحة القضاء بغير ذلك (قوله فلا يزاد التغريب) بقوله عليه السلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والنية بقوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات والترتيب بقوله عليه السلام ابدؤا بما بدأ الله تعالى به وبقوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلاة امرئ حتى يضع الطهور مواضعه فيغسل وجهه ثم يغسل يديه ثم يمسح برأسه ثم يغسل رجليه والولاء في غسل اعضاء الوضوء على ماذهب اليه مالك بما روى انه عليه السلام كان يوالي في وضوئه أو بقوله عليه السلام هذا وضوء لا يقبل الله تعالى الصلاة الا به والوضوء على الطواف بقوله عليه السلام لا صلاة الا بطهور والطواف بالبيت صلاة الا ان الله تعالى اباح فيه الكلام وفرضية الفاتحة بقوله عليه السلام لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وفرضية تعديل الاركان في الصلاة بقوله عليه السلام لاعرابي خفف في صلاته قم فصل فانك لم تصل فان قيل كيف زيد وجوب الفاتحة والتعديل بخبر الواحد قلنا لان الزيادة بطريق الوجوب لا ترفع اجزاء الاصل فلا تكون نسخا فلا تمتنع بخلاف الزيادة بطريق الفرضية بمعنى عدم الصحة بدونها فانها يرفع حكم الكتاب وربما يجاب بان خبر الفاتحة والتعديل مشهور والمقصود بالفرضية والوجوب ههنا فوات الصحة وعدمها اذ لا نزاع في ان شيئا من ذلك لا يكفر جاحده فان قلت فهلا زيد تغريب العام على سبيل الوجوب قلنا لان الخبر فيه غريب مع عموم البلوى ولانه تحريض على الفساد على مامر فان قلت اذا اقتصر المصلي على الفاتحة تكون فرضا لا محالة فتكون فرضا على الاطلاق اذ لا قائل بالفصل قلت النزاع فيما شرع فرضا لا فيما يقع فرضا كما اذا اقتصر على سورة البقرة فانها تقع فرضا ولم تشرع فرضا بالاجماع فان قلت فحينئذ تكون الفاتحة فرضا وواجبا مع انهما متنافيان ضرورة ان الفرض ماثبت بدليل قطعي والواجب بدليل ظني لا قطعي قلت فرض من حيث كونها قرآنا واجب من حيث خصوصية الفاتحة وعند تغاير الحيثيتين لا منافاة (قوله بل هو شرط للصلاة) يعني ان الكلام في كون الوضوء مفتاحا للصلاة وأما كونه قربة فيفتقر الى النية بلا خلاف اذ بها تميز العبادة عن العادة فعلى هذا ينبغي ان تكون النية والترتيب واجبين في الوضوء على قصد القربة بمعنى انه لا يكون قربة بدونهما (قوله بمعنى انه لا تجوز الصلاة الا به) لقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون واجبا بمعنى ان يكون المصلي آثما باعتبار تركه النية أو الترتيب في الوضوء مع صحة صلاته كما في ترك الفاتحة وحينئذ لا يلزم النسخ (قوله فيلزم من وجوبهما عدم اجزاء الصلاة التي هي الاصل) الانسب ان يفسر الاصل بغسل الاعضاء الثلاثة ومسح الرأس ومعنى عدم اجزائه كونه غير كاف في صحة الصلاة وذلك لان المراد بالاصل في هذا المقام هو المزيد عليه الذي يرفع الزيادة اجزاءه (قوله ولم يجعل تلك) أي الواجبات بمعنى انه يأثم تاركها في الوضوء والا فلا خفاء في ان غسل المرفق ومقدار الربع في المسح واجب بمعنى اللازم بدليل ظني بحيث لا يكفر جاحده (قوله أصله ثابت) اقتباس لطيف بتغيير يسير مع مافيه من لطف الايهام وذلك ان أباحنيفة رحمه الله تعالى اسم أبيه ثابت كما ان قواعد فقهه وأصوله ثابتة محكمة ونتائج فكره عالية مشتهرة كفروع فقهه (قوله للشركة في صدر الكلام) وهو عقد المضاربة فانه تنصيص على الشركة في الربح وبيان نصيب أحد الشريكين في المال المشترك بيان لنصيب الآخر فاذا قال على ان لي نصف

للمالك وللمضارب أجر عمله هذا هو وجه القياس وأما وجه الاستحسان فمذكور في المتن والثاني ما ثبت بدلالة حال المتكلم كسكوت صاحب الشرع عن تغيير أمر يعاينه يدل على حقيته وكذا السكوت في موضع الحاجة كسكوت الصحابة عن تقويم منفعة البدن في ولد المغرور) روي ان عمر رضي الله عنه حكم فيمن اشترى جارية فاستولدها ثم استحقت برد الجارية على المستحق ورد قيمة الولد والعقر وكان شاور عليا رضي الله عنه واشتهر في الصحابة ولم يرده أحد ولم يقض برد قيمة المنافع ولو كانت واجبة لما حل الاعراض عنه بعد ما رفعت اليه القضية وطلب منه القضاء بما المولى عليه (وكذا (٤٠) سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء وكذا النكول

جعل بيانا) أي جعل اقرار الحال في الناكل وهو انه امتنع عن أداء ما لزمه وهو اليمين مع القدرة عليها فيدل ذلك الامتناع على اقراره بالمدعى لانه لا يظن بالمسلم الامتناع عما هو لازم عليه الا اذا كان محقا في الامتناع وذلك بان تكون اليمين كاذبة ان حلف ولا تكون كاذبة الا ان يكون المدعي محقا في دعواه (والثالث ما جعل بيانا لضرورة دفع الغرور كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا) دفعا للغرور عن الناس (وكذا سكوت الشفيع) جعل تسليما لانه ان لم يجعل تسليما فان امتنع المشتري عن التصرف يكون ذلك ضررا له وان لم يمتنع وتصرف ثم ينقض الشفيع تصرفه يتضرر المشتري أيضا (والرابع ما ثبت لضرورة الكلام نحو قوله على مائة ودرهم ومائة ودينار ومائة وقفيز حنطة

الربح فكأنه قال ولك ما بقي فهو في حكم المنطوق (قوله بدلالة حال المتكلم) أي الذي من شأنه التكلم في الحادثة كالشارع والمجتهد وصاحب الحادثة (قوله وكذا السكوت في موضع الحاجة) كان الانسب ان يقدم ذلك ويجعل سكوت صاحب الشرع وسكوت الصحابة وسكوت البكر من أمثلته فان الامر الذي يعاينه الشارع لو لم يكن حقا لاحتيج الى تغييره ضرورة ان الشارع لا يسكت عن تغيير الباطل (قوله وكذا سكوت البكر البالغة جعل بيانا لحالها التي توجب الحياء) وهي الاجازة المنبئة عن الرغبة في الرجال وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان سكوت البكر في النكاح جعل بيانا لحالها التي توجب ذلك أي السكوت وهي أي تلك الحالة هي الحياء والمقصود ان السكوت جعل بيانا للحياء عن التكلم بما حصل لها من الرضا والاجازة وقيل معناه انه جعل بيانا لحال يوجب ذلك أي كونه بيانا وهي الحياء فجعل سكوتها دليلا على ما يمنع الحياء من التكلم به وهو الاجازة والصواب ان اللام في قوله لحالها ليست صلة للبيان وانما هو تعليل اذ المعنى جعل السكوت بيانا للرضا لاجل حال في البكر يوجب السكوت وهي الحياء عن اظهار الرغبة في الرجال ومعنى عبارة المصنف رحمه الله تعالى انه جعل بيانا للاجازة لاجل حالها الموجبة للحياء وهي الرغبة في الرجال (قوله وكذا النكول) جعل بيانا لثبوت الحق عليه واقراره به لاجل حال في الناكل وهذا هو الموافق لما نحن بصدده من ان البيان يثبت بدلالة حال المتكلم (قوله كالمولى يسكت حين يرى عبده يبيع ويشتري يكون اذنا) فان قيل يحتمل ان يكون سكوته لفرط الغيظ وعدم الالتفات بناء على ان العبد محجور شرعا قلت يترجح جانب الرضا بدلالة العرف والعادة في أن من لا يرضى بتصرف العبد يظهر النهي ويرد عليه والاظهر ان هذا القسم مندرج في القسم الثاني أعني ثبوت البيان بدلالة حال المتكلم (قوله وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة) يعني ان عطف الدرهم عليها ليس بيانا وتفسيرا لها لان مبنى العطف على التغاير ومبنى التفسير على الاتحاد (قوله لنا) استدل على كون المعطوف بيانا للمعطوف عليه في مثل له على مائة ودرهم بان حذف المعطوف عليه أي حذف تمييزه وتفسيره متعارف في العدد اذا عطف عليه عدد مفسر مثل مائة وثلاثة أثواب حتى ان ذكره يستهجن في العربية فيعد تكرارا فصورة عطف غير العدد أيضا يحمل على ذلك أي على حذف مفسر المعطوف عليه بقرينة المعطوف فيما اذا كان المعطوف مقدرا بالعدد مثل مائة ودرهم أو بالوزن مثل مائة وقفيز حنطة لمشابهته العدد بخلاف نحو له على مائة وعبد أو ثوب فان الثاني لا يكون بيانا للاول لانه لا يشبه العدد حتى يصلح قياسه على مثل له على مائة وثلاثة دراهم مع مانع آخر وهو ان تفسير المائة بالعبد أو الثوب لا يلائم لفظ على لان موجبه الثبوت في الذمة ومثل العبد والثوب لا يثبت في الذمة الا في السلم للضرورة فلا يرتكب الا فيما صرح به كالمعطوف دون المعطوف عليه مع انه لا يكثر كثرة العدد حتى يستحق التخفيف فان قيل القياس ليس بمستقيم لان المفسر في مثل مائة وثلاثة دراهم هو مميز المعطوف أعني المضاف اليه لا نفس المعطوف على ما زعمتم في

يكون الآخر بيانا للاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى المائة مجملة عليه بيانها كما في مائة وثوب ومائة وشاة لنا مائة

ان حذف المعطوف عليه في العدد متعارف للخفة نحو بعت بمائة وعشرة دراهم ونظائرها فيحمل على ذلك فيما هو مقدر بخلاف العبد والثوب على انهما لا يثبتان في الذمة) فقوله فيحمل على ذلك أي على حذف المعطوف عليه فالحاصل انه اذا ذكر بعد المائة عدد مضاف نحو مائة وثلاثة أثواب فان الأخير بيان المائة بالاتفاق فان كان بعد المائة شيء من المقدرات كالدرهم والدينار والقفيز نجعله بيانا للمائة قياسا على العدد والجامع كونهما مقدرين فاذا قال له على مائة ودرهم قلنا المائة من الدراهم قياسا على قوله على مائة وثلاثة أثواب وأما اذا كان بعده

المائة شيء مما هو غير مقدر كالعبد والثوب كقوله له على مائة وثوب ومائة وعبد لا نجعله بيانا للمائة والله أعلم (الركن الثالث فى الاجماع وهو اتفاق المجتهدين من امة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر على حكم شرعى) بعض العلماء قيد والاجماع بالحكم الشرعى و بعضهم قالوا على أمر حتى يعم الحكم الشرعى وغيره واعلم ان الاحكام اما دينية واما غير دينية كالحكم بان السقمونيا مسهل فان وقع الاتفاق على مثل هذا أو لم يقع فهما سواء حتى ان أنكره أحد لا يكون كفرا بل يكون جهلا بهذا الحكم سواء وقع الاتفاق أو لم يقع أما الاحكام الدينية فاما ان تكون شرعية أو غير شرعية والمراد بالحكم الشرعى ما ذكرت فى أول الكتاب انه ما لا يدرك لولا خطاب الشارع وما ليس كذلك فادراكه اما بالحس أو بالعقل وكل واحد منهما يفيد اليقين فان كان ذلك الامر امرا حسيا ماضيا فالاجماع عليه يكون اخبارا فلا يكون من قسم الاجماع المخصوص بامة محمد عليه الصلاة والسلام ولا يشترط له الاجتهاد بل يكون من قبيل الاخبارات وان كان أمرا حسيا مستقبلا كامور الآخرة واشراط الساعة مثلا فمعرفته لا يمكن الا بالنقل عن مخبر صادق يوقف على المغيبات كالنبى عليه الصلاة والسلام مثلا فاجماعهم على ذلك من حيث انه اجماع على ذلك الامر المستقبل لا يعتبر لانهم لا يعلمون الغيب لكن يعتبر من حيث انه منقول عمن يوقف على الغيب فرجع الى الامر الاول وهو ان يكون محسوسا ماضيا وان كان أمرا يدرك بالعقل فالعقل يفيد اليقين فالدليل هو العقل لا الاجماع بخلاف الشرعيات فان مستند الاجماع لا يكون قطعيا ثم الاجماع يفيدها قطعية (فالبحث هنا فى أمور الاول فى ركنه وهو الاتفاق والعزيمة فيه ان يثبت ذلك اما بالتكلم منهم أو بعملهم به والرخصة ان يتكلم البعض أو يعمل به و يسكت الباقى بعد بلوغ ذلك اليهم ومضى مدة التأمل وعند البعض لا يثبت بالسكوت لان عمر رضى الله عنه شاور الصحابة فى مال فضل عنده وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فروى حديثا فى قسمة الفضل) لما شاور عمر رضى الله تعالى عنه الصحابة فى ذلك أشار بعض الصحابة بتأخير القسمة والامساك الى وقت الحاجة وعلى رضى الله عنه ساكت حتى سأله فقال أرى أن يقسم بين المسلمين وروى فى ذلك حديثا فعمل عمر بذلك ولم يجعل سكوته دليل الموافقة حتى شافهه وجوز على رضى الله عنه السكوت مع ان الحق عنده خلافهم (وشاورهم فى اسقاط الجنين فاشاروا بان لا غرم عليك وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة فلم يكن سكوته تسليما) روى ان عمر رضى الله عنه ضرب امرأة لجناية فاسقطت الجنين فشاور الصحابة رضى الله تعالى عنهم فقالوا لا غرم عليك فانك مؤدب وما أردت الا الخير وعلى رضى الله عنه ساكت فلما سأله قال أرى عليك الغرة ولانه قد يكون للمهابة كما قيل لابن عباس رضى الله تعالى عنه ما منعك ان تخبر عمر بقولك فى العول فقال درته وذكر الامام سراج الملة والدين رحمه الله تعالى فى شرحه للفرائض ان العول ثابت على قول عامة الصحابة رضى الله تعالى عنهم باطل عند ابن عباس وهو يدخل النقص على البنات و بنات الابن والاخوات لاب وأم أو لاب

مائة ودرهم قلنا ممنوع بل المفسر هو المعطوف بمعنى ان المعطوف عليه يكون من جنس المعطوف درهما كان أو دينارا أو غيرهما وقد يجاب بانه قياس فى اللغة وان أريد ابتناء الحكم على القياس الشرعى لم يكن من قبيل البيان وأيضا لا نسلم ان العلة هو كون المعطوف من قبيل المقدرات بل كون العطف مقتضيا للشركة فيما يتوقف عليه المعطوف والمعطوف عليه كالجزاء والشرط فكذا التفسير فى مائة وثلاثة أثواب بخلاف مائة ودرهم اذ لا ابهام فى المعطوف فلا احتياج الى التفسير (قوله الركن الثالث فى الاجماع) هو فى اللغة العزم يقال اجمع فلان على كذا أى عزم والاتفاق يقال أجمع القوم على كذا أى اتفقوا وفى الاصطلاح اتفاق المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر على حكم شرعى والمراد بالاتفاق الاشتراك فى الاعتقاد أو القول أو الفعل وقيد بالمجتهدين اذ لا عبرة باتفاق العوام وعرف بلام الاستغراق احترازا عن اتفاق بعض مجتهدى عصر واحترز بقوله من أمة محمد عليه الصلاة والسلام عن اتفاق مجتهدى الشرائع السالفة وقوله فى عصر حال من المجتهدين معناه زمان ما قل أو كثر وفائدته الاحتراز عما يرد على من ترك هذا القيد من لزوم عدم انعقاد الاجماع الى آخر الزمان اذ لا يتحقق اتفاق جميع المجتهدين الا حينئذ ولا يخفى ان من تركه انما تركه لوضوحه لكن التصريح به أنسب بالتعريفات وأطلق ابن الحاجب وغيره الامر ليعم الشرعى وغيره حتى يجب اتباع اجماع آراء المجتهدين فى أمر الحروب ونحوها ويرد عليه ان تارك الاتباع ان أثم فهو أمر شرعى والا فلا معنى للوجوب والمصنف رحمه الله تعالى خصه بالشرعى زعما منه انه لا فائدة للاجماع فى الامور الدنيوية والدينية الغير الشرعية وفيما ذكره من البيان نظر لان العقلى قد يكون ظنيا فبالاجماع يصير قطعيا كما فى تفضيل الصحابة رضى الله عنهم وكثير من الاعتقاديات وأيضا الحسى الاستقبالى قد يكون مما لم يصرح به المخبر الصادق بل استنبطه المجتهدون من نصوصه فيفيد الاجماع قطعيته (قوله فالبحث هنا فى أمور) ركنه وأهله وشرطه وحكمه وسببه أعنى السند والناقل وعلى هذا كان المناسب ان يقول الاول ركنه الا انه أراد بالبحث المعنى الجنسى فكأنه قال والابحاث ههنا فى أمور فبهذا الاعتبار صح قوله الاول فى ركنه (قوله ضرب امرأة لجناية) روى ان امرأة غاب عنها زوجها فبلغ عمر انها تجالس الرجال

مثاله تركت زوجا وأما وأختا لاب وأم فعند العامة المسئلة من ستة وتعول الى الثمانية وعند ابن عباس رضى الله عنه للزوج النصف ثلاثة وللام الثلث اثنان وللاخت الباقى وهذه أول حادثة وقعت فى نوبة عمر رضى الله تعالى عنه فاشار العباس رضى الله عنه الى أن يقسم المال على سهامهم فقبلوا منه ولم ينكره أحد وكان ابن عباس صبيا فلما بلغ خالف وقال من شاء باهلته ان الذى أحصى رمل عالج عددا لم يجعل فى المال نصفين وثلثا فقيل هلا قلت ذلك فى عهد عمر رضى الله عنه قال كنت صبيا وكان عمر رضى الله تعالى عنه رجلا مهيبا فهبته (وقد يكون للتأمل وغيره) أى يكون السكوت للتأمل وغيره من الاسباب المانعة للاظهار (ولنا ان شرط التكلم من الكل متعسر غير معتاد والمعتاد ان يتولى الكبار الفتوى ويسلم سائرهم ولما كان الحكم عنده مخالفا فالسكوت حرام والصحابة لا يتهمون بذلك وأما سكوت على رضى الله عنه فيمكن حمله على ان ما أفتوا به من امساك المال) أى مال فضل عنده (وعدم الغرم عليه) أى فى مسئلة الاسقاط (كان حسنا الا ان تعجيل أداء الصدقة والتزام الغرم صيانة عن القيل والقال ورعاية لحسن الثناء والعدل كان أحسن و بعد التسليم) أى بعد تسليم ان ما أفتوا به لم يكن حسنا وكان خطأ (فالسكوت بشرط الصيانة عن الفوت جائز وذلك الى آخر المجلس تعظيما للفتيا وحديث الدرة غير صحيح لان الخلاف والمناظرة بينهم فى مسئلة العول أشهر من ان تخفى على عمر رضى الله تعالى عنه وكان عمر ألين للحق وان صح فيحمل على انه اعتذر عن الكف عن المناظرة معه لا عن بيان مذهبه) فان الواجب عليه ان يبين مذهبه وما هو حق عنده لئلا يكون شيطانا أخرس لسكوته عن الحق لكن المناظرة غير واجبة عليه وكان ابن عباس رضى الله عنهما انما اعتذر عن الكف عن المناظرة التى لم تكن واجبة عليه (ولما شرطنا مضى مدة التأمل لم ترد الشبهة التى ذكرت)

(٤٢)

وهى ان السكوت قد يكون للتأمل وغيره * (مسئلة اذا اختلفت الصحابة فى قولين يكون اجماعا على نفى قول ثالث عندنا وأما فى غير الصحابة فكذا عند بعض مشايخنا وبعضهم خصوا ذلك بالصحابة رضى الله عنهم اذ لا يجوز ان يظن بهم الجهل أصلا) نظيره انهم اختلفوا فى عدة حامل توفى عنها زوجها فعند البعض تعتد بابعد الاجلين وعند البعض بوضع الحمل فالاكتفاء بالاشهر قبل وضع الحمل قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى الجد مع الاخوة فعند البعض كل المال للجد هذه وعند البعض المقاسمة فحرمان الجد قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى علة الربا فعندنا العلة هى القدر مع الجنس وعند الشافعى رحمه الله تعالى الطعم مع الجنس وعند مالك رحمه الله تعالى الطعم والادخار مع الجنس فالقول بان العلة غير ذلك لم يقل به أحد واختلفوا فى الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فعند البعض للام ثلث الكل فى المسئلتين وعند البعض ثلث الباقى بعد فرض أحد الزوجين فى المسئلتين فالقول بثلث الكل فى احداهما وثلث الباقى فى الاخرى قول ثالث لم يقل به أحد واختلفوا فى فسخ النكاح بالعيوب الخمسة فعند البعض لا فسخ فى شئ منها وعند البعض حق الفسخ ثابت فى كل منها فالفسخ فى البعض دون البعض قول ثالث لم يقل به أحد ويعبر عن هذا بعدم القائل بالفصل واختلفوا فى الخارج من غير السبيلين فعند البعض غسل المخرج فقط واجب وعند البعض غسل الاعضاء الاربعة واجب فقط فشمول العدم أو شمول الوجود قول ثالث لم يقل به أحد وأيضا الخروج من غير السبيلين ناقض عندنا لا مس المرأة وعند الشافعى رحمه الله تعالى المس ناقض لا الخروج فشمول الوجود أو شمول العدم ثالث لم يقل به أحد (وقال بعض المتأخرين الحق هو التفصيل وهو أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه والا جاز مثال الاول الصورتان الاوليان فان الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع منتف بالاجماع اما لان الواجب أبعد الاجلين واما لان الواجب وضع الحمل فهذا يسمى اجماعا مركبا فابه الاشتراك وهو عدم الاكتفاء بالاشهر مجمع عليه وفى الجد مع الاخوة اتفاق الفريقين واقع على عدم حرمان الجد ومثال الثانى الامثلة الاخيرة فانه ليس فى كل صورة الا مخالفة مذهب واحد لا مخالفة الاجماع ولو كان مثل هذا مردودا يلزم أن كل مجتهد وافق صحابيا أو مجتهدا فى مسئلة يلزمه أن يوافقه فى جميع المسائل وهذا باطل اجماعا فان

وتحدثهم فاشخص اليها ليمنعها من ذلك فاملصت من هيبته أى أزلقت الجنين وأسقطته (قوله وقد يكون) أى سكوت المجتهد للتأمل وغيره كاعتقاد حقية اجتهاد كل مجتهد أو كون القائل اكبر سنا منه أو أعظم قدرا أو أوفر علما أو استقرار الخلاف حتى لو حضر مجتهد والحنفية والشافعية رحمهم الله تعالى وتكلم أحدهم بما يوافق مذهبه وسكت الآخرون لم يكن اجماعا ولا يحمل سكوتهم على الرضا لتقرر الخلاف ثم لا يخفى ان اشتراط مضى مدة التأمل انما يدفع احتمال كون السكوت للتأمل ولا يدفع احتمال كونه لتصويب المجتهدين أو استقرار الخلاف أو نحو ذلك أو علم ان مثل هذا الاجماع يسمى الاجماع السكوتى لا يكون جاحده كافرا وان كان هو من الادلة القطعية بمنزلة العام من النصوص (قوله بالعيوب الخمسة) هى الجذام والبرص والجنون فى أحد الزوجين والجب والعنة فى الزوج والرتق والقرن فى الزوجة (قوله فشمول العدم) هو فى حكم الغسل ان لا يجب غسل المخرج ولا غسل اعضاء الوضوء وشمول الوجود ان يجب غسلهما جميعا وفى حكم النقض شمول الوجود ان تنتقض الطهارة بكل من خروج الخارج من غير السبيلين ومس المرأة وشمول العدم ان لا ينتقض بشئ منهما (قوله وقال بعض المتأخرين) ذكر الآمدى فى الاحكام ان المختار فى

عند ابن مسعود رحمه الله تعالى الحامل المتوفى عنها زوجها عدتها بوضع الحمل وأبو حنيفة رحمه الله تعالى وافقه فى ذلك ولم يوافقه فى أن المحروم يحجب حجب النقص ان عنده ولم يقل أحد بان المجموع المركب من كون عدتها بوضع الحمل مع انتفاء الحجب منتف اجماعا اما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى فلثبوت الثانى وأما عند غيره فلانتفاء الاول ومثل هذا كثير فان المجتهدين رحمهم الله تعالى وافقوا بعض الصحابة فى مسئلة مع انهم خالفوا ذلك البعض فى مسئلة أخرى أقول التمسك بالاجماع المركب وبعدم القائل بالفصل مشهور فى المناظرات وابطاله على الوجه الذى نقلته عن بعض المتأخرين ليس بحق بل الحق فى ذلك والله أعلم انه ان كان الغرض الزام الخصم يكون مقبولا فى هذا الغرض كما يقال فى الوجوب فى الحلى ان الوجوب فى الضمار لا يخلو من أن يكون ثابتا أولا فان كان ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى قياسا وان لم يكن ثابتا فى الضمار يكون ثابتا فى الحلى اذ لو لم يثبت فى الحلى يلزم العدم فى الضمار مع العدم فى الحلى وهذا منتف اجماعا فهذا لا يفيد حقية الوجوب فى الحلى لكن يفيد نفى ما قاله الشافعى رحمه الله تعالى فانه لو لم يثبت الوجوب فى الحلى يلزم العدمان وهو منتف عند الشافعى رحمه الله تعالى أما ان لم يكن الغرض الزام الخصم بل اظهار ما هو الحق فاعلم ان التفصيل الذى اختاره بعض المتأخرين وهو ان القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه لم يجز احداثه كلام غير مفيد لانه لا خفاء فى أن القول الثالث ان استلزم ابطال ما أجمعوا عليه كان مردودا والخصم يسلم هذا المعنى لكن يدعى ان القول الثالث مستلزم لابطال ما أجمعوا عليه فى جميع الصور اما فى مسئلة واحدة كما فى مسئلة العدة وحرمان الجد واما فى مجموع المسئلتين فى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين أحد الشمولين ثابت وهو ثلث الكل فى كليهما أو ثلث الباقى فى كليهما فالقول بثلث الكل فى أحدهما دون الآخر مخالف للاجماع وكذا فى الفسخ بالعيوب وفى مسئلة الخارج من غير السبيلين احدى الطهارتين واجبة اجماعا فالقول بان لا شئ منهما واجب مبطل للاجماع وكذا فى الحلى والضمار وكذا القول بان العدة المذكورة بوضع الحمل مع انتفاء الحجب المذكور مبطل للاجماع فالشان فى تمييز صورة يلزم فيها بطلان الاجماع عن صورة لا يلزم فيها ذلك

هذه المسئلة انما هو التفصيل وهو ان القول الثالث ان كان يرفع ما اتفق عليه القولان فهو ممتنع لما فيه من مخالفة الاجماع والا فلا اذ ليس فيه خرق الاجماع حيث وافق كل واحد من القولين من وجه وان خالفه من وجه وبين كثيرا من أمثلة القسمين ثم قال فان قيل كل من القولين غير قائل بالتفصيل فهو قول لم يقل به قائل فيكون باطلا قلنا عدم القول به لا يوجب بطلان القول به والا لما جاز الحكم فى واقعة متجددة لم يسبق فيها قول لاحد فان قيل قد اتفق القولان على نفى التفصيل فالقول بالتفصيل خرق للاجماع قلنا ممنوع فان عدم القول بالتفصيل أعم من القول بعدم التفصيل والاعم لا يستلزم الاخص نعم لو صرح القولان بنفى التفصيل لما جاز القول به فان قيل ففى التفصيل تخطئة كل من الفريقين فى بعض ما ذهب اليه وهى تخطئة للامة فيمتنع قلنا الممتنع تخطئة الامة فيما اتفقوا عليه لا تخطئة كل بعض فيما لا اتفاق عليه فعلم ان عدم القول بالفصل وان اشتهر فى المناظرات لكنه ليس مما وقع الاتفاق على قبوله وانما يقبل حيث يصلح الزاما للخصم بان يلزم من التفصيل بطلان مذهبه ثم التفصيل الذى اختاره صاحب الاحكام ومن تبعه أصل كلى يفيد معرفة أحكام الجزئيات اذ لا يخفى على الناظر المتأمل ان القول الثالث هل يشتمل على رفع ما اتفق عليه القولان السابقان أم لا وليس على الاصولى التعرض لتفاصيل الجزئيات وما ادعاه الخصم من أن القول الثالث مستلزم لبطلان الاجماع فى جميع الصور غير معتد به لانه ادعاء باطل لانا لا نسلم ثبوت أحد الشمولين بالاجماع فى مسئلة الزوج أو الزوجة مع الابوين كيف وقد يصدق انه لا شئ من الشمولين بمجمع عليه لما فيه من مخالفة البعض ولهذا أحدث التابعون قولا ثالثا فقال ابن سيرين بثلث الكل فى زوج وأبوين دون زوجة وأبوين وقال تابعى آخر بالعكس وكذا فى العيوب الخمسة ليس شمول الوجود ولا شمول العدم بمجمع عليه وكذا فى البواقى مثلا لا اجماع على وجوب غسل المخرج لمخالفة أبى حنيفة رحمه الله تعالى ولا على وجوب غسل أعضاء الوضوء لمخالفة الشافعى رحمه الله تعالى واذا صدق انه لا شئ ولا واحد من الطهارتين مما يجب اجماعا فكيف يصدق أن أحدهما واجبة اجماعا غاية ما فى الامر انه ركبت مغلطة بحسب التعبير عن الامرين بمفهوم يشملهما على سبيل البدل ويكون تعلق الحكم به فى كل من القولين باعتبار فرد آخر وظاهر انه لا يلزم منه الاجماع على الحكم فى شئ من الافراد بخلاف مسئلة العدة والجد مع الاخوة لاتفاق الفريقين على عدم جواز الاكتفاء بالاشهر قبل الوضع وعلى عدم جواز حرمان الجد وأما مسئلة علة الربا فلا يخفى أن القول الثالث ان كان قولا بعدم اعتبار الجنس فى العلية كان مخالفا للاجماع والا فلا اذ لم يقع اتفاق الاقوال الثلاثة الا على اعتبار الجنس فى العلية (قوله اما عند ابن مسعود رحمه الله تعالى) داخل فى حيز قوله لم يقل به أحد يعنى لا قائل بان المجموع المركب من كون عدة الحامل بوضع الحمل ومن انتفاء حجب المحروم منتف باجماع ابن مسعود رحمه الله تعالى وغيره أما عنده فلان الجزء الثانى أعنى انتفاء الحجب منتف لان الحجب ثابت وأما عند غيره فلان الجزء الاول أعنى كون العدة بوضع الحمل منتف لكونها بابعد الاجلين والمركب ينتفى بانتفاء أحد جزأيه (قوله فى الضمار)

هو المال الغائب الذى لا يرجى فان رجى فليس بضمار وقيل هو ما لا ينتفع به من الاموال (قوله فلا بد من ضابط) تقرير كلامه ان القولين السابقين ان اشتركا فى أمر واحد هو حكم شرعى فاحداث القول الثالث يكون ابطالا للاجماع وان لم يشتركا فى ذلك بان لا يكون المشترك فيه واحدا بالحقيقة أو كان واحدا لكن لا يكون حكما شرعيا فاحداث القول الثالث لا يكون ابطالا للاجماع وعند تقرير هذا الضابط لا بد من النظر فى أن أى موضع يشترك فيه القولان فى حكم واحد شرعى وأى موضع لا يشتركان فيه فى ذلك فنقول المختلف فيه بين القولين الاولين قد يكون حكما شرعيا متعلقا بمحل واحد وقد يكون حكما متعلقا بأكثر من محل واحد أما الاول وهو أن يكون حكما متعلقا بمحل واحد فالقولان فيه قد يظهر اشتراكهما فى حكم واحد شرعى فيبطل الثالث كما فى مسئلة العدة والجد مع الاخوة وقد يظهر عدم اشتراكهما فى ذلك كما فى مسئلة الربا فلا يبطل الثالث وقد يكونان بحيث يمكن أن يخرج منهما اشتراك فى حكم واحد شرعى وافتراق بين أمرين وحينئذ ان كان الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة ذات الزوجين فان القولين يشتركان فى اثبات نسب الولد من أحدهما وفى أن الثبوت من أحدهما ينافى الثبوت من الآخر بحكم الشرع فاحداث القول الثالث باطل سواء كان قولا بشمول الوجود أعنى ثبوت النسب منهما جميعا أو بشمول العدم أعنى عدم ثبوته من واحد منهما أصلا وان لم يكن الافتراق مما حكم به الشرع كما فى مسئلة الخارج من غير السبيلين حيث اتفق القولان على وجوب التطهير أعنى الوضوء أو غسل المخرج وعلى الافتراق أعنى كون الواجب أحدهما فقط لكن لم يحكم الشرع بان وجوب أحدهما ينافى وجوب الآخر فالقول الثالث ان كان قولا بشمول العدم أعنى عدم وجوب شئ منهما كان باطلا ومبطلا للاجماع السابق وان كان قولا بشمول الوجود أعنى وجوبهما جميعا لم يكن باطلا لعدم استلزامه ابطال الاجماع ولزم من هذا ان الحكم بانه اذا اشترك القولان فى حكم واحد شرعى كان القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع ليس على اطلاقه وأما الثانى وهو أن يكون الحكم المختلف فيه حكما متعلقا بأكثر من محل واحد فاختلاف القولين انما يتصور بثلاثة أوجه الاول أن يكون أحدهما قائلا بثبوت الحكم فى صورة معينة وعدم ثبوته فى الصورة الاخرى والآخر قائلا بالعكس كقول أبى حنيفة رحمه الله تعالى بالانتقاض بالخروج من غير السبيلين لا بمس المرأة وقول الشافعى رحمه الله تعالى بالانتقاض بالمس دون الخروج فالقول بالانتقاض بكل منهما أو بعدم الانتقاض بشئ منهما لا يكون ابطالا لحكم شرعى مجمع عليه الثانى أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى الصورتين وهو معنى شمول الوجود والآخر بالعدم فيهما وهو معنى شمول العدم فان اتفق الشمولان على حكم واحد شرعى كتسوية الاب والجد فى الولاية كان القول بالافتراق مبطلا للاجماع والافلا كالقول بجواز الفسخ ببعض العيوب دون البعض الثالث أن يكون أحدهما قائلا بالثبوت فى احدى الصورتين بعينها والعدم فى الاخرى والآخر قائلا بالثبوت فى كلتا الصورتين فيكون اتفاقا على الثبوت فى صورة بعينها أو بالعدم فيهما فيكون اتفاقا على العدم فى صورة بعينها فيكون القول الثالث ابطالا للمجمع عليه كمسئلة الصلاة فى الكعبة نفلا وفرضا و بجعل هذه المسئلة ومسئلة مساواة الاب والجد من القسم الثانى يتبين ان ليس المراد بالاول أن يشترك القولان فى حكم واحد شرعى و بالثانى أن لا يشتركا فيه وأما مسئلة بيع الملاقيح والبيع بالشرط فلا يخفى عليك انها خارجة عن المبحث فان بطلان بيع الملاقيح مسئلة مجمع عليها والبيع بالشرط مسئلة مختلف فيها لا تعلق لاحداهما بالاخرى والمبحث هو انه اذا سبق فى مسئلة اختلاف على قولين فاحداث قول ثالث هل يكون ابطالا للاجماع أم لا (قوله وأما مسئلة الربا) أحد القولين فيها علية القدر مع الجنس والآخر الطعم مع الجنس أو الادخار مع الجنس وهما لا يشتركان فى واحد حقيقى هو حكم شرعى فان مفهوم أحد الامرين واحد بحسب الاعتبار بل بحسب العبارة دون الحقيقة ومع ذلك فليست العلية حكما شرعيا لا يدرك لولا خطاب الشارع بل قد يستنبط نعم يمكن أن يقال ان القولين

فلا بد من ضابط وهو ان القولين ان كانا يشتركان فى أمر هو فى الحقيقة واحد وهو من الاحكام الشرعية فحينئذ يكون القول الثالث مستلزما لابطال الاجماع والافلا فعند ذلك نقول ان المختلف فيه اما حكم متعلق بمحل واحد أو حكم متعلق بأكثر من محل واحد اما الاول فكمسئلة العدة والجد مع الاخوة فان القولين يشتركان فى ان العدة لا تنقضى بالاشهر وحدها وان الجد لا يحرم وكل منهما أمر واحد وهو حكم شرعى وأما مسئلة الربا فعلته القدر مع الجنس أو الطعم مع الجنس لا يشتركان فى أمر واحد هو حكم شرعى ولو جعل مفهوم أحد الامرين أو أحد الامور أمرا واحدا فذلك ليس بأمر هو فى الحقيقة واحد بل واحد اعتبارى ولو كان أمرا واحدا فليس حكما شرعيا بخلاف مسئلة الخارج من غير السبيلين فان الواجب أحد الغسلين اما الوضوء أو غسل المخرج فهما يشتركان فى أمر واحد وهو حكم شرعى وهو وجوب التطهير

فالتطهير واجب بالاجماع فذلك التطهير الواجب هو الوضوء عندنا وغسل المخرج عند الشافعي رحمه الله تعالى فالقول بان لاشئ من التطهير بواجب خلاف الاجماع اما القول بان كل واحد واجب لايكون مخالفا للاجماع ولو قيل الافتراق ثابت بالاجماع فشمول الوجود مخالف للاجماع فنقول الافتراق هنا ليس حكما شرعيا أى لم يحكم الشرع بان المنافاة ثابتة بينهما حتى يلزم من عدم أحدهما وجود الآخر بخلاف ماذا كان الافتراق حكما شرعيا كما اذا أخبرت امرأة أن زوجها الغائب مات فتزوجت وولدت فجاء الزوج الاول فعندنا يثبت نسب الولد من الزوج الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى من الاخير فثبوته من كليهما أو عدم الثبوت من أحدهما منتف اجماعا ففي هذه الصورة الافتراق حكم شرعي وأما الثاني فاما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في صورة مع العدم في الاخرى وعند البعض عكس ذلك كمسئلة الخروج والمس فالقول بان كلا منهما ناقض أو ليس شئ منهما ناقضا لايكون خلاف الاجماع فان القول بانتقاض كل منهما مخالف لقول أبي حنيفة رحمه الله تعالى في مسئلة المس ولقول الشافعي رحمه الله تعالى في مسئلة الخروج وليس في شئ منهما مخالفة الاجماع ولو جعل الحكمان حكما واحدا كما يقال الانتقاض في الخروج مع عدمه في المس قول ابي حنيفة رحمه الله تعالى وعكسه قول الشافعي رحمه الله تعالى فهما لايشتركان في أمر واحد ولو جعل أحد الافتراقين مشتركا فقد مر انه ليس حكما شرعيا ولو قيل يشتركان في حكم شرعي وهو عدم جواز الصلاة فان من احتجم ومس المرأة لاتجوز صلاته بالاجماع أما عندنا فللاحتجام

وأما عنده فللمس فالذي يخطر ببالي أن لايقال ان هذه الصلاة باطلة اجماعا لان الحكم عندنا انها لاتجوز للاحتجام والحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى انها لاتجوز للمس وكل من الحكمين منفصل عن الآخر لاتعلق لاحدهما بالآخر فيمكن ان أبا حنيفة رحمه الله تعالى يكون مخطئا في الخروج مصيبا في المس والشافعي رحمه الله تعالى يكون مخطئا في المس مصيبا في الخروج اذ ليس من ضرورة كونه مخطئا في أحدهما ان يكون مخطئا في الآخر واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في الصورتين وعند البعض العدم في الصورتين ويسمى هذا عدم القائل بالفصل وأما الاجماع المركب فاعم من هذا كمسئلة الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين ومسئلة الفسخ بالعيوب فان الثابت شمول الوجود أو شمول العدم فيجب ان ينظر ان شمول الوجود وشمول العدم ان كانا مشتركين في حكم واحد شرعي فحينئذ يكون الافتراق ابطالا للاجماع نظيره انه ليس للاب والجد اجبار البكر البالغة على النكاح عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى لكل واحد منهما ولاية الاجبار فالقول بولاية الاب دون الجد خلاف الاجماع لان شمول الوجود وشمول العدم يشتركان في حكم شرعي وهو وجوب المساواة فان الجد كالاب شرعا عند عدم الاب فالمساواة بينهما حكم شرعي بخلاف الزوج مع الابوين والزوجة مع الابوين فان مساواة الزوج والزوجة في ان للام ثلث الكل أو ثلث الباقي لم يعهد حكما شرعيا فكذا في العيوب الخمسة المساواة بينهما لم تعهد حكما شرعيا واما ان يكون الثابت عند البعض الوجود في أحدهما مع العدم في الاخرى وعند البعض الوجود في كليهما أو العدم في كليهما كجواز النفل دون الفرض في الكعبة عند الشافعي رحمه الله تعالى وجواز كليهما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فجواز النفل متفق عليه فالقول بعدم جوازهما أو جواز الفرض دون النفل خلاف الاجماع وكبيع الملاقيح والبيع بشرط فان الثاني يفيد الملك عند أبي حنيفة رحمه الله دون الاول وعند الشافعي رحمه الله تعالى كل واحد منهما لايفيد الملك فالملاقيح متفق عليها فالقول بافادتهما الملك أو افادة الملاقيح لا البيع بالشرط خلاف الاجماع وهذا غاية التحقيق في هذه المسئلة (وأما الثاني ففي أهلية من ينعقد به الاجماع وهي لكل مجتهد ليس فيه فسق ولا بدعة فان الفسق فيه يورث التهمة و يسقط العدالة وصاحب البدعة يدعو الناس اليها وليس هو من الامة على الاطلاق وسقطت

اتفقا على انه لاربا في غير الجنس وهذا حكم شرعي فالقول بعدم دخول الجنس في العلية رفع لذلك (قوله فالتطهير واجب بالاجماع) قد عرفت انه يصدق لاشئ من التطهيرين بمجمع على وجوبه اما غسل المخرج فلمخالفة أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأما غسل الاعضاء فلمخالفة الشافعي رحمه الله تعالى فلا يصدق ان أحدهما واجب بالاجماع (قوله ولو جعل الحكمان) يعني لو اعتبر التركيب بين الحكمين في كل من القولين ليصير حكما واحدا بان يقال الانتقاض بالخروج مع عدم الانتقاض بالمس حكم واحد لابي حنيفة رحمه الله تعالى والانتقاض بالمس مع عدم الانتقاض بالخروج حكم واحد للشافعي رحمه الله تعالى فهذان لايشتركان في أمر واحد وقع الاتفاق عليه حتى تكون مخالفته ابطالا للاجماع فان قيل قد اتفقا على أحد الافتراقين أعني انتقاض الخروج دون المس أو بالعكس فالجواب ما مر من انه مع كونه واحدا اعتباريا ليس بحكم شرعي فان قيل ينبغي ان يكون القول بشمول العدم مبطلا للاجماع على حكم شرعي هو بطلان صلاة من احتجم ومس فالجواب ان بطلانها ليس بمجمع عليه وانما قال فالذي يخطر ببالي لان الظاهر انه لاخلاف في بطلان الصلاة وانما الخلاف في جهة البطلان فالحكمان متحدان لاتغاير بينهما أصلا وانما التغاير في العلة (قوله وأما الاجماع المركب فاعم من هذا) أى مما يسمى عدم القائل بالفصل لانه يشمل ماذا كان أحدهما قائلا بالثبوت في احدى الصورتين فقط والآخر بالثبوت فيهما أو بالعدم فيهما (قوله وليس هو) أى صاحب

العدالة بالتعصب أو السفه وكذا المجون) اعلم ان البدعة لا تخلو من احد الامرين اما تعصب واما سفه لانه ان كان وافر العقل عالما بقبح ما يعتقده ومع ذلك يعاند الحق ويكابره فهو المتعصب وان لم يكن وافر العقل كان سفيها اذ السفه خفة واضطراب يحمله على فعل مخالف للعقل لقلة التأمل وأما المجون فهو عدم المبالاة فالمفتي الماجن هو الذي يعلم الناس الحيل (وأما عامة الناس ففيما لا يحتاج الى الرأي كنقل القرآن وأمهات الشرائع داخلون في الاجماع كالمجتهدين وفيما يحتاج لا عبرة بهم) اعلم ان الاجماع على نوعين أحدهما اجماع يفيد قطعية الحكم أي سند الاجماع لا يكون موجبا للقطع بل الاجماع يفيد القطعية والثاني اجماع لا يفيد قطعية الحكم بان يكون سند الاجماع موجبا للقطع ثم الاجماع يفيد زيادة توكيد فنقل القرآن وأمهات الشرائع من هذا القبيل والاجماع الاول لا ينعقد ما بقي مخالف واحد وذلك المخالف أو مخالف آخر في عهد آخر لا يكفر بالمخالفة وأما الاجماع الثاني فليس كذلك فان الحكم قطعي بدونه فليس المراد انه لو لم يوافق جميع العوام لم ينعقد الاجماع حتى لا يكفر الجاحد بل لا يمكن لاحد من الخواص والعوام المخالفة حتى لو خالف أحد يكفر (وبعض الناس خصوا الاجماع بالصحابة لانهم هم الاصول في أمور الدين والبعض بعترة الرسول عليه الصلاة والسلام لطهارتهم عن الرجس والبعض باهل المدينة) لقوله عليه الصلاة والسلام ان المدينة طيبة تنفي خبثها وان الخطأ خبث (الا ان هذه الامور زائدة على الاهلية وما يدل على كونه حجة لا يوجب الاختصاص بشئ من هذا وعند البعض لا يشترط اتفاق الكل بل الاكثر كاف لقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم وعندنا يشترط لان الحجة اجماع الامة فما بقي أحد من أهله لا يكون اجماعا وربما كان اختلاف الصحابة والمخالف واحد في مقابلة الجمع الكثير والسواد الاعظم عامة المسلمين ممن هو أمة مطلقة والمراد بالامة المطلقة أهل السنة والجماعة وهم الذين طريقتهم طريقة الرسول عليه السلام وأصحابه دون أهل البدع (واما الثالث ففي شروطه انقراض العصر ليس شرطا عندنا وعند الشافعي رحمه الله تعالى يشترط أن يموتوا على ذلك الاجماع لاحتمال رجوع بعضهم ولنا انه تحقق واعترض
الاجماع فلا يعتبر توهم رجوع البعض حتى لو رجع لا يعتبر عندنا * مسئلة شرط البعض كونه في مسئلة غير مجتهد فيها في زمن الصحابة فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا من الاجماع المتأخر لان ذلك المخالف انما اعتبر خلافه لدليله لا لعينه ودليله باق ولان في تصحيح هذا الاجماع تضليل بعض الصحابة والمختار عدم اشتراطه لان المعتبر اتفاق أهل العصر وقد وجد ودليله كان دليلا لكنه لم يبق كما اذا نزل نص بعد العمل بالقياس فلا يلزم التضليل الذي ذكر) اعلم ان الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل أي لا يكون الدليل مقرونا بشرائطه واما أن يكون بالنظر الى الحكم لا بالنظر الى الدليل أي يكون الدليل مقرونا بشرائطه ومع ذلك لا يكون موصلا الى الحكم الذي هو حق عند الله فان أراد بتضليل الصحابة المعنى الاول فلا نسلم لزومه لان الصحابة اذا اختلفوا وأقام كل واحد منهم الدليل مقرونا بشرائطه لا يكون واحد منهم ضالا ولا مخطئا بالنظر الى الدليل ثم اذا انعقد الاجماع بعدهم على أحد الطرفين فدليل المخالف لم يبق الآن دليلا لانه حدث دليل أقوى وهو الاجماع لكن الاجماع لم يدل على ان الدليل لم يكن قبل ذلك مقرونا بشرائطه فلا يكون تضليلا بالنظر الى الدليل وان أراد المعنى الثاني فلا نسلم ان تضليل بعض الصحابة بالنظر الى الحكم ممتنع بل تضليل كلهم بالنظر الى الحكم ممتنع فانه اذا وقع الاختلاف بينهم فاصابة الحق لا تعدوهم ومع ذلك لا شك ان أحدهم مخطئ نظرا الى الحكم لان الحق عند الله واحد عندنا فالحاصل انهم ان أرادوا بالتضليل التضليل بالنسبة الى الدليل فالتضليل

البدعة الذي يدعو الناس اليها من الامة على الاطلاق لانه وان كان من أهل القبلة فهو من أمة الدعوة دون المتابعة كالكفار ومطلق الاسم لامة المتابعة المشهود لها بالعصمة قال شمس الائمة صاحب البدعة ان لم يكن يدعو اليها ولكنه مشهور بها فقيل لا يعتد بقوله فيما يضل فيه وأما فيما سواه فيعتد به والاصح انه ان كان مظهرا لها فلا يعتد بقوله أصلا والا فالحكم كما ذكر (قوله بالتعصب) هو عدم قبول الحق عند ظهور الدليل بناء على ميل الى جانب (قوله لا يكفر بالمخالفة) يعني في صورة عدم تمام الاجماع بناء على بقاء مخالف واحد (قوله انقراض العصر) عبارة عن موت جميع من هو من أهل الاجتهاد في وقت نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها وفائدة ذلك جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول من سيحدث وقيل جواز الرجوع ودخول من أدرك عصرهم من المجتهدين في اجماعهم أيضا وعند القائلين بالاشتراط ينعقد الاجماع لكن لا يبقى حجة بعد الرجوع وقيل لا ينعقد مع احتمال الرجوع (قوله فجعلوا الخلاف المتقدم مانعا) يعني اذا لم يكن على طريق البحث عن المأخذ كما هو دأب المناظرة بل على ان يعتقد كل حقية ما ذهب اليه وعليه عامة أهل الحديث والشافعية وقد صح عن محمد رحمه الله تعالى انه لا يكون مانعا ونقل عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ما يشعر بالمنع وذلك كبيع أمهات الاولاد كان مختلفا بين الصحابة فاجمع التابعون على انه لا يجوز فلو قضى به قاض لا ينفذ عند محمد رحمه الله تعالى وروى الكرخي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى انه لا ينقض فقيل هذا مبني على ان الاجماع لم ينعقد وقيل على ان فيه شبهة حيث ذهب كثير من العلماء الى انه ليس باجماع (قوله لكنه لم يبق) أي لم يبق دليلا يعتد به ويعمل به وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه نسخ

غير لازم لان دليلهم كان دليلا في ذلك الزمان لكنه لم يبق دليلا في زمان حدوث الاجماع وان أرادوا التضليل بالنسبة الى الواقع فلا نسلم امتناعه لان المجتهد يخطئ ويصيب فاذا وقع الخلاف في مسئلة فلا شك ان أحدهما بالنسبة الى الواقع والى علم الله تعالى مخطئ وضال (واما الرابع في حكمه وهو أن يثبت الحكم يقينا حتى يكفر جاحده لقوله تعالى ويتبع غير سبيل المؤمنين فان قيل الوعيد متعلق بالمجموع وهو المشاقة والاتباع قلنا بل بكل واحد والا لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة) أول الآية ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا أي نجعله واليا لما تولى من الضلالة ووجه الاستدلال انه جمع بين مشاقة الرسول واتباع غير سبيل المؤمنين في الوعيد ولا شك ان مشاقة الرسول وحدها تستوجب الوعيد فلولا ان الاتباع المذكور حرام لم يكن في ضمه الى المشاقة فائدة فكان الكلام حينئذ ركيكا كما لو قال ومن يشاقق الرسول ويأكل الخبز واذا كان اتباع غير سبيل المؤمنين حراما ولا شك ان اتباع سبيل من السبل واجب لقوله تعالى قل هذه سبيلي الآية فيكون الواجب اتباع سبيل المؤمنين ثم سبيل المؤمنين لا يمكن ان يكون عين ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لانه اذا كان كذلك فاتباع غيره يكون مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام ويكون المعطوف أي الاتباع عين المعطوف عليه وهو المشاقة

واعترض عليه بانه لا نسخ بعد انقطاع الوحي وأجيب بجوازه فيما يثبت بالاجتهاد على معنى انه لما انتهى ذلك الحكم بانتهاء المصلحة وفق الله تعالى أئمة المجتهدين رحمهم الله تعالى للاتفاق على القول الآخر ورفع الخلاف وان لم يعرفوا مدة الحكم وتبدل المصلحة (قوله وهو ان يثبت الحكم) أي الحكم الشرعي اذ الحكم الدنيوي لا يثبت يقينا لان الاجماع لا يكون فوق صريح قول الرسول عليه الصلاة والسلام وهو ليس بحجة في مصالح الدنيا لقوله عليه الصلاة والسلام في قصة التلقيح انتم أعلم بامور دنياكم وربما كان يترك رأيه في الحروب بمراجعة الصحابة وقيل يثبت الحكم مطلقا لكن في الدنيوي تجوز مخالفته بعد تبدل المصلحة وأما الحكم الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا لا يكفر جاحده وان كان قطعيا فقيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الخلاف في غيره وسيأتي فيه تفصيل واستدل على افادة الاجماع بثبوت الحكم يقينا بوجوه من الكتاب والسنة منها قوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ماتبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ماتولى ونصله جهنم وجه الاستدلال انه تعالى أوعد باتباع غير سبيل المؤمنين بضمه الى مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم يلزم اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما لان ترك الاتباع غير سبيلهم فيدخل في اتباع غير سبيلهم والاجماع سبيلهم فيلزم اتباعه فان قيل لفظ الغير مفرد لا يفيد العموم فلا يلزم حرمة اتباع كل ما يغاير سبيل المؤمنين بل يجوز أن يكون غير سبيل المؤمنين هو الكفر والتكذيب قلنا بل هو عام بالاضافة الى الجنس بدليل صحة الاستثناء قطعا ولو سلم فيكفي الاطلاق فان قيل السبيل حقيقة في الطريق الذي يمشي فيه وهو غير مراد اتفاقا وليس حمله على الطريق الذي اتفق عليه الامة من قول أو فعل أو اعتقاد أولى من حمله على الدليل الذي اتبعوه قلنا اتباع غير الدليل وان كان هو القياس داخل في مشاقة الرسول أي مخالفة حكمه اذ القياس أيضا مستند الى نص وحينئذ يلزم التكرار فان قيل لو عم لزم اتباع المباحات واسناد الحكم الى الدليل الذي أسند المؤمنون اجماعهم اليه قلنا خص ذلك للقطع بانه لا يلزم المتابعة في المباح وان الاتباع هو الاتيان بمثل فعل الغير لكونه فعل الغير لا لكونه مما ساق اليه الدليل مثلا ايمان المؤمنين بالله تعالى ونبوة موسى عليه الصلاة والسلام لا يعد اتباعا لليهود وذلك كما خص المؤمنون بالمجتهدين الموجودين في عصر فان قيل يجوز أن يراد بسبيل المؤمنين في متابعة الرسول عليه الصلاة والسلام أو مناصرته أو الاقتداء به أو فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به كيف وقد نزلت الآية في طعمة بن ابيرق حين سرق درعا وارتد ولحق بالمشركين أجيب بان العبرة للعمومات والاطلاقات دون خصوصيات الاسباب والاحتمالات والثابت بالنصوص مادلت عليه ظواهرها ولم يصرف عنه قرينة وقد يقال ان التمسك بالظواهر ووجوب العمل بها انما ثبت بالاجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة عن اتباع الظن واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجوز ان يكون سبيل المؤمنين ما أتى به الرسول عليه الصلاة والسلام ويكفي في صحة العطف تغاير المفهومين وجوابه انا لا نمنع ذلك من جهة انه لا يصح العطف بل من جهة ان سبيل المؤمنين عام لا تخصص له بما ثبت اتيان الرسول عليه الصلاة والسلام مع ان حمل الكلام على الفائدة الجديدة أولى من حمله على التكرار وتغاير المفهومين لا يدفع التكرار كما في قولنا اتبعوا القرآن وكتاب الله تعالى والتنزيل ونحو ذلك (قوله ولا يمكن أيضا ان يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام) هذا مما لا حاجة اليه في الاستدلال اذ على تقدير كونه غير ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام لا يدخل اتباع ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام في الوعيد لان عطف اتباع غير سبيل

ولا يمكن أيضا ان يكون سبيل المؤمنين أحكاما لا يدخل فيها ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام اذ لو كان كذلك لكان ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام غير سبيل المؤمنين فيكون اتباعه داخلا في الوعيد فيكون سبيل المؤمنين مجموع امر كما ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فهذا الغير يكون واجب الاتباع فان شرط لكونه واجب الاتباع اتفاق الامة حصل المطلوب وان لم يشرط فمع عدم الاتفاق اذا كان واجب الاتباع فمع تحقق الاتفاق أولى ان يكون واجب الاتباع فان قيل ان كان سبيل المؤمنين مركبا مما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام ومن غيره فما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام يكون غير سبيل المؤمنين فاتباعه يكون داخلا في الوعيد قلنا لا يكون غير سبيل المؤمنين لان جزء الشيء لا يصدق عليه انه غيره كما لا يصدق عليه انه عينه لان من له عشرة دراهم فقط يصدق ان يقول ليس لي غير عشرة دراهم مع انه يملك أجزاء العشرة واعلم ان هذا الاستدلال على ان الاجماع حجة ليس بقوي لانه يمكن ان يكون ما أتى به النبي عليه الصلاة والسلام عين سبيل المؤمنين مع انه لا يكون المعطوف عين المعطوف عليه لان مفهوم مشاقة الرسول عليه الصلاة والسلام غير مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين فهذه الغيرية كافية لصحة العطف كقوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول مع ان اطاعة الرسول عين اطاعة الله

تعالى في الوجود الخارجي لقوله تعالى من يطع الرسول فقد أطاع الله لكنه غيره بحسب المفهوم (وقوله تعالى كنتم خير أمة الآية والخيرية توجب الحقية فيما اجتمعوا لانه لو لم يكن حقا كان ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال ولا شك ان الامة الضالين لا يكونون خير الامم على انه قد وصفهم بقوله تعالى تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر فاذا اجتمعوا على الامر بشيء يكون ذلك الشيء معروفا واذا نهوا عن الشيء يكون ذلك الشيء منكرا فيكون اجماعهم حجة وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء والوساطة العدالة ومنه قوله تعالى قال أوسطهم وكل الفضائل منحصرة في التوسط بين الافراط والتفريط فان رؤس الفضائل الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة فالحكمة نتيجة تكميل القوة العقلية وهي متوسطة بين الجربزة والغباوة فتوسطه ان تنتهي القوة العقلية الى حد يمكن للعقل الوصول اليه ولا يتجاوز عن الحد الذي وجب ان يتوقف عليه ولا يتعمق فيما ليس من شانه التعمق كالتفكر في المتشابهات والتفتيش في مسئلة القضاء والقدر والشروع بمجرد العقل في المبدأ والمعاد كما هو دأب الفلاسفة والعفة هي نتيجة تهذيب القوة الشهوانية وهي متوسطة بين الخلاعة والجود والشجاعة نتيجة تهذيب القوة الغضبية وهي متوسطة بين التهور والجبن وانما يحمد فيها التوسط لان النفس الحيوانية هي مركب للروح الانسانية فلابد من توسطها لئلا تضعف عن السير ولا تجمح بل تنقاد للروح ثم التوسط في هذا المجموع أي الحكمة والعفة والشجاعة هي العدالة فلهذا فسر الوساطة بالعدالة فالعدالة تقتضي الرسوخ على الصراط المستقيم وتنفي الزيغ عن سواء السبيل (وقوله عليه الصلاة والسلام لا تجتمع أمتي على الضلالة وقوله عليه السلام ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن) هذه هي الادلة المشهورة على ان الاجماع حجة فقوله تعالى ومن يشاقق الرسول فقد عرفت ما عليه

السبعية

المؤمنين على مخالفة الرسول عليه الصلاة والسلام والحاق الوعيد بهما قرينة ظاهرة على ان اتباع ما أتى به وامتثال أوامره لا يدخل في الوعيد وان كان غير سبيل المؤمنين وعلى هذا لا حاجة الى ما التزمه من ان جزء الشيء ليس غيره مع انه أمر اتفق على بطلانه جمهور المتمسكين بهذه الآية على حجية الاجماع (قوله وقوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا) أثبت لمجموع الامة العدالة وهي تقتضي الثبات على الحق والطريق المستقيم لان العدالة الحقيقية الثابتة بتعديل الله تعالى تنافي الكذب والميل الى جانب الباطل ولا خفاء في انها ليست ثابتة لكل واحد من الامة فتعين المجموع وأيضا الشاهد حقيقة هو المخبر بالصدق واللفظ مطلق يتناول الشهادة في الدنيا والآخرة فيجب ان يكون قول الامة حقا وصدقا اليختارهم الحكيم الخبير للشهادة على الناس (قوله وكل الفضائل منحصرة في التوسط) تقرير هذا الكلام ان الخالق تعالى وتقدس قد ركب في الانسان ثلاث قوى احداها مبدأ ادراك الحقائق والسوق الى النظر في العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد ويعبر عنها بالقوة النطقية والعقلية والنفس المطمئنة والملكية والثانية مبدأ جذب المنافع وطلب الملاذ من المآكل والمشارب وغير ذلك وتسمى القوة الشهوانية والبهيمية والنفس الامارة والثالثة مبدأ الاقدام على الاهوال والشوق الى التسلط والترفع وهي القوة الغضبية والسبعية والنفس اللوامة وتحدث من اعتدال الحركة للاولى الحكمة وللثانية العفة وللثالثة الشجاعة فامهات الفضائل هي هذه الثلاثة وما سوى ذلك انما هو من تفريعاتها وتركيباتها وكل منها محتوش بطرفي افراط وتفريط هما رذيلتان اما الحكمة فهي معرفة الحقائق على ما هي عليه بقدر الاستطاعة وهي العلم النافع المعبر عنه بمعرفة النفس ما لها وما عليها المشار اليه بقوله تعالى ومن يؤت الحكمة فقد أوتي خيرا كثيرا وافراطها الجربزة وهي استعمال الفكر فيما لا ينبغي كالمتشابهات وعلى وجه لا ينبغي كمخالفة الشرائع نعوذ بالله تعالى من علم لا ينفع وتفريطها الغباوة التي هي تعطيل القوة الفكرية بالارادة والوقوف عن اكتساب العلوم النافعة واما الشجاعة فهي انقياد

وأما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة ليست بقوية وماذكر من أخبار الآحاد فبلوغ مجموعها الى حد التواتر غير معلوم والاجماع دليل قاطع يكفر جاحده فيجب ان تكون الدلائل الدالة على انه دليل قاطع قطعية الدلالة على هذا المدلول المطلوب فانا أذكر ماسنح لخاطرى فاقول القضايا المتفق عليها نوعان أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس نحو العدل حسن والظلم قبيح فهذا النوع يجب أن يكون يقينيا يضاهى المتواترات والمجربات لان الناس اذا اتفقوا على قضية فان لم تكن ثابتة عندهم فتواطؤهم على الكذب مما يحيله العقل اذ لولا ذلك يلزم القدح فى المتواترات وان كانت ثابتة عندهم

فحكم العقل بها ان لم يتوقف على السمع فان كان حكما واجبا على تقدير تصور الطرفين فى نفس الامر بديهة أو كسبا فهو المطلوب وان كان واجبا فى اعتقادهم الا انه خطأ فوقوع الخطأ بحيث لم يتنبه عليه أحد من الانبياء عليهم الصلاة والسلام والحكماء والعلماء وغيرهم فى الازمنة المتطاولة يوجب ان لا اعتماد على العقل أصلا وأيضا الحكم الضرورى ليس معناه الا انه مايقع فى العقول وان لم يكن واجبا أصلا بل وقع اتفاقا والاتفاقى لا يكثر ولولا ذلك للزم القدح فى المجربات وان توقف على السمع فان حكم العقل بوجوب قبوله بان يحكم بامتناع الكذب من قائله فهو المطلوب وان لم يحكم فاتفاق الجمهور على قبوله من غير وجوب باطل لما مر فان قلت لم لا يجوز ان واحدا من أهل الشوكة حكم به واتبعه متابعوه ثم بعد ذلك اتبعهم الناس كما نشاهده من الرسوم والعادات قلت كلامنا فيما يعتقده الناس انه حسن أو قبيح عند الله فلا يرد ذلك على ان الانبياء وأهل الحق لم يخافوا أن يعنتهم الناس على ترك الرسوم بل رفضوها وهم قد اعتقد واما نحن بصدده وأيضا مثل ذلك الاحتمال يرد على المتواترات الماضية ولم يقدح فيها والثانى ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام فى عصر على أمر فهذا من خواص أمة محمد عليه الصلاة والسلام فانه خاتم النبيين فلا وحى بعده وقد قال الله تعالى اليوم أكملت لكم دينكم ولا شك ان الاحكام التى تثبت بصريح الوحى بالنسبة الى الحوادث الواقعة قليلة غاية القلة فلو لم يعلم أحكام تلك الحوادث من الوحى الصريح وبقيت أحكامها مهملة لا يكون الدين كاملا فلا بد من ان يكون للمجتهدين ولاية

السبعية للناطقية فى الامور ليكون اقدامها على حسب الروية من غير اضطراب فى الامور الهائلة حتى يكون فعلها جميلا وصبرها محمودا وافراطها التهور أى الاقدام على مالا ينبغى وتفريطها الجبن أى الحذر عما لا ينبغى الحذر عنه واما العفة فهى انقياد البهيمية للناطقية ليكون تصرفاتها بحسب اقتضاء الناطقية ليسلم عن استعبادا لهوى اياها واستخدام اللذات وافراطها الخلاعة والفجور أى الوقوع فى ازدياد اللذات على ما يجب وتفريطها الخمود اى السكون عن طلب اللذات بقدر مارخص فيه العقل والشرع ايثار الاخلقة فالاوساط فضائل والاطراف رذائل واذا امتزجت الفضائل الثلاثة حصلت من امتزاجها حالة متشابهة هى العدالة فبهذا الاعتبار عبر عن العدالة بالوساطة واليه أشير بقوله عليه الصلاة والسلام خير الامور أوسطها والحكمة فى النفس البهيمية بقاء البدن الذى هو مركب النفس الناطقة لتصل بذلك الى كمالها اللائق بها ومقصدها المتوجهة اليه وفى السبعية كسر البهيمية وقهرها ودفع الفساد المتوقع من استيلائها واشترط التوسط فى أفعالهما الثلاث تستعبد الناطقة فى هواها وتصرفاتها عن كمالها ومقصدها وقد مثل ذلك بفارس استردف سبعا وبهيمة للاصطياد فان انقاد السبع والبهيمة للفارس واستعملهما على ما ينبغى حصل مقصود الكل بوصول الفارس الى الصيد والسبع الى الطعمة والبهيمة الى العلف والا هلك الكل فقوله النفس الحيوانية أراد بها ماهو أعم من البهيمية والسبعية وأما الكلام فى ان هذه الثلاثة نفوس متعددة أم نفس واحدة مختلفة بالاعتبارات أم قوى وكيفيات للنفس الانسانية فوضعه علم آخر (**قوله** واما غيره من الآيات فدلالته على ان اتفاق مجتهدى عصر واحد حجة) قطعية ليست بقوية اما قوله تعالى كنتم خير أمة الآية فلان الظاهر ان الخطاب للصحابة على مايشعر به قوله تعالى لن يضروكم الا أذى وان الضلال فى بعض الاحكام بناء على الخطأ فى الاجتهاد بعد بذل الوسع لا ينافى كون المؤمنين العاملين بالشرائع الممتثلين للاوامر خير الامم ولان المعروف والمنكر ليسا على العموم اذ رب منكر لم ينهوا عنه لعدم الاطلاع عليه ولان المعروف والمنكر بحسب الرأى والاجتهاد لا يلزم ان يكونا كذلك فى الواقع وبعد تسليم جميع ذلك لا دلالة له قطعا على قطعية اجماع المجتهدين من عصر واما قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا الآية فلان العدالة لا تنافى الخطأ فى الاجتهاد اذ لا فسق فيه بل هو مأجور ولان المراد كونهم وسطا بالنسبة الى سائر الامم ولانه لا معنى لعدالة المجموع بعد القطع بعدم عدالة كل من الآحاد وبعد التسليم لا دلالة على قطعية اجماع المجتهدين فى عصر (**قوله** وماذكر من الاخبار) قد يستدل على حجية الاجماع بان الاخبار فى عصمة الامة عن الخطأ مع اختلاف العبارات وكون كل منها خبرا واحدا قد تظاهرت حتى صارت متواترة المعنى بمنزلة شجاعة على رضى الله عنه وجود حاتم فاجاب بان بلوغ مجموعها حد التواتر غير معلوم ولا يخفى ان مثل هذا يرد على كل ما ادعى تواتر معناه (**قوله** فانا أذكر) قد ذكر المصنف رحمه الله مما سنح له على قطعية الاجماع

استنباط أحكامها من الوحي فان استنبط المجتهدون في عصر حكما واتفقوا عليه يجب على أهل ذلك العصر قبوله فاتفاقهم صار بينة على ذلك الحكم فلا يجوز بعد ذلك مخالفتهم لقوله تعالى ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا من بعد ما جاءهم البينات وقوله تعالى وما تفرق الذين أوتوا الكتاب الا من بعد ما جاءتهم البينة وأيضا قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية يدل على وجوب اتباع كل قوم طائفته المتفقهة فان اتفق الطوائف على حكم لم يوجد فيه وحي صريح وامروا أقوامهم به يجب قبوله فاتفاقهم صار بينة على الحكم فلا يجوز المخالفة بعد ذلك لما ذكرنا وأيضا قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم فاولوا الامر ان كانوا هم المجتهدين فاذا اتفقوا على أمر لم يوجد فيه صريح الوحي يجب اطاعتهم وان كانوا هم الحكام فان لم يكونوا مجتهدين ولم يعلموا الحكم المذكور يجب عليهم السؤال من أهل العلم والاجتهاد لقوله تعالى فاسئلوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فاذا سألوهم واتفقوا على الجواب يجب القبول والا لم يكن في السؤال فائدة فيجب على الناس الاطاعة في ذلك العصر وكذا بعده لما مر وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم يدل على انه لا يلقي في قلوب قوم هم العلماء المهديون خلاف الحق لكونه ضلالا لقوله تعالى فماذا بعد الحق الا الضلال * وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها فالهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكاها يدل على ان النفس المزكاة يلهمها الله الخير لا الشر لا سيما عند الاجتماع والنفس

ستة أوجه حاصل الاول ان الله تعالى حكم باكماله دين الاسلام فيجب أن لا يكون شئ من أحكامه مهملا ولا شك ان كثيرا من الحوادث مما لم يبين بصريح الوحي فيجب أن يكون مندرجا تحت الوحي بحيث لا يصل اليه كل أحد وحينئذ اما ان لا يمكن للامة استنباطه وهو باطل اذ لا فائدة في الادراج أو يمكن لغير المجتهدين منهم خاصة وهو باطل بالضرورة فتعين استنباطه للمجتهدين وحينئذ اما ان يستنبطه قطعا ويقينا كل مجتهد وهو أيضا باطل لما بينهم من الاختلاف أو جميع المجتهدين الى يوم القيامة وهو أيضا باطل لعدم الفائدة فتعين استنباط جمع من جميع المجتهدين ولا دلالة على تعيين عدد معين من الاعصار فيجب أن يعتبر عصر واحد وحينئذ لا ترجيح للبعض على البعض فتعين اعتبار جميع المجتهدين في عصر واحد فيكون اتفاقهم بيانا للحكم و بينة عليه فيجب اتباعه للآيات الدالة على وجوب اتباع البينة هذا غاية تقرير هذا الكلام ولقائل أن يقول وجوب الاتباع لا يستلزم القطع وأيضا ماذكر لا يدل على حجية اجماع مجتهدي كل عصر لجواز ان يكون الحكم المندرج في الوحي مما يطلع عليه واحد او جماعة من المجتهدين في عصر آخر قبله أو بعده وأيضا كمال الدين هو التنصيص على قواعد العقائد والتوقيف على أصول الشرائع وقوانين الاجتهاد لا ادراج حكم كل حادثة في القرآن والمصنف رحمه الله تعالى جعل القضايا المتفق عليها نوعين أحدهما ما اتفق عليه جميع الناس والثاني ما اتفق عليه المجتهدون من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر وظاهر انها لا تنحصر في ذلك لان مالم يتفق عليها جميع الناس بل بعضهم أقسام كثيرة لا يدخل تحت الحصر ثم ذكر في النوع الاول تطويلا وتفصيلا لا دخل له في المقصود الا بيان ان ما اتفق عليه المجتهدون في عصر يجب على ذلك العصر قبوله كما ان المتفق عليها بين الجميع يجب قبولها وثبوتها في نفس الامر بمنزلة المتواترات والمجربات (قوله وأيضا قوله تعالى فلولا نفر) الآية لقائل ان يقول هذا لا يفيد الا كون ما اتفق عليه طوائف الفقهاء حجة على غير الفقهاء والكلام في كونه حجة على المجتهدين حتى لا يسعهم مخالفته وأيضا وجوب العمل لا يستلزم القطع وكذا الكلام في قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الامر منكم على انه لو صح ماذكره لزم أن يكون قول مجتهد واحد في عصر لا مجتهد فيه غيره حجة قطعية لكونه بينة على الحكم في ذلك العصر (قوله وأيضا قوله تعالى وما كان الله ليضل قوما) الآية لقائل ان يقول المراد عدم الاضلال بالالجاء الى الكفر بعد الهداية الى الايمان اذ كثيرا ما يقع الخطأ لجماعات العلماء وأيضا هذا لا ينفي وقوع الضلال والذهاب الى غير الحق من النفس أو من الشيطان وانما ينفي وقوع الاضلال من الله تعالى وأيضا لو أجرى على ظاهره لزم ان لا يخطأ جماعة من العلماء قط ولا دلالة على تعيين جميع المجتهدين في عصر (قوله وأيضا قوله تعالى ونفس وما سواها) الآية الواو للقسم ومعنى تنكير نفس التكثير وقيل المراد نفس آدم عليه السلام ومعنى الهام الفجور والتقوى افهامهما وتعريف حالهما والتمكين من الاتيان بهما ومعنى تزكيتها انماؤها بالعلم والعمل ومعنى تدسيتها نقضها واخفاؤها بالجهالة والفسوق وليس معنى الهام الفجور والتقوى ان يعلم كل خير وشر ولا اختصاص لذلك بالنفس المزكاة فكيف بجميع المجتهدين من أمة محمد عليه الصلاة والسلام في عصر والعجب من المصنف رحمه الله تعالى كيف رد استدلالات القوم بانها ليست قطعية الدلالة على كون الاجماع حجة قطعية وأورد مما سنح له مالا دلالة فيه على المطلوب بوجه من الوجوه والحاق هذه الوجوه بالكتاب مما اتفق له في آخر عهده ولا يوجد في النسخ القديمة وقد يقال ان مراده الاستدلال بمجموع الآيات المذكورة لا بكل واحد وذلك مع انه خلاف ظاهر كلامه ليس بمستقيم اذ لا دلالة للمجموع

المزكاة هي المشرفة بالعلم والعمل* وأيضا العلماء اذا قالوا ان الاجماع حجة قطعية ثم مع اتفاقهم على ان الحكم لا يكون قطعيا الا وان يكون الدليل الدال عليه قطعيا فاخبارهم بان الاجماع حجة قطعية اخبار بان قد وصلوا الى دليل دال على انه حجة قطعية اذ لولا ذلك لا يكون كلامهم الا كذبا والقائلون بهذا القول العلماء العاملون المجتهدون الكثيرون غاية الكثرة

بحيث لا يمكن تواطؤهم على الكذب وذلك الدليل لا يكون قياسا لانه لا يفيد القطعية عندهم ولا الاجماع للدور بقي الدليل الذي هو الوحي فصار كان كل واحد قال انه وصل الى من الكتاب أو السنة ما يدل على انه حجة قطعية واذا قالوا هذا القول كان الدليل على انه حجة وحيا متواترا على ان الاجماع الذي ندعي انه حجة أخص الاجماعات فان قوما قالوا اجماع أهل المدينة حجة وقوما قالوا اجماع العترة حجة ونحن لا نكتفي بهذا بل نقول لا بد من اتفاق جميع المجتهدين حتى يدخل فيهم العترة وأهل المدينة فادلتهم تدل على مطلوبنا والاحاديث كثيرة في هذا المطلوب كقوله عليه السلام يد الله على الجماعة وقوله عليه السلام من خالف الجماعة قدر شبر فقد مات ميتة جاهلية وقوله عليه السلام عليكم بالسواد الاعظم فالغرض من هذا ان الادلة الدالة على انه حجة قد وصلت الى العلماء بحيث توجب العلم اليقيني ثم الاجماع على مراتب اجماع الصحابة ثم اجماع من بعدهم فيما لم يرو فيه خلاف الصحابة ثم اجماعهم فيما روي فيه خلافهم فهذا اجماع مختلف فيه وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل في عصر واحد وفي عصرين والاجماع الذي ثبت ثم رجع واحد منهم اجماع مختلف فيه أيضا* وأما الخامس ففي السند والناقل يجوز ان يكون سند الاجماع خبر الواحد أو القياس عندنا وعند البعض لا بد من قطعي قلنا يكون الاجماع لغوا حينئذ وكونه حجة ليس من قبل

أيضا قطعا (قوله وأيضا العلماء) استدلال جيد الا ان حاصله راجع الى ما سبق من ان الاحاديث الدالة على حجية الاجماع متواترة المعنى والمصنف رحمه الله تعالى قد منع ذلك ثم لما كان هذا مظنة ان يقال ان العلماء لم يتفقوا على ذلك بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب لان منهم من خالف وزعم ان الحجة انما هو اجماع أهل المدينة أو اجماع العترة أجاب بان ما ندعي كونه حجة أخص الاجماعات لانه اجماع جميع المجتهدين في عصر فيدخل فيهم المجتهدون من أهل المدينة والعترة بخلاف اجماع أهل المدينة أو العترة فانه لا يستلزم اجماع الكل وفيه نظر لانه قد لا يوجد في العصر مجتهد من العترة أو لا يطلع عليه كما في القرن الثالث وما بعده فلا يكون أخص ولا تدل أدلتهم على مطلوبنا لان دليلهم هو اشتمال اجماع العترة على قول الامام المعصوم بل الجواب ان المراد اتفاق علماء السنة والجماعة والا فقد خالف كثير من أهل الاهواء والبدع (قوله ثم الاجماع على مراتب) فالاولى بمنزلة الآية والخبر المتواتر يكفر جاحده والثانية بمنزلة الخبر المشهور يضلل جاحده والثالثة لا يضلل جاحده لما فيه من الاختلاف (قوله وفي مثل هذا الاجماع يجوز التبديل) ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى انه يجوز نسخ الاجماع بالاجماع وان كان قطعيا حتى لو أجمع الصحابة على حكم ثم أجمعوا على خلافه جاز والمختار عند الجمهور هو التفصيل على ما أشار اليه المصنف رحمه الله تعالى وهو ان الاجماع القطعي المتفق عليه لا يجوز تبديله وهو المراد بما سبق من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به والمختلف فيه يجوز تبديله كما اذا أجمع القرن الثاني على حكم يروى فيه خلاف من الصحابة ثم أجمعوا بأنفسهم أو أجمع من بعدهم على خلافه فانه يجوز لجواز ان تنتهي مدة الحكم الثابت بالاجماع فيوفق الله تعالى أهل الاجماع للاجماع على خلافه وما يقال ان انقطاع الوحي يوجب امتناع النسخ فمختص بما يتوقف على الوحي والاجماع ليس كذلك والمصنف رحمه الله تعالى قد تحاشى عن اطلاق لفظ النسخ الى لفظ التبديل محافظة على ظاهر كلام القوم من ان الاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (قوله وأما الخامس ففي السند والناقل) جمعهما في بحث واحد لانهما سبب فالاول سبب ثبوت الاجماع والثاني سبب ظهوره والجمهور على انه لا يجوز الاجماع الا عن سند من دليل أو امارة لان عدم السند يستلزم الخطأ اذ الحكم في الدين بلا دليل خطأ ويمتنع اجماع الامة على الخطأ وأيضا اتفاق الكل من غير داع يستحيل عادة كالاجماع على أكل طعام واحد وفائدة الاجماع بعد وجود السند سقوط البحث وحرمة المخالفة وصيرورة الحكم قطعيا ثم اختلفوا في السند فذهب الجمهور الى انه يجوز ان يكون قياسا وانه واقع كالاجماع على خلافة أبي بكر قياسا على امامته في الصلاة حتى قيل رضيه رسول الله صلى الله عليه وسلم لامر ديننا أفلا نرضاه لامر دنيانا وذهب الشيعة وداود الظاهري ومحمد بن جرير الطبري الى المنع من ذلك وأما جواز كونه خبر واحد فمتفق عليه كذا في عامة الكتب وقد وقع في الميزان وأصول شمس الائمة ان المذكورين خالفوا في الظني قياسا كان أو خبر واحد ولم يجوزوا الاجماع الا عن قطعي لانه قطعي فلا يبتني الا على قطعي لان الظن لا يفيد القطع وجوابه ان كون الاجماع حجة ليس مبنيا على دليله أي سنده بل هو حجة لذاته كرامة لهذه الامة واستدامة لاحكام الشرع والدليل على بطلان مذهبهم انه لو اشترط كون السند قطعيا لوقع الاجماع لغوا ضرورة ثبوت الحكم قطعا بالدليل القطعي فان قيل هذا يقتضي ان لا يجوز الاجماع عن قطعي أصلا لوقوعه لغوا قلنا المراد انه لو اشترط كون السند قطعيا لكان الاجماع الذي هو أحد الادلة لغوا بمعنى انه لا يثبت حكما ولا يوجب

دليله بل لعينه كرامة لهذه الامة واما الناقل فكما ذكرنا في نقل السنة (الركن الرابع) في القياس وهو تعدية الحكم من
الاصل الى الفرع بعلة متحدة
لا تدرك بمجرد اللغة) أي
اثبات حكم مثل حكم
الاصل في الفرع والمراد
بالاصل المقيس عليه
وبالفرع المقيس وقد قيل
عليه ان التعدية توجب أن
لا يبقى الحكم في الاصل
وهذا باطل لان التعدية في
اصطلاح الفقهاء المعنى
الذي ذكرنا وأيضا لا تشعر
بعدم بقائه في الاصل بل
تشعر ببقائه في الاصل في
وضعها اللغوي ألا يرى ان
تعدية الفعل هي ان لا
يقتصر على التعلق بالفاعل
بل يتعلق بالمفعول أيضا كما
هو متعلق بالفاعل فالمراد
هنا ان لا يقتصر ذلك
النوع من الحكم على
الاصل بل يثبت في الفرع
أيضا ولا حاجة الى ان يقال
تعدية الحكم المتحد لان
التعدية لا تمكن الا وان
يكون الحكم متحدا من
حيث النوع وانما الاختلاف
يكون باعتبار المحل وقوله
لا تدرك بمجرد اللغة احتراز
عن دلالة النص وذكر
هذا القيد واجب لاتفاق
العلماء على الفرق بين
دلالة النص والقياس
(وبعض أصحابنا جعلوا
العلة ركن القياس والتعدية
حكمه فالقياس تبيين ان
العلة في الاصل هذا ليثبت
الحكم في الفرع) ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العلة ركن القياس والتعدية حكمه فالركن ما يتقوم

أمرا مقصودا في شئ من الصور اذ التأكيد ليس بمقصود أصلي بخلاف ما اذا لم يشترط فان السند اذا كان ظنيا
فهو يفيد اثبات الحكم بطريق القطع واذا كان قطعيا فهو يفيد التأكيد كما في النصوص المتعاضدة على حكم
واحد فلا يكون لغوا بين الادلة واعلم انه لا معنى للنزاع في جواز كون السند قطعيا لانه ان أريد انه لا يقع
اتفاق مجتهدي عصر على حكم ثابت بدليل قطعي فظاهر البطلان وكذا ان أريد انه لا يسمى اجماعا لان الحد
صادق عليه وان أريد انه لا يثبت الحكم فلا يتصور فيه نزاع لان اثبات الثابت محال (قوله وأما الناقل) نقل
الاجماع الينا قد يكون بالتواتر فيفيد القطع وقد يكون بالشهرة فيقرب منه وقد يكون بخبر الواحد فيفيد
الظن ويوجب العمل لوجوب اتباع الظن بالدلائل المذكورة قال الامام الغزالي وجوب العمل بخبر الواحد
ثبت اجماعا وذلك فيما نقل عن النبي عليه الصلاة والسلام واما فيما نقل عن الامة من الاجماع فلم يدل على
وجوب العمل به نص ولا اجماع ولم يثبت صحة القياس في اثبات أصول الشريعة هذا هو الاظهر ولسنا نقطع
ببطلان من يتمسك به في حق العمل واستدل بان نقل الظني مع تخلل الواسطة بين الناقل والنبي عليه الصلاة
والسلام يوجب العمل فنقل القطع أولى وأجيب بان خبر الواحد انما يكون ظنيا بواسطة شبهة في الناقل والا
فهو في الاصل قطعي كالاجماع بل أولى اذ لا شبهة لاحد في ان الخبر المسموع عن النبي عليه الصلاة والسلام
حجة قطعا (قوله الركن الرابع في القياس) هو في اللغة التقدير والمساواة يقال قست النعل بالنعل أي قدرتها
بها وفلان لا يقاس بفلان أي لا يساوى وقد تعدى بعلى بتضمين معنى الابتناء كقولهم قاس الشئ على الشئ
وفي الشرع مساواة الفرع للاصل في علة حكمه وذلك انه من أدلة الاحكام فلا بد من حكم مطلوب به وله محل
ضرورة والمقصود اثبات ذلك الحكم في ذلك المحل لثبوته في محل آخر يقاس هذا به فكان هذا فرعا وذلك
أصلا لاحتياجه اليه وابتنائه عليه ولا يمكن ذلك في كل شيئين بل اذا كان بينهما أمر مشترك يوجب الاشتراك
في الحكم ويسمى علة الحكم ولا بد من ثبوت مثلها في الفرع اذ ثبوت عينها فيه محال لان المعنى الشخصي
لا يقوم بمحلين وبذلك يحصل الظن مثل الحكم في الفرع وهو المطلوب وقد وقع في عبارة القوم انه تعدية الحكم
من الاصل الى الفرع بعلة متحدة واعترض عليه بانه منقوض بدلالة النص وبانه لا معنى لتعدية الحكم
لاستحالة الانتقال على الاوصاف ولو سلم فيلزم عدم بقاء الحكم في الاصل لانتقاله عنه ولو سلم فالثابت في الفرع
لا يكون حكم الاصل بل مثله ضرورة تعدد الاوصاف بتعدد المحال فالمصنف رحمه الله تعالى زاد تقييد العلة بما لا
يدرك بمجرد اللغة احترازا عن دلالة النص وفسر تعدية حكم الاصل باثبات حكم مثل حكم الاصل في الفرع
وبهذا خرج الجواب عن الاعتراضات المذكورة الا انه تعرض لبعضها على التفصيل على ما سيشير اليه (قوله
والمراد بالاصل المقيس عليه) فان قلت تفسير الاصل والفرع بالمقيس عليه والمقيس يستلزم الدور لتوقف
معرفتهما على معرفة القياس قلت ليس هذا تفسيرا للاصل والفرع بل بيانا لما صدقا عليه أي المراد بالاصل
المحل الذي يسمى مقيسا عليه لا نفس الحكم ولا دليله على ما وقع عليه اصطلاح البعض وكذا في الفرع مثلا
اذا قسنا الذرة على البر في حرمة الربا فالاصل هو البر والفرع هو الذرة لابتنائها عليه في الحكم لا يقال فيخرج
عن التعريف قياس المعدوم على المعدوم لان الاصل ما يبتنى عليه غيره والفرع ما يبتنى على غيره والمعدوم
ليس بشئ لانا نقول لفظة ما عبارة عما هو أعم من الموجود والمعدوم أعني المعلوم ولو سلم فالوجود في الذهن
كاف في الشيئية (قوله بل تشعر ببقائه في الاصل) فيه بحث لان معنى التعدية في اللغة جعل الشئ متجاوزا
عن الشئ ومتباعدا عنه ولا يخفى ان التعدية في اصطلاح التصريف مجاز أو منقول وانه لا حاجة
الى هذا الاعتذار بعد تفسير التعدية باثبات مثل الحكم على ما سبق ولا الى الاعتذار عن ترك قيد التحد
بانه لا يمكن تعدية الحكم الا اذا كان متحدا بالنوع وذلك لانه مبني على ان تكون التعدية حقيقة ههنا وهذا
باطل اذ لا يتصور التعدية في الاحكام والانتقال على الاوصاف (قوله وبعض أصحابنا) ذكر فخر الاسلام

به الشئ والحكم هو الاثر الثابت بالشئ والمراد ان الشئ الذى يتقوم به ويتحقق به القياس هو العلة أى العلم بالعلة ثم التعدية هى أثر القياس فالقياس هو تبيين ان العلة فى الاصل هذا الشئ ليثبت الحكم فى الفرع فاثبات الحكم فى الفرع وهو التعدية نتيجة القياس والغرض منه وانما قلنا ليثبت الحكم فى الفرع حتى لو علل بالعلة القاصرة كما هو مذهب الشافعى رحمه الله لا يكون هذا التعليل قياسا وهذا أحسن من جعل القياس تعدية واثباتا للحكم فى الفرع لان اثبات الحكم فى الفرع معلل بالقياس والعلة لابد وأن تكون خارجة عن المعلول وعلة اثبات الحكم فى الفرع ليست الا الحكم بالمساواة بين الاصل والفرع فى العلة لتثبت المساواة بينهما فى الحكم (وهو يفيد غلبة الظن بان الحكم هذا الا انه مثبت له ابتداء) أى القياس يفيد غلبة ظننا بان حكم الله فى صورة الفرع هذا فاذكرنا من اثبات الحكم فالمراد به هذا المعنى لان القياس مثبت للحكم ابتداء لان مثبت الحكم هو الله تعالى وهذا ما قالوا ان القياس مظهر للحكم لا مثبت (وأصحاب الظواهر نفوه فبعضهم على ان لا عبرة للعقل أصلا و بعضهم على ان لا عبرة له فى الشرعيات لهم قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شئ) ولما كان الكتاب تبيانا لكل شئ يكون كل الاحكام مستفادة من الكتاب والقياس انما يكون حجة فيما لا يوجد فى الكتاب (وقوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين) ان كان المراد بالكتاب اللوح المحفوظ فلا تمسك لهم حينئذ وان كان المراد القرآن فالتمسك به كما ذكرنا فى قوله تعالى تبيانا لكل شئ (وقوله عليه السلام فقاسوا مالم يكن بما قد كان فضلوا وأضلوا) لفظ الحديث هكذا لم يزل أمر بنى اسرائيل مستقيما حتى كثرت فيهم

رحمه الله تعالى ان ركن القياس ما جعل علما على حكم النص مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له فى حكمه لوجوده فيه وقال أما الحكم الثابت بتعليل النصوص فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه بغالب الرأى على احتمال الخطأ وهذا صريح فى ان العلة ركن والتعدية حكم وفيه اشارة الى ان القياس هو التعليل أى تبيين أن العلة فى الاصل هذا ليثبت الحكم فى الفرع فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان مراده ان العلم بالعلة ركن القياس أى ما يتقوم به ويتحصل وهذا يحتمل وجهين أحدهما ان يراد بالركن نفس ماهية الشئ على ما أشار اليه فى الميزان من ان ركن القياس هو الوصف الصالح المؤثر وما سواه مما يتوقف عليه اثبات الحكم شرائط لا أركان وثانيهما وهو الاظهر ان يراد بالركن جزء الشئ على ما ذهب اليه بعض المحققين من ان أركان القياس أربعة الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع وأما حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه لكن لا يخفى انه لا حاجة على هذا التقدير الى ما ذكره من ان المراد بالعلة العلم بالعلة لان نفس هذه الامور الاربعة مما يتوقف عليه تحقق القياس ووجوده فى نفسه فان قيل قد ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان من جملة شروط القياس تعدى الحكم الشرعى الثابت بالنص بعينه الى فرع هو نظيره ولا نص فيه وشرط الشئ متقدم عليه فكيف يكون أثرا له أجيب بان المراد ان كون التعدية حكم القياس وأثره شرط له أو ان التعدية شرط للعلم بصحة القياس لا للقياس نفسه (قوله وهذا أحسن من جعل القياس تعدية) هذا ظاهر على تفسيره التعدية باثبات الحكم فى الفرع اذ يصح ان يقال دليل اثبات حرمة الربا فى الذرة هو القياس ولا يصح ان يقال هو اثبات حرمة الربا فيه (قوله لان مثبت الحكم هو الله تعالى) غير واف بالمقصود لانه ينبغى على هذا التقدير ان لا يجعل شئ من الادلة مثبتا للحكم بل يجعل مظهرا على ما ذهب اليه المحققون من ان مرجع الكل الى الكلام النفسى والاوجه ما سبق من ان حكم الفرع يثبت بالنص أو الاجماع الوارد فى الاصل والقياس بيان لعموم الحكم فى الفرع وعدم اختصاصه بالاصل وهذا أوضح ثم الاظهر ان تفسر التعدية بالابانة والاظهار على ما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله تعالى أن القياس ابانة مثل حكم أحد المذكورين بمثل علته فى الآخر (قوله وأصحاب الظواهر نفوه) أى القياس بمعنى انه ليس للعقل حمل النظير على النظير لا فى الاحكام الشرعية ولا فى غيرها من العقليات والاصول الدينية واليه ذهب الخوارج أو بمعنى انه ليس للعقل ذلك فى الاحكام الشرعية خاصة اما الامتناعه عقلا واليه ذهب بعض الشيعة والنظام واما الامتناعه سمعا واليه ذهب داود الاصفهانى رحمه الله تعالى والمذكور فى الكتاب أدلة المذهب الاخير ولم يتعرض للاولين لانا قاطعون بان الشارع لو قال اذا وجدت مساواة فرع لاصل فى علة حكمه فاثبت فيه مثل حكمه واعمل به لم يلزم منه محال لا لنفسه ولا لغيره ثم اختلف القائلون بعدم امتناع القياس فقيل هو واجب عقلا لئلا تخلو الوقائع عن الاحكام اذ النص لا يفى بالحوادث الغير المتناهية وجوابه ان أجناس الاحكام وكلياتها متناهية يجوز التنصيص عليها بالعمومات والجمهور على انه جائز ثم اختلفوا فذهب النهروانى والقاشانى الى انه ليس بواقع والجمهور على انه واقع ثم اختلفوا فى ثبوته فقيل بالعقل وقيل بالسمع ثم اختلف القائلون بالسمع فقيل بدليل ظنى وقيل قطعى و به يشعر كلام المصنف رحمه الله حيث استدل عليه بدلالة نص الكتاب و بالسنة المشهورة وبالاجماع (قوله المراد بالكتاب اللوح) عن ابن عباس رضى الله عنه هو لوح من درة بيضاء طوله ما بين السماء والارض وعرضه ما بين المشرق والمغرب وعند الحكماء هو العقل الفعال المنتقش بصور الكائنات على ما هى عليه منه تنطبع العلوم فى عقول الناس وقيل هو علم الله تعالى وعلى هذا لا استدلال ولو كان المراد بالكتاب المبين هو القرآن فلا استدلال ايضا على القراءة المشهورة لان قوله تعالى ولا حبة فى ظلمات الارض

أولاد السبايا فقاسوا الخ (ولان العمل بالاصل ممكن وقد دعينا اليه قال الله تعالى قل لا أجد فيما اوحى الى محرما) أى دعينا الى العمل بالاصل وهو الاباحة والبراءة الاصلية وانما دعينا اليه بقوله تعالى قل لا أجد فيما اوحى الىّ محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا الآية وكل ما لا يوجد فى كتاب الله تعالى محرما لا يكون محرما بل يكون باقيا على الاباحة الاصلية (ولان الحكم حق الشارع وهو قادر على البيان القطعى فلم يجز اثباته بما فيه شبهة وهو تصرف) الضمير يرجع الى الاثبات أى اثبات الحكم المذكور (فى حقه تعالى ولانه طاعة الله تعالى) أى الحكم الشرعى طاعة الله والمراد بالحكم هنا المحكوم به (ولا مدخل للعقل فى دركها) كالمقدرات مثل أعداد الركعات وسائر المقادير الشرعية التى لا مدخل للعقل فى دركها (بخلاف امر الحرب وقيم المتلفات ونحوهما فان العمل بالاصل لا يمكن هنا وهى من حقوق العباد وهى تدرك بالحس او العقل) فقوله بخلاف أمر الحرب جواب عن سؤال مقدر هو ان هذه الاشياء يصح فيها القياس والعمل بالرأى اتفاقا فصح ثبوت بعض الاحكام بالقياس فاجاب بالفرق المذكور (وكذا أمر القبلة) أى يدرك بالحس أو العقل أو بالسفر أو بمحاذاة الكواكب ونحوهما (والاعتبار محمول على الاتعاظ بالقرون الخالية) اعلم ان النص المتمسك به للقايسين هو قوله تعالى فاعتبروا يا أولى الابصار والمراد بالاعتبار الاتعاظ بالقرون الخالية يدل عليه سياق الآية (وقوله تعالى وشاورهم فى الامر محمول على الحرب) أى ان تمسك به أحد على صحة العمل بالرأى فى الاحكام الشرعية نقول انه محمول على أمر الحرب (ولنا قوله تعالى فاعتبروا) الآية فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره والعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب واللفظ عام يشمل الاتعاظ وكل ماهو رد الشيء الى نظيره أى الحكم على الشيء بما هو ثابت لنظيره واشتقاقه من العبور والتركيب يدل على التجاوز والتعدى (فيدل على الاتعاظ عبارة وعلى القياس اشارة) لان الاتعاظ يكون ثابتا بطريق المنطوق مع ان سياق الكلام له والقياس يكون ثابتا بطريق المنطوق من غير ان يكون سياق الكلام له (سلمنا ان الاعتبار هو الاتعاظ لكن يثبت القياس دلالة) أى ما ذكرنا انه يدل على القياس اشارة كان على تقدير ان المراد بالاعتبار رد الشيء الى نظيره فالآن نسلم ان المراد بالاعتبار الاتعاظ ومع ذلك يدل على القياس بطريق دلالة النص التى تسمى فحوى الخطاب (وطريقها) أى طريق دلالة النص فى هذه الصورة (ان النص ذكر الله تعالى هلاك قوم بناء على سبب وهو اغترارهم بالقوة والشوكة ثم أمر بالاعتبار ليكف عن مثل ذلك السبب لئلا يترتب عليه مثل ذلك الجزاء فالحاصل ان العلم بالعلة يوجب العلم بحكمه فكذا فى الاحكام الشرعية من غير تفاوت وهذا المعنى يفهم منه من غير اجتهاد فيكون دلالة نص لا قياسا حتى لا يكون اثبات القياس بالقياس) قال الله تعالى فى سورة الحشر هو الذى اخرج الذين كفروا من أهل الكتاب من ديارهم لاول الحشر ما ظننتم أن يخرجوا وظنوا أنهم مانعتهم حصونهم من الله فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا وقذف فى قلوبهم الرعب يخربون بيوتهم بايديهم وايدى المؤمنين فاعتبروا يا اولى الابصار فعلى تقدير أن يكون المراد بالاعتبار الاتعاظ معناه اجتنبوا عن مثل هذا السبب لانكم ان اتيتم بمثله يترتب على فعلكم مثل ذلك الجزاء فلما ادخل فاء التعليل على قوله فاعتبروا جعل القصة المذكورة علة لوجوب الاتعاظ وانما تكون علة لوجوب الاتعاظ باعتبار قضية كلية وهى ان كل من علم بوجود السبب يجب الحكم عليه بوجود المسبب حتى لو لم تقدر هذه القضية الكلية لا يصدق التعليل لان التعليل انما يكون صادقا اذا كان الحكم الكلى صادقا فيكون حينئذ هذا الحكم الجزئى صادقا فاذا ثبتت القضية الكلية ثبت وجوب القياس فى الاحكام الشرعية وهذا المعنى يفهم من لفظ الفاء وهى للتعليل فيكون مفهوما بطريق اللغة فيكون دلالة نص لا قياسا فلا يلزم الدور وهو اثبات القياس بالقياس ودلالة النص مقبولة اتفاقا وانما الخلاف فى القياس الذى يعرف فيه العلة استنباطا واجتهادا (ونظيره) أى نظير القياس وانما أورد هذا

ولا رطب ولا يابس الآية مجرور معطوف على ورقة فى قوله تعالى وما تسقط من ورقة الا يعلمها اى ما يسقط من رطب ولا يابس وفسره ابن عباس رضى الله تعالى عنه بمنبت وغير منبت ولا معنى حينئذ للتعميم المراد فى مثل قولهم ما ترك فلان من رطب ولا يابس الا جمعه نعم لو حمل قراءة الرفع على الابتداء دون العطف على محل من ورقة لكان فيه تمسك يحتاج الى ماذكر من الجواب وهو ان كل شيء فرض فهو كائن فى القرآن معنى وان لم يكن فيه لفظا على ماذكر فى قوله تعالى تبيانا لكل شيء فحكم المقيس مذكور فيه معنى وهو لا ينافى كون القياس مظهرا على انه لو صح تمسكهم لزم ان لا يكون غير القرآن حجة فان قيل الكل فى القرآن الا انه لا يعلمه الا النبى عليه الصلاة والسلام او اهل الاجماع قلنا فليكن فيه حكم القياس و يعرفه المجتهد (قوله اولاد السبايا) جمع سبية بمعنى مسبية يعنى انهم اتخذوا الجوارى سريات فولدن لهم اولادا غير نجباء (قوله فلم يجز اثباته بما فيه شبهة) احتراز عن الاجماع اذ لا شبهة فيه واما خبر الواحد فهو بيان من جهة الشارع قطعى فى الاصل وانما تمكنت الشبهة فى طريق الانتقال الينا وهذا يخالف حقوق العباد فانها تثبت بما فيه شبهة كالشهادات لعجزهم عن الاثبات بقطعى (قوله بخلاف امر الحرب) حاصله انا نمنع العمل بالرأى والقياس فيما يمكن فيه العمل بالاصل ويكون من حقوق الله تعالى ولا تكون مدركة بالحس ولا بالعقل اذ لو ادرك به صار قطعيا (قوله ولنا قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار) فان الاعتبار رد الشيء الى نظيره بان يحكم عليه بحكمه

النظير هنا لانه لما ذكر ان القياس فى الاحكام الشرعية اعتبار حسب الاعتبار فى الامور التى يتعظ بها أراد أن يبين كيفية الاعتبار فى القياس وكيفية استنباط العلة (قوله عليه الصلاة والسلام الحنطة بالحنطة بالنصب أى بيعوا الحنطة ولما كان الامر للايجاب والبيع

بحكمه ومنه سمى الاصل الذى يرد اليه النظائر عبرة وهذا يشمل الاتعاظ والقياس العقلى والشرعى ولا شك ان سوق الآية للاتعاظ فيدل عليه عبارة وعلى القياس اشارة فان قيل الاعتبار هو الاتعاظ وحقيقته تتبع الشئ بالتأمل على مايشهد به الاستعمال ونقل ائمة اللغة وقد يستعمل فى القياس فى الامور العقلية كما يقال فى اثبات الصانع اعتبر بالدار وهل يمكن حدوثها بغير صانع فما ظنك بالعالم ولا يفهم احد من مثل اعتبر قس الذرة بالحنطة قلنا لو سلم فيدل على ثبوت القياس الشرعى بطريق دلالة النص على مايشعر به فاء التعليل الدالة على ان القصة المذكورة قبل الامر بالاعتبار علة لوجوب الاتعاظ بناء على ان العلم بوجود السبب يوجب الحكم بوجود المسبب وهو معنى القياس الشرعى وفيه نظر لان الفاء بل صريح الشرط والجزاء لا يقتضى العلية التامة حتى يلزم أن يكون علة وجوب الاتعاظ هذه القصة السابقة غاية ما فى الباب ان يكون لها دخل فى ذلك وهذا لا يدل على ان كل من علم وجود السبب يجب عليه الحكم بوجود المسبب على ان ماذكره من التحقيق مما يشك فيه الافراد من العلماء فكيف يجعل من دلالة النص وقد سبق انه يجب أن يكون مما يعرفه كل من يعرف اللغة وقد يقال انه لا عموم فى الآية ولو سلم فقد خص منه ما ينتفى فيه شرائط القياس وما تعارضت فيه الاقيسة وصيغة الامر تحتمل الوجوب وغيره والمرة والتكرار والخطاب مع الحاضرين فقط والتقييد ببعض الاحوال والازمنة فكيف يثبت بذلك وجوب العمل لكل مجتهد بكل قياس صحيح فى كل زمان وجوابه ان اعتبروا فى معنى افعلوا الاعتبار وهو عام وتخصيص البعض بالفعل لا يقدح فى كونه قطعيا وعلى تقدير عدم العموم فالاطلاق كاف ولفظ أولى الابصار يعم المجتهدين بلا نزاع ولا عبرة بباقى الاحتمالات والا لما صح التمسك بشئ من النصوص (قوله ولما كان الامر للايجاب) الظاهر ان الامر للاباحة والتقييد بالصفة المذكورة للدلالة على انه لا يجوز بيع الحنطة عند انتفائها لكنه لما لم يقل بمفهوم الصفة فلم يمكنه أن يجعل جواز البيع عند انتفاء الصفة منتفيا بحكم الاصل اذ الاصل هو الجواز لزمه المصير الى أن الامر للايجاب باعتبار الوصف بمعنى ان بيع الحنطة مباح الا ان رعاية المماثلة فيه واجبة كما ان أخذ الرهن جائز والقبض فيه واجب فان قلت معنى كون الامر للايجاب ان المأمور به واجب وهذا لا يستقيم فيما نحن فيه اذ لا وجوب لبيع الحنطة بوصف المماثلة ولا لاخذ الرهن بوصف القبض قلت مراده ان الامر منصرف الى رعاية الوصف وهى واجبة كأنه قيل اذا بعتم الحنطة فراعوا المماثلة واذا أخذتم الرهن فاقبضوا (قوله وأيضا حديث معاذ) فانه مشهور يثبت به الاصول فان قلت الاجتهاد قد يكون بغير القياس المتنازع فيه كالاستنباط من النصوص الخفية الدلالة أو الحكم بالبراءة الاصلية أو القياس المنصوص العلة ولو سلم فلا دلالة على الجواز لغير معاذ رضى الله تعالى عنه قلت الاستنباط بالنصوص مما يوجد فى الكتاب والسنة وكذا البراءة الاصلية على تقدير تسليم احتياجها الى الاجتهاد لقوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى الى محرما الآية فبقى القياس وهو مطلق ولو اقتصر على منصوص العلة لما سكت الشارع لبقاء كثير من الاحكام وهى التى تبتنى على قياس غير منصوص العلة وجواز ذلك لمعاذ رضى الله عنه انما كان باعتبار اجتهاده فثبت فى غيره بدلالة النص وقد قال عليه السلام حكمى على الواحد حكمى على الجماعة (قوله وقد روينا) فى آخر باب السنة أحاديث تدل على انه عليه السلام كان يقول فى بعض الاحكام بالقياس وهى وان كانت اخبار آحاد الا ان جملة الامر بلغت حد التواتر وهى انه عليه الصلاة والسلام كان يعمل بالقياس فيكون حجة وربما يجعل وجه الاستدلال انه عليه الصلاة والسلام كان يذكر بعض الاحكام بعللها ولو لم يجز الحاق غير المنصوص بالمنصوص عليه لما كانت لذكر العلل فائدة وقد يجاب عنه بان ذكر الاحكام بعللها لا يوجب صحة العمل بالقياس بل فائدتها معرفة الحكم والعلة معا فانها أوقع فى النفس وأدخل فى القبول فلا يلزم أن يكون دليلا لصحة القياس (قوله وعمل الصحابة) اشارة الى دليل على حجية

مباح يصرف الى قوله مثلا بمثل) أى يصرف الايجاب الى قوله مثلا بمثل كما فى قوله تعالى فرهان مقبوضة يصرف الايجاب الى القبض حتى يصير القبض شرطا للرهن (فتكون هذه الحالة شرطا والمراد بالمثل القدر لانه روى أيضا كيلا بكيل ثم قال عليه الصلاة والسلام والفضل ربا أى الفضل على القدر ربا لانه فضل خال عن عوض فحكم النص وجوب المساواة ثم الحرمة بناء على فوتها والداعى الى هذا الحكم القدر والجنس اذ بهما يثبت المساواة صورة ومعنى فاذا وجدنا هذه العلة فى سائر المكيلات والموزونات اعتبرناها بالحنطة وأيضا حديث معاذ رضى الله عنه) عطف على قوله فاعتبروا وحديثه ان النبى عليه الصلاة والسلام لما بعث معاذا الى اليمن قال له بم تقضى قال بما فى كتاب الله قال فان لم تجد فى كتاب الله تعالى قال اقضى بما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فان لم تجد ما قضى به رسول الله صلى الله عليه وسلم قال اجتهد برأيى قال عليه السلام الحمد لله الذى وفق رسول رسوله بما يرضى به رسوله (وقد روينا ماهو قياس عنه عليه الصلاة والسلام) فى آخر ركن السنة وهو قوله عليه السلام أرأيت لو كان على أبيك دين الحديث وحديث قبلة الصائم (وعمل الصحابة ومناظرتهم فيه) أى فى القياس (أشهر من أن يخفى) ثم شرع فى جواب الدلائل

المذكورة على نفى القياس فقال (ويكون الـكتاب تبيانا بمعناه لان التبيان يتعلق بالمعنى والبيان باللفظ) ولما كان الثابت بالقياس ثابتا بمعنى النص يكون النص دالا على حكم المقيس بطريق التبيان (وأما قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الآية فـكل شئ يكون فى كتاب الله بعضـه لفظا وبعضـه معنى) فالحكم فى المقيس عليـه يكون موجودا فى الـكتاب لفظا والحكم فى المقيس يكون موجودا فيـه معـنى (وفى ذلك تعظيم شأن الـكتاب والعـمل به لفظا ومعنى) اى فى العمل بالقياس تعظيم شأن الـكتاب واعتبار نظمه فى المقيس عليـه واعتبار معناه فى المقيس وامامنكروا القياس فانهم عملوا بنظم الـكتاب فقط وأعرضوا عن اعتبار فحواه واخراج الدرر المكنونة من بحار معناه وجهـلوا ان للقرآن ظهرا وبطنا وان لـكل حد مطلعا وقد وفق الله تعالى العلماء الراسخين العارفـين دقائق التأويل لـكشف قناع الاستار عن جمال معانى التنزيل وانكاره عليه الصلاة والسلام لقياس بنى اسرائيل بناء على جهلهم وتعصبهم لا يقدح فى قياسنا (والعمل بالاصل)

أى فى الاستصحاب (عمل بلا دليل) لان وجود الشئ أو عدمـه فى زمان لا يدل عـلى بقائه فان الممكنات توجد بعـد العدم وتعدم بعد الوجود (وقل لا أجد ليس أمرا به) أى بالعمل بالاصل (بل بالعمل بالنص) أى بل هـو أمر بالعـمل بالنص (وهو خلق لـكم ما فى الارض جميعا) فـكل ما لم يوجد حرمته فيما أوحى الى النبى عليـه الصلاة والسلام يكون حلالا بقوله خلق لـكم الآية ونحن نقول أيضا بانه لا يجوز لنا أن نحرم شيأ مما فى الارض بطريق القياس فانه قياس فى مقابلة النص (والظـن كاف للعمل) جواب عن قوله فلم يجز اثباته بما فيـه شبهة (وهو تصرف فى حقه تعالى باذنه ولا يعـمل به) أى بالقياس (فيما لا يدرك بالعقل) وهو جواب عن قوله ولا مدخل للعقل فى دركها* (فصل فى شرطه) أى شرط القياس اعلم أن للقياس أربعة شرائط أولها (أن لا يكون حكم الاصل) أى المقيس عليه (مخصوصا به) أى بالاصل بنص آخر (كشهادة) خزيمة (والاحكام المخصوصة بالنبى عليه الصلاة والسلام كتحليل تسع زوجات وأن لا يكون) أى حكم الاصل (معدولا عن القياس) هذا هو الشرط الثانى (وهو اما بان لا يدركه العقل كاعداد الركعات أو يكون مستثنى عن سننه كاكل الناسى فانه ينافى ركن الصوم) أى العدول عن القياس باحـد الامرين اما بان لا يدرك العقل حكم الاصل أى لا يدرك علته وحكمته كاعـداد الركعات أو يكون حكم الاصل مستثنى عن سنن القياس أى عن طريقته المسلوكة وقاعدته المستمرة كأكل الناسى فانه مستثنى عن سنن القياس وهو تحقق الفطر من كل ما دخل فى الجوف واذا كان مستثنى عن سننه لا يصح القياس عليه فلا يصح قياس الاكل خطأ على الاكل ناسيا

القياس بوجهين أحدهما انه ثبت بالتواتر عن جمع كثير من الصحابة العمل بالقياس عند عدم النص وان كانت تفاصيل ذلك آحادا والعادة قاضـية بان مثل ذلك لا يكون الا عن قاطع على كونه حجة وان لم نعلمه بالتعيين وثانيهما ان عملهم بالقياس ومباحثتهم فيه بترجيح البعض على البعض تـكرر وشاع من غير نـكير وهذا وفاق واجماع على حجيـة القياس وما نقل من ذم الرأى عن عثمان وعلى وابن عمر وابن مسعود رضى الله تعالى عنهم انما كان فى البعض لـكونه فى مقابلة النص أو لعـدم شرائط القياس وشيوع الاقيسـة الـكثيرة بلا انـكار مقطوع به مـع الجزم بان العمل كان بها لظهورها لا لخصوصياتها (قوله لان وجود الشئ أو عدمه فى زمان لا يدل على بقائه) فيه نظر لانا نقطع بكثير من الاحكام كوجود مكة ووجود بغداد وعدم جبل من الياقوت وبحر من الزئبق مع انه لا دليل عليها الا أن الاصـل فى الموجود هو الوجود حتى يظهر دليل العدم والاصل فى المعـدوم هو العـدم حتى يظهر دليـل الوجود وبالجملة الحـكم بالبراءة الاصليـة شائع فيما بين العلمـاء بحيث لا يصح انـكاره على ما سبق فى مفهوم الشرط والصفة (قوله فصل) فى شرائط القياس عبارة فخر الاسلام رضى الله عنه فى الشرط الاول أن لا يكون الاصل مخصوصا بحكمه بنص آخر أى لا يكون المقيس عليه منفردا بحـكمه بسبب نص آخر دال على الاختصاص وذلك كما اختص خزيمـة من بين الناس بقبول شهادته وحـده يقال خص زيد بالذكر اذا ذكر هو دون غيره وفى عبارة الفقهاء خص النبى عليه الصلاة والسلام بكذا وكذا وفى الـكشاف اياك نعبـد معناه نخصك بالعبادة لا نعبد غيرك وأما استعمال الباء فى المقصور عليه فقليل كما فى قولهـم فى ما زيد الا قائم انه لتخصيص زيد بالقيام لـكنه مما يتبادر اليه الوهم كثيرا حتى أنه يحمـل الاسـتعمال الشائع على القلب فلذا غير المصنف رحمه الله تعالى عبارة فخر الاسـلام رضى الله عنه الى قوله أن لا يكون حكم الاصـل مخصوصا به كاختصاص قبول شهادة الواحد بخزيمة لقوله عليه الصلاة والسلام من شـهد له خزيمه فحسبه وذلك انه شهد للنبى عليه الصلاة والسـلام أنه أدى الاعرابى ثمن ناقتـه أو انه باع ناقته على اختلاف الروايتين وذلك التخصيص ثبت بطريق الـكرامة أو باعتبار انه فهم من بين الحاضرين جواز الشهادة للرسول عليه الصلاة والسلام بناء على أن خبره بمنزلة المعاينة (قوله وأن لا يكون الخ) أى معدولا به لانه من العـدول وهو لازم ولا يبعد أن يجعل من العدل وهو الصرف فيـكون متعديا (قوله فانه ينافى ركن الصوم) فان قيـل فـكيف صح قياس الوقاع ناسيا على الاكل فى عدم فساد الصوم قلنا لم يثبت ذلك بالقياس بل بدلالة النص للعـلم بان بقاء صوم الناسى فى الاكل انمـا كان باعتبار أنه غـير جان لا باعتبار

خصوصية الا كل (قوله وكتقوم المنافع) جعله من أمثلة المعدول عن سنن القياس لان القياس عدم تقوم المعدوم اذ القيمة تنبئ عن التعادل ولا تعادل بين ما يبقى و بين ما لا يبقى لكنه ثبت في الاجارة بقوله تعالى وآتوهن أجورهن وقوله تعالى اخبارا على أن تأجرني ثماني حجج وقوله عليه الصلاة والسلام أعطوا الاجير حقه قبل أن يجف عرقه وجعله فخر الاسلام رضي الله عنه من أمثلة كون الاصل مخصوصا بحكمه وهو أيضا مستقيم بل التحقيق أن الشرط الثاني يغني عن الاول لكونه من أقسامه على ما ذكره الآمدي في الاحكام من أن المعدول به عن سنن القياس ضربان أحدهما ما لا يعقل معناه وهو اما أن يكون مستثنى من قاعدة عامة كقبول شهادة خزيمة وحده أو لا يكون كذلك بل يكون مبتدأ به كاعداد الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وثانيهما ما شرع ابتداء ولا نظير له فلا يجري فيه القياس لعدم النظير سواء عقل معناه كرخص السفر أو لا كضرب الدية على العاقلة (قوله وأن يكون المعدى) فيه اشعار بانه يشترط أن لا يكون حكم الاصل منسوخا اذ لا تعدية لما ليس بثابت (قوله باحد الاصول الثلاثة) اشارة الى أن حكم الاصل لا يجوز أن يكون ثابتا بالقياس لانه أن اتحدت العلة في القياسين فذكر الواسطة ضائع وان لم تتحد بطل أحد القياسين لابتنائه على غير العلة التي اعتبرها الشرع في الحكم مثلا اذا قيس الذرة على الحنطة في حرمة الربا بعلة الكيل والجنس ثم اريد قياس شيء آخر على الذرة فان وجدت فيه العلة أعني الكيل والجنس كان ذكر الذرة ضائعا ولزم قياسه على الحنطة وان لم توجد لم يصح قياسه على الذرة لانتفاء علة الحكم (قوله من غير تغيير) أي لا يغير في الفرع حكم الاصل من اطلاقه أو تقييده أو غير ذلك مما يتعلق بنفس الحكم وانما يقع التغيير باعتبار المحل وباعتبار صيرورته ظنيا في الفرع (قوله الى فرع) متعلق بمحذوف أي وان يكون المعدى حكما موصوفا بما ذكر معدى الى فرع هو نظيره ولا يستقيم تعلقه بالمعدى المذكور أما لفظا فللفصل بالاجنبي وأما معنى فلانه لا يفيد اشتراط كون الفرع نظير الاصل ولا اشتراط كون الاصل حكما موصوفا بما ذكر في جميع الصور لان معناه حينئذ انه يشترط ان يكون الحكم المعدى الى فرع هو نظيره حكما شرعيا ثابتا باحد الاصول الثلاثة (قوله فلا تثبت اللغة بالقياس) يعني اذا وضع لفظ لمسمى مخصوص باعتبار معنى يوجد في غيره لا يصح لنا ان نطلق ذلك اللفظ على ذلك الغير حقيقة سواء كان الوضع لغويا أو شرعيا أو عرفيا وذلك كاطلاق الخمر على غير العقار من المسكرات احتج المخالف بالدوران والالحاق بالقياس الشرعي واجيب بانه يشترط في الدوران صلوح العلية وهو ممنوع ههنا فان علة اطلاق اللفظ على المعنى حقيقة هو الوضع لا غير و بان العمدة في حجية القياس الشرعي هو الاجماع ولا اجماع ههنا و يرد على المتمسكين بقوله تعالى فاعتبروا يا أولي الابصار على ما حققه المصنف رحمه الله تعالى من دلالة النص وجوابه انا لا نسلم ان رعاية المعنى سبب للاطلاق بل هي سبب للوضع وترجيح الاسم على الغير على ما سبق ولا نزاع في صحة الاطلاق مجازا عند وجود العلاقة على ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى من استعمال الفاظ الطلاق في العتاق وبالعكس لاشتمالهما على ازالة الملك وما ذكره من وجوب الحد على اللائط قياسا على الزاني فانما هو قياس في الشرع دون اللغة أو هو قول بدلالة النص وكذا ايجاب الحد بغير الخمر من المسكرات وقد توهم بعضهم ان أمثال ذلك قول بجريان القياس في اللغة وليس كذلك وههنا بحث وهو ان اشتراط كون حكم الاصل شرعيا اما ان يكون في مطلق القياس وهو باطل لان قياس السماء على البيت في الحدوث بجامع التأليف وقياس كثير من الاغذية على العسل في الحرارة بجامع الحلاوة وأمثال ذلك مما ليست باقيسة شرعية لا تتوقف على كون حكم الاصل شرعيا وهو ظاهر واما ان يكون في القياس الشرعي وحينئذ لا معنى لتفريع عدم جريان القياس في اللغة على ذلك وهو أيضا ظاهر والتحقيق ان هذا شرط للقياس الشرعي على معنى

(وكتقوم المنافع في الاجارة) فانه مستثنى عن سنن القياس (لانه) أي التقوم (يعتمد الاحراز والاحراز يعتمد البقاء ولا بقاء للاعراض) وان منع استحالة بقاء الاعراض فمثل هذه الاعراض أي المنافع لا شك في استحالة بقائها فالقياس يقتضي عدم تقوم كل ما لا يبقى فاذا كان تقومها مستثنى عن سنن القياس لا يقاس تقوم المنافع في الغصب على تقومها في الاجارة (وان يكون المعدى حكما شرعيا) هذا هو الشرط الثالث وهو واحد مقيد بقيود كثيرة وهي هذه (ثابتا باحد الاصول الثلاثة) أي الكتاب والسنة والاجماع (من غير تغيير الى فرع) متعلق بالمعدى (هو نظيره) أي الفرع يكون نظيرا للاصل في الحكم (ولا نص فيه) أي في الفرع والمراد نص دال على الحكم المعدى أو عدمه لا مطلق النص (فلا تثبت اللغة بالقياس) هذا تفريع قوله حكما شرعيا وانما لا تثبت اللغة بالقياس لما بينا في الحقيقة والمجاز ان في الوضع قد لا يراعى المعنى كوضع الفرس والابل ونحوهما وقد يراعى المعنى كما في القارورة والخمر لكن رعاية المعنى انما هي للوضع لا لصحة الاطلاق حتى لا تطلق القارورة على الدن لقرار الماء فيه فرعاية المعنى لاولوية وضع هذا اللفظ لهذا المعنى من بين سائر الالفاظ (كالخمر وضع لشراب مخصوص بمعنى وهو المخامرة فلا يطلق على سائر الاشربة لانه ان أطلق مجازا فلا نزاع فيه

لكن لايحمل عليه مع ارادة الحقيقة وان أطلق حقيقة فلابد من وضع العرب وكذا الزنا على اللواطة ولا يقال الذمي أهل للطلاق فيكون أهلا للظهار كالمسلم) هذا تفريع قوله من غير تغيير (لان الحكم في الاصل) وهو المسلم (حرمة تنتهي بالكفارة

وفي الذمي حرمة لاتنتهي بها لعدم صحة الكفارة عنه لعدم أهليته لها وكذا تعليل الربا بالطعم فانه يوجب في العدديات حرمة مطلقة وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) حتى لو روعي التساوي لاتبقى الحرمة في الاصل وهو الحنطة والشعير والتمر والملح ولا يمكن رعاية التساوي في العدديات لان التساوي في الاصل انما هو بالكيل والعدديات ليست بمكيلة والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا (ولا يصح قياس الخطأ على النسيان في عدم الافطار) هذا تفريع قوله الى فرع هو نظيره (لانه ليس نظيره لان عذره دون عذر النسيان ولا يصح ان كان في الفرع نص) هذا بيان تفريع قوله ولا نص فيه (لانه ان كان موافقا للنص فلاحاجة اليه وان كان مخالفا له يبطل) والضمائر في قوله ان كان وفي قوله فلا حاجة اليه وفي قوله يبطل ترجع الى القياس (وان لا يغير) أي القياس (حكم النص) هذا هو الشرط الرابع (فلا يصح شرطية التمليك في طعام الكفارة

انه يشترط فيه كون حكم الاصل حكما شرعيا اذ لو كان حسيا أو لغويا لم يجز لان المطلوب اثبات حكم شرعي للمساواة في علة ولا يتصور الا بذلك فلو قال النبيذ شراب مشتد فيوجب الحد كما يوجب الاسكار أو كما يسمى خمرا كان باطلا من القول خارجا عن الانتظام وهذا مبني على ان القياس لا يجري في اللغة ولا في العقليات من الصفات والافعال وفائدته تظهر فيما اذا قاس النفي بالنفي فاذا لم يكن المقتضي ثابتا في الاصل كان نفيا أصليا والنفي الاصلي لا يقاس عليه النفي الطارئ وهو حكم شرعي ولا النفي الاصلي لثبوته بدون القياس وبالاجماع وقد يذكر في كثير من المسائل ولذلك يقول المناظر لابد من بيان المقتضي في الاصل وما ذلك الا ليكون النفي حكما شرعيا وقد سبق نبذ من ذلك في فصل المطلق والمقيد (قوله لكن لايحمل) أي لفظ الخمر على سائر الاشربة مجازا عند ارادة معناه الحقيقي في ذلك الاطلاق لئلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز اللهم الا ان يطلق مجازا على شراب يخامر العقل فيشمل العقار وغيره بطريق عموم المجاز (قوله وهي في الاصل مقيدة بعدم التساوي) يعني ان الحكم في الاصل حرمة تنتهي بالتساوي بالكيل فان قيل قد أثبت الحرمة في بيع المقلي بغيره و بيع الدقيق بالحنطة مع انها لا تنتهي بالكيل قلنا بطلان الانتهاء بالكيل انما جاء من صنع العبد وهو القلي والطحن لا باثبات الشرع والشرع انما اثبتها ممتناهية بالمساواة كيلا أعني قبل القلي والطحن (قوله والتساوي بالعدد غير معتبر شرعا) قيل عليه ان التساوي بالوزن معتبر شرعا وهو كاف في انتهاء الحرمة (قوله لان عذره) أي عذر الخطأ دون عذر النسيان لامكان الاحتراز عن الخطأ بالتثبت والاحتياط بخلاف النسيان فانه سماوي محض جبل عليه الانسان (قوله لانه ان كان موافقا للنص فلاحاجة اليه) اعترض عليه بان عدم الاحتياج الى القياس لا ينافي صحته والاستدلال به قصدا الى تعاضد الادلة كالاجماع عن قاطع والى هذا ذهب كثير من المشايخ وكثر في كتب الفروع الاستدلال في مسئلة واحدة بالنص والاجماع والقياس (قوله وان كان قياسا مخالفا له يبطل) كقياس القتل العمد على الخطأ واليمين الغموس على المنعقدة في ايجاب الكفارة فانه مخالف لما روى انه عليه الصلاة والسلام قال خمس من الكبائر لا كفارة فيهن وعد منها الغموس وقتل النفس بغير حق (قوله وان لا يغير حكم النص) فالاطعام هو جعل الغير طاعما سواء كان على وجه الاباحة أو التمليك فاشتراط التمليك قياسا على الكسوة تغيير لحكم النص وكذا تقييد رقبة الكفارة بالمؤمنة تغيير للاطلاق المفهوم من النص وهذا الكلام ظاهر في ان المراد تغيير حكم نص في الجملة سواء كان هو النص في حكم الاصل أو غيره فان قوله تعالى فاطعام عشرة مساكين وقوله تعالى أو تحرير رقبة ليس لبيان حكم الاصل بل حكم الفرع فعلى هذا لا حاجة الى هذا القيد لان اشتراط عدم النص في الفرع مغن عنه لان معناه عدم نص دال على الحكم المعدى أو عدمه وههنا النص دال على عدم الحكم المعدى في الفرع لان الاطلاق يدل على اجزاء مجرد الاطعام على سبيل الاباحة وعلى اجزاء الرقبة الكافرة وانه لا يشترط التمليك والايمان وقد يقال يجوز ان يغير القياس حكم نص لا يدل على ثبوت الحكم في الفرع ولا على عدمه وفيه نظر لانه محال على ذلك التقدير وعبر فخر الاسلام رحمه الله تعالى عن هذا الشرط بان يبقى الحكم في الاصل على ما كان قبله ثم قال وانما اشترط ذلك لان تغيير حكم النص في نفسه بالرأي باطل ثم مثل بهذه الامثلة وغيرها قاصدا الى ان فيها تغيير النص بالرأي ففهم الشارحون انها أمثلة لعدم بقاء حكم النص المعلل على ما كان قبل التعليل فاعترضوا بان المغير في هذه الامثلة انما هو في حكم النص في الفرع لا في الاصل (قوله وكذا السلم الحال) في الحديث من أراد منكم ان يسلم فليسلم في كيل معلوم و وزن معلوم الى أجل معلوم

قياسا على الكسوة لانها تغير حكم قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين وكذا شرط الايمان في كفارة اليمين قياسا على كفارة القتل يخالف اطلاق النص وكذا السلم الحال قياسا على المؤجل يخالف قوله عليه الصلاة والسلام الى أجل معلوم وأيضا لم يعده) أي الشافعي رحمه الله تعالى (كما هو في الاصل) فهذا بيان ان في قياس جواز السلم

الحال على المؤجل فسادين أحدهما انه مغير للنص والثاني ان الحكم لم يعد كما هو في المقيس عليه بل عدى بنوع تغيير وقد بينا في الشرط الثالث بطلان هذا (اذ في الاصل جعل الاجل خلفا عن وجود المعقود عليه ليمكن تحصيله فيه وهنا أسقطه فان قيل أنتم غيرتم أيضا قوله عليه الصلاة والسلام لاتبيعوا الطعام بالطعام الاسواء بسواء فانه يعم القليل والكثير فخصصتم القليل) من هذا النص العام فجوزتم بيع القليل بالقليل مع عدم التساوى (بالتعليل بالقدر) أى قلتم ان علة الربا هي القدر والجنس والقدر أى الكيل غير موجود في بيع الحفنة بالحفنتين فلا يجرى فيه الربا فهذا التعليل مغير للنص (وكذا في دفع القيم في الزكاة) أى غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة وغيره مما يدل على دفع عين ذلك الشئ دون القيمة (وفي صرفها الى صنف واحد) أى غيرتم النص الدال على صرفها الى جميع الاصناف وهو قوله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين الآية (بالتعليل بالحاجة) أى قلتم ان العلة وجوب دفع الحاجة عن الفقير وهذا المعنى موجود في دفع القيم بل أكمل لان الدراهم والدنانير خلقتا لتحصيل جميع الاشياء التي تمس بها الحاجة وفي دفع عين الواجب تندفع الحاجة الواحدة وربما لا يحتاج الفقير الى ذلك الشئ بل يحتاج الى غيره وقد قلتم عد الاصناف لبيان مواقع الحاجة والعلة هي دفع الحاجة فيجوز الصرف الى صنف واحد توجد فيه الحاجة فالتعليل بالحاجة في الصورتين مغير لحكم النص (وفي جواز غير لفظ تكبيرة الافتتاح) أى غيرتم النص وهو قوله تعالى وربك فكبر بالتعليل بان المراد تعظيم الله تعالى فيجوز باى لفظ كان نحو الله أجل ونحوه (وفي ازالة الخبث بغير الماء) أى غيرتم النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام الماء طهور وقوله عليه الصلاة والسلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء (قلنا المراد التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا في الكثير) لان المراد التسوية الشرعية في قوله عليه الصلاة والسلام الاسواء بسواء والتسوية المعتبرة شرعا في المطعومات التسوية بالكيل وهى لاتتصور الا في الكثير فلا نسلم انه يعم القليل والكثير كما يقال لاتقتل حيوانا الا بالسكين فان معناه لاتقتل حيوانا من شانه ان يقتل بالسكين الا بالسكين فقتل حيوان لايقتل بالسكين كالقملة والبرغوث لايدخل تحت النهى (وانما كان تغييرا اذا كان الاصل واجبا لعينه وليس كذلك فان الصدقة حلت مع وسخها ضرورة دفع الحاجة وهى مختلفة فلابد من جواز دفع القيم) أى انما كان التعليل في دفع القيم تغييرا للنص اذا كان الاصل وهو الشاة مثلا واجبا للفقير لعينه وليس كذلك فان الزكاة عبادة محضة لاحق للعباد فيها وانما هي حق الله تعالى لكن سقط حقه في صورة ذلك الواجب باذنه بدلالة النص لانه تعالى وعد ارزاق الفقراء بقوله الا على الله رزقها ثم أوجب على الاغنياء مالا مسمى ثم أمر باداء تلك المواعيد وهى الارزاق المختلفة من ذلك المسمى ولا يمكن ذلك الاداء الا بالاستبدال فيكون متضمنا للامر بالاستبدال كالسلطان يعد مواعيد مختلفة ثم يأمر بعض وكلائه باداءها من مال معين عنده يكون اذنا بالاستبدال فكذا ههنا فثبت هناك حكمان جواز الاستبدال وصلاحية عين الشاة لان تكون مصروفة الى الفقير فالحكم الاول يثبت بدلالة النص واما الحكم الثاني المستفاد من قوله عليه الصلاة والسلام في خمس من الابل السائمة شاة فقد عللناه بالحاجة فان الصدقة مع وسخها حلت لهذه الامة لاجل الحاجة بعد ان لم تكن في الامم الماضية فاذا كانت عين الشاة صالحة للصرف الى الفقير للحاجة تكون قيمتها صالحة أيضا بهذه العلة فالتعليل وقع في هذا الحكم وليس فيه تغيير النص بل يكون التغيير في الحكم الاول وهو ثابت بالنص لا بالتعليل فيكون تغيير النص بالنص مجتمعا مع التعليل في حكم آخر ليس فيه تغيير النص وهذا معنى قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى فصار التغيير مجامعا للتعليل بالنص لا بالتعليل وقد قال أيضا فصار صلاح الصرف الى الفقير بعد الوقوع لله بابتداء اليد ليصير مصروفا الى الفقير بدوام يده حكما شرعيا في الشاة فعللناه بالتقويم وعديناه الى سائر الاموال معناه ان الصدقة تقع لله تعالى

معلوم وجوز الشافعي رحمه الله تعالى السلم الحال قياسا على المؤجل بجامع دفع الحرج باحضار المبيع مكان العقد ورد هذا القياس بوجهين أحدهما ان النص يدل على عدم مشروعية السلم الحال بحكم مفهوم الغاية اتفاقا أو الزاما ولا عبرة بالقياس المغير لحكم النص الا ان مخالفة المفهوم سيما في خبر الواحد غير قادحة في صحة القياس عند الشافعي رحمه الله تعالى وثانيهما ان محل البيع يجب ان يكون مملوكا مقدور التسليم والمسلم فيه ليس كذلك لكونه غير موجود الا ان الشرع رخص فيه باقامة ما هو سبب القدرة على التسليم وهو الاجل مقام حقيقة القدرة وجعله خلفا عنها فحكم الاصل أعنى السلم المؤجل يشتمل على جعل الاجل المعلوم خلفا عن وجود المسلم فيه وعن القدرة عليه وفي قياس السلم الحال عليه تغيير لهذا الحكم لانه ليس فيه جعل الاجل خلفا عن الوجود وقد سبق ان من شرط القياس تعدية الحكم من غير تغيير وقد يقال ان معنى اقامة الخلف مقام الاصل هو جعل الخلف كأنه هو الاصل فباعتبار حقيقة الاصل يكون تحقيقا لذلك لا تغييرا ويكون أولى بالجواز لكونه مصيرا الى الاصل دون الخلف وعدولا عما هو خلاف مقتضى العقد أعنى الاجل وربما يجاب بان اقدامه على عقد السلم دليل على ان ما عنده مستحق لحاجة أخرى فيكون بمنزلة العدم كالماء المستحق للشرب في جواز التيمم وفيه نظر اذ ربما يكون لدفع الحرج في احضار المبيع ولغيره من الاغراض فلا تتعين الحاجة الضرورية (قوله وانما كان تغييرا) وجه السؤال انكم جوزتم

دفع قيمة الواجب في الزكاة قياسا على العين بعلة دفع حاجة الفقير وفي هذا التعليل تغيير لحكم النص الدال على
وجوب عين الشاة وحاصل الجواب ان تغيير هذا النص ليس بالتعليل بل بدلالة النصوص الواردة في ضمان
أرزاق العباد وايجاب الزكاة في أموال الاغنياء وصرفها الى الفقراء وذلك ان الزكاة عبادة والعبادة خالص
حق الله تعالى فلا تجب للفقراء ابتداء وانما تصرف اليهم ايفاء لحقوقهم وانجاز العدة أرزاقهم ولا خفاء في ان
حوائجهم مختلفة لا تندفع بنفس الشاة مثلا وانما تندفع بمطلق المالية فلما أمر الله تعالى بالصرف اليهم مع
ان حقهم في مطلق المالية دل ذلك على جواز الاستبدال والغاء اسم الشاة باذن الله تعالى لا بالتعليل وعلم ان
ذكر اسم الشاة انما هو لكونها أيسر على من وجبت عليه الزكاة لان الايتاء من جنس النصاب أسهل
و يده اليه أوصل ولكونها معيارا لمقدار الواجب اذ بها تعرف القيمة فان قيل اذا ثبت وجوب الشاة بعبارة
النص وجواز الاستبدال بدلالته فما معنى التعليل بالحاجة أجيب بان التعليل انما وقع بحكم آخر وهو كون
الشاة صالحة للصرف الى الفقير وهذا ليس بحكم ثابت باصل الخلقة حتى يمتنع تعليله بل حكم شرعي ثابت
بالنص الدال على وجوب الشاة لان المراد به صلاحية حدثت بعد ما كانت باطلة في الامم السالفة باعتبار
كون الصدقة من الاوساخ ولهذا كان تقبل القرابين بالاحراق وأيضا محال التصرفات انما تعرف شرعا
كصلاحية الخل محلا للبيع دون الخمر ولما كان هذا حكما شرعيا علّلناه بالحاجة أي بحاجة الفقير الى الشاة أو
بكونها دافعة لحاجته لنعدي الحكم الى قيمة الشاة ونجعلها صالحة للصرف الى الفقير لان الحاجة الى القيمة
أشد وهي للحاجة أدفع فصار الحاصل ان ههنا حكما هو وجوب الشاة وآخر هو جواز الاستبدال وثالثا هو
صلاحية الشاة للصرف الى الفقير والتعليل انما وقع في هذا الحكم أي صلاحية الشاة للصرف وليس فيه
أي في هذا الحكم تغيير بل تغيير النص الدال على وجوب الشاة انما يكون بالنص أي بدلالة النص الآمر بايفاء
حق الفقير وهذا التغيير مقارن للتعليل في حكم آخر هو صلاحية الشاة للصرف الى الفقير وليس فيه أي
في ذلك الحكم الآخر تغيير النص أصلا اذ لا نص يدل على عدم صلاحية الشاة للصرف الى الفقير فصار التغيير
مع التعليل لا بالتعليل والممتنع هو التغيير بالتعليل لا معه فقوله بالنص خبر صار ومجامعا حال أو هو خبر صار
و بالنص خبر بعد خبر فعلى ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى صار الاصل هو الشاة والفرع القيمة والحكم
الصلاحية والعلة الحاجة ولما كان هذا مخالفا لظاهر عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث جعل الفرع هو
سائر الاموال والعلة التقوم أوردها وشرحها تنبيها على ان العلة قد تعتبر من جانب المصرف وهي الحاجة وقد
تعتبر من جانب الواجب وهي التقوم وان المستبدل به يجوز ان يعتبر بنفس القيمة وحينئذ لا معنى للتعليل
بالتقوم وان يعتبر ماله القيمة فتعلل بالتقوم والمقصود واحد وهو صلاح صرف الشاة وغيرها فان قلت كما ان
النص الدال على وجوب الشاة دل على صلاحها للصرف كذلك النص الدال على جواز الاستبدال دال
على صلاح غير الشاة للصرف فلا حاجة الى التعليل قلت لا معنى لجواز الاستبدال الا سقوط اعتبار اسم الشاة
وجواز ايفاء حق الفقير من كل ما يصلح للصرف اليه وهذا لا يدل على صلاحية القيمة وكل متقوم للصرف
بعد ما كانت هذه الصلاحية باطلة في الامم السالفة بخلاف ايجاب الشاة بعينها فان معناه الامر بصرفها الى
الفقير وهذا تنصيص على الصلاحية فلا بد من اثبات كون القيمة أو كل متقوم صالحا للصرف وذلك
بالتعليل مع ما فيه من الاشعار بان الاستبدال انما يجوز بما يعتد به في دفع الحاجة حتى لو أسكن الفقير داره
مدة بنية الزكاة لم يجزه فالحاصل ان الصدقة تقع لله تعالى ابتداء وللفقير بقاء فلا بد من ثبوتها حقا لله تعالى
أولا ومن صلوحها للصرف الى الفقير ثانيا ففي الشاة مثلا ثبت كلا الامرين بالنص وفي القيمة ثبت الاول
بدلالة النص والثاني بالتعليل والقياس على الشاة وقد اعترض على ثبوت جواز الاستبدال بدلالة النص
بانه انما يلزم لو لم يكن في جنس الواجب ما يصلح لايفاء حق الفقراء وقضاء حوائجهم وهو الدراهم والدنانير

بابتداء يد الفقير قال عليه
الصلاة والسلام الصدقة
تقع في كف الرحمن قبل
ان تقع في كف الفقير ففي
حال ابتداء يد الفقير تقع لله
تعالى وفي حال بقاء يد الفقير
تصير للفقير فقوله صلاح
الصرف أي صلاح المحل
وهو عين الشاة مثلا للصرف
الى الفقير وقوله ليصير
مصروفا علة غائية للصلاح
أي صلاحية الشاة للصرف
الى الفقير ليصير مصروفا
اليه بدوام يده فقوله الى
الفقير يتعلق بالصرف
و بابتداء اليد يتعلق بالوقوع
وليصير يتعلق بالصلاح
و بدوام يده يتعلق بقوله
مصروفا وقوله حكما شرعيا
خبر صار فهذا الحكم هو
الحكم الثاني المذكور في
قوله ان الصدقة واقعة في
الابتداء لله وفي البقاء
مصروف الى الفقير بيان
ان الصدقة ليست في الابتداء
حق الفقير حتى يلزم تغيير
حقه من غير اذنه وهذه
المسئلة مع هذه العبارة من

مشكلات كتب أصحابنا في الاصول (وذكر الاصناف لعدم المصارف) فان قوله تعالى انما الصدقات الآية ذكروا ان اللام للعاقبة لا للتمليك وانما يلزم تغيير النص لو كان اللام للتمليك فيلزم حينئذ دفع ملك شخص الى شخص آخر وانما قلنا ان اللام ليست للتمليك لان الصدقات والفقراء لا يمكن أن يراد بهما الجميع لما عرفت ان حرف التعريف اذا دخل على الجمع تبطل الجمعية و يراد به الجنس وأيضا في هذا الموضع لو أريد الجمع لكان المراد جمعا مستغرقا فمعناه أن جميع الصدقات لجميع الفقراء والمساكين وهذا غير مراد اجماعا اذ ليس في وسع أحد أن يوزع جميع الصدقات على جميع الفقراء بحيث لا يحرم واحد على أنه ان أريد هذا يبطل مذهب الشافعي رحمه الله تعالى واذا لم يكن الجمع مرادا كان المراد الجنس فيراد أن جنس الصدقة لجنس الفقير والمسكين من غير أن يراد الافراد فتكون اللام للعاقبة لا للتمليك الذي يوجب التوزيع على الافراد فيكون لعد المصارف (والتكبير لتعظيم الله تعالى فاداء القيمة وذكر لفظ آخر يكونان في معنى

المنصوص) اعلم أن بعض العلماء فرقوا بين الكبرياء والعظمة فانه جاء في الاحاديث الالهية الكبرياء ردائي والعظمة ازاري فالكبرياء صفة هي لله تعالى بمنزلة الرداء للانسان والعظمة بمنزلة الازار فالاول أدل على الظهور والثاني على البطون فلا يكون الله أعظم وأجل بمعنى أكبر لكنا نقول قوله تعالى وربك فكبر لا يراد به قل الله أكبر لانه لو قيل وربك قل الله أكبر لا يفيد معنى فمعناه وربك فعظم أي قل أو افعل ما فيه تعظيم الله والفرق الذي ذكروا بين الكبرياء والعظمة لا يفيد لانه ليس في وسع العبد اثبات ذلك المعنى بل في سعه ذكر الله بالتعظيم والاجلال واثبات المعنى المشترك بين التكبير والتعظيم والاجلال على أنه ليس لبعض صفات الله تعالى مزية على البعض لاسيما اذا كانت من جنس واحد فاذا كان المقصود التعظيم فكل لفظ فيه التعظيم يكون في معنى الله أكبر وقوله فاداء القيمة راجع الى مسئلة دفع القيم وانما ذكره ههنا لان فيه وفي مسئلة التكبير معنى مشتركا وهو كونهما في معنى المنصوص فلذلك جمعهما في سلك واحد (واستعمال الماء لازالة النجاسة فيجوز بكل مايصلح لها) اعلم أنه ان أورد الاشكال على قوله تعالى وأنزلنا من السماء ماء طهورا وقوله عليه السلام الماء طهور فغير وارد لانه لا يدل على ان غير الماء ليس بطهور وان أورد على قوله عليه الصلاة والسلام حتيه واقرصيه ثم اغسليه بالماء فوارد والجواب أن استعمال الماء ليس مقصودا بالذات لان من القى الثوب النجس أو قطع موضع النجاسة بالمقراض سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله مقصودا بالذات لم يسقط بدون العذر لكن الواجب ازالة العين النجسة (وانما لا يزول الحدث بسائر المائعات لكونه غير معقول في الاصل وهو الماء بخلاف الخبث فان ازالته معقولة ولا يضر أن يلزمها أمر غير معقول

المخلوقة نعما للاشياء على الاطلاق ووسيلة الى الارزاق (قوله وذكر الاصناف) وجه السؤال انكم جوزتم صرف الزكاة الى صنف واحد قياسا على صرفها الى الكل بعلة الحاجة وفي هذا التعليل تغيير للنص الدال على كون الزكاة حقا لجميع الاصناف والجواب ان استحقاق الكل انما يلزم لو كان اللام للتمليك وليس كذلك لما مر من أن الزكاة خالص حق الله تعالى ابتداء وانما تصير للفقراء بقاء بدوام اليد فتكون اللام للعاقبة دون التمليك وانما أحال ذلك على غيره لان كون اللام للعاقبة مجاز بعيد لا يصار اليه الا عند ظهور القرائن وقد أمكن حمل اللام على الاختصاص والدلالة على ان المصارف انما هي هذه الاصناف لا غير بمعنى انه لا يجوز الصرف الى غيرهم وانهم هم الصالحون للصرف اليهم سواء صرف أو لم يصرف فبالصرف الى البعض لا يتغير كون الكل مصارف وانما يلزم التغيير لو كان اللام للتمليك فيفيد أن الزكاة ملك لجميع الاصناف فيكون صرفها الى البعض صرف ملك الشخص الى غيره ثم تقرير المصنف رحمه الله تعالى لا يخلو عن ضعف لانه قد سبق أن بطلان الجمعية وثبوت الحمل على الجنسية انما يكون عند تعذر الاستغراق فلا معنى لتعليل عدم امكان أن يراد بالفقراء الجميع ببطلان الجمعية أولا وبتعذر الاستغراق ثانيا ففي العبارة تسامح وأيضا المطلوب ههنا جواز الصرف الى بعض الاصناف وهذا لا يتفاوت بكون الفقراء للجمعية أو للجنسية فلا مدخل لما ذكره من أن الفقراء للجنس في اثبات كون اللام للعاقبة دون التمليك لجواز أن يلتزم الخصم بطلان الجمعية للجنس ويدعي كون الزكاة ملكا للاجناس المذكورة فلا مدفع له الا ماذكرنا (قوله على أنه ان أريد هذا) أي توزيع جميع الصدقات على جميع الفقراء يلزم بطلان مذهب الشافعي رحمه الله تعالى لانه لا يقول بوجوب الصرف الى جميع افراد كل صنف بل الى جمع منها فان قلت اذا كان للاستغراق كان المعنى كل صدقة لكل فقير وهذا أظهر بطلانا فلم عدل الى توزيع الجمع على الجمع قلت لانه ربما يدعي أن معنى الاستغراق الشمول والاحاطة بمعنى المجموع فان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الآحاد الى الآحاد فابطل ذلك أيضا وسكت عما هو ظاهر البطلان (قوله واستعمال الماء لازالة النجاسة) يعني أن المقصود هو ازالة النجاسة لا الاستعمال بدليل جواز الاقتصار على قطع موضع النجاسة أو حرقه وكون الماء آلة صالحة للازالة حكم شرعي معلل بكونه مزيلا فيتعدى الى كل مائع يشاركه في ذلك وكونه مزيلا يتضمن أمرين طهارة المحل وعدم تنجس الآلة بالملاقاة والما وجدت الازالة بل الزيادة فان قيل بل الحكم بطهارة المحل خاصية في الماء اذ لو كان لازالته لوجب ان يشاركه جميع المائعات المزيلة في

دفعا للحرج وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه ولان الماء مطهر طبعا فيزول به كلاهما او غيره كالخل مثلا قالع يزول به الخبث لا الحدث فان قيل لما كان ازالة الحدث غير معقولة وجبت النية كالتيمم قلنا يأتي الجواب في فصل المناقضة ﴿فصل﴾ العلة قيل المعرف و يشكل بالعلامة) اختلفوا في تعريف العلة فقال البعض هي المعرف أي ما يكون دالا على وجود الحكم وقالوا العلل الشرعية كلها معرفات لانها ليست في الحقيقة بمؤثرة بل المؤثر هو الله تعالى قلنا **(٦٢)** تدخل العلامة في تعريف العلة ولا يبقى الفرق بينهما لكن الفرق ثابت لان الاحكام بالنسبة الينا مضافة الى العلل كالملك الى الشراء والقصاص الى القتل وليست الاحكام مضافة الى العلامات كالرجم الى الاحصان فلا بد من الفرق بين العلة والعلامة (وقيل المؤثر وهي في الحقيقة ليست بمؤثرة) اعلم ان البعض عرفوا العلة بالمؤثر والمراد بالمؤثر ما به وجود الشيء كالشمس للضوء والنار للاحراق والبعض ابطلوا تعريف العلة بالمؤثر بأنها في الحقيقة ليست بمؤثرة بل العلل الشرعية كلها معرفات لان الحكم قديم فلا يؤثر فيه الحادث والجواب عن هذا النقد ذكرنا ان الحكم المصطلح هو أثر حكم الله القديم فان ايجاب الله قديم والوجوب حادث فالمراد من المؤثر في الحكم ليس انه مؤثر في الايجاب القديم بل في الوجوب الحادث بمعنى ان الله تعالى رتب بالايجاب القديم الوجوب على أمر حادث كالدلوك مثلا فالمراد بكونه مؤثرا ان الله تعالى حكم بوجوب ذلك الاثر بذلك الامر كالقصاص بالقتل والاحراق بالنار ولا فرق في هذا بين العلل العقلية والشرعية فكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك وهم المعتزلة فكان النار علة للاحتراق عندهم بالذات بلا خلق الله تعالى الاحتراق فان القتل العمد بغير حق علة لوجوب القصاص أيضا عقلا وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بمعنى انه جرت العادة الالهية بخلق الاثر عقيب ذلك الشيء فيخلق الاحتراق عقيب مماسة النار لا انها مؤثرة بذاتها يجعل العلل الشرعية كذلك بأنه تعالى حكم انه كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب حسب وجود الاحتراق عقيب مماسة النار فان المتولدات بخلق الله تعالى عند أهل

رفع الحدث قلنا الحكم بالطهارة عن الحدث بمعنى زوال المانع الشرعي ليس بمعقول اذ العضو طاهر لا ينجس به شيء ومن شرط القياس كون المعنى معقولا قيل ولو سلم انه معقول فالماء يوجد مباحا لا يبالي بخبثه ولا يلحق به حرج بخلاف سائر المائعات وفيه نظر أما أولا فلانه لا عبرة بالفرق بعد تحقق العلة وهي الازالة وأما ثانيا فلانه منقوض برفع الخبث فان قلت قد ذكر في بحث المناقضة ان التطهير بالماء معقول وفي الهداية ان غير المعقول هو الاقتصار على الاعضاء الاربعة وأما ازالة الحدث فمعقول قلت يأتي جوابه في بحث المناقضة وذكر فخر الاسلام رحمه الله ان الماء مطهر بطبعه لم يحدث فيه معنى لا يعقل فلا يحتاج في صيرورته مطهرا الى النية بخلاف التراب فانه ملوث الا ان الشرع جعله مطهرا عند ارادة الصلاة فيفتقر الى النية فان قيل هب ان قلع الخبث وازالته بالماء معقول الا أنه يتضمن أمرا غير معقول وهو عدم تنجس الماء باول الملاقاة قلت لا بأس بذلك بعد كون المعنى معقولا لانه ملتزم لضرورة دفع الحرج (**قوله** وهو ان لا يتنجس كل ما يصل اليه) لنفي الشمول لا لشمول النفي (**قوله** ولان الماء مطهر طبعا) تعليل لمعقولية ازالة الماء للخبث وذلك لفرط لطافته وقوة ازالته وسرعة نفوذه وسهولة خروجه فيزول به الحدث والخبث جميعا بخلاف سائر المائعات فانه مطهر باعتبار القلع والازالة فيزول به الخبث لابتنائه على الرفع والقلع دون الحدث لعدم معقوليته ثبوتا وزوالا (**قوله** و يشكل بالعلامة) وهي ما يعرف به وجود الحكم من غير ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه كالاذان للصلاة والاحصان للرجم يعني ان تعريف العلة بالمعرف للحكم ليس بمانع لدخول العلامة فيه قيل ولا جامع لخروج المستنبطة عنه لانها عرفت بالحكم لان معرفة علية الوصف متأخرة عن طلب عليته المتأخرة عن معرفة الحكم فلو عرف الحكم بها لكان العلم بها سابقا على معرفة الحكم فيلزم الدور وجوابه ان المعرف للعلة المتقدم عليها هو حكم الاصل والمعرف بالعلة المتأخر عنها هو حكم الفرع فلا دور فان قيل هما مشتركان في الماهية ولوازمها قلنا لا ينافي كون أحدهما أجلى من الآخر بعارض (**قوله** بل في الوجوب الحادث) لقائل ان يقول الوجوب الحادث على ما زعمتم أثر للخطاب القديم وثابت به فكيف يكون أثرا لشيء آخر وهو فعل حادث كالقتل مثلا وجوابه ما أشار اليه من ان معنى تأثير الخطاب القديم فيه انه حكم بترتبه على العلة وثبوته عقيبها وعلى هذا لا يبعد ان يراد بالحكم الخطاب القديم و يكون معنى تأثير العلة تأثيرها في تعلق الخطاب بافعال العباد (**قوله** وكل من جعل العلل العقلية مؤثرة بذواتها يجعل العلل الشرعية كذلك) فان قلت كون الوقت موجدا لوجوب الصلاة والقتل لوجوب القصاص ونحو ذلك مما لا يذهب اليه عاقل لان هذه اعراض وافعال لا يتصور منها ايجاد وتأثير قلت معنى تأثيرها بذواتها ان العقل يحكم بوجوب القصاص بمجرد القتل العمد العدوان من غير توقف على ايجاب من موجب وكذا في كل ما تحقق عندهم انه علة (**قوله** كلما وجد ذلك الشيء يوجد عقيبه الوجوب) فان قلت كثير من العلل الشرعية مما كانت متحققة قبل ورود الشرع من غير ان يوجد عقيبها الوجوب كالوقت مثلا قلت معنى كلامه ان كل شيء جعله الشارع علة لحكم فمعنى ذلك أنه حكم بانه كلما يوجد ذلك الشيء بشرائطه يوجد

السنة والجماعة على ما عرف في علم الكلام (الا ان يقال بالنسبة الينا فان الاحكام تضاف الى الاسباب في حقنا) فانا مبتلون بنسبة الاحكام الى الاسباب الظاهرة فيجب القصاص بالقتل وان كان في الحقيقة المقتول ميت باجله ففي ظاهر الشرع الاحكام مضافة الى الاسباب فهذا معنى كونها مؤثرة (وقيل الباعث لا على سبيل الايجاب) بعض الناس عرفوا العلة بالباعث يعني ما يكون باعثا للشارع على شرع الحكم كما في قولك جئتك لاكرامك الاكرام باعث على المجيء والقتل العمد باعث للشارع على شرع القصاص صيانة للنفوس وقوله لا على سبيل الايجاب احتراز عن مذهب المعتزلة فان العلة توجب على الله تعالى شرع الحكم عندهم على ما عرف ان الاصلح للعباد واجب على الله تعالى عندهم (أي المشتمل على حكمة مقصودة للشارع في شرعه الحكم) هذا تفسير الباعث لا على سبيل الايجاب فان المراد من الحكمة المصلحة والمراد من كونه مشتملا على الحكمة ان ترتب الحكم على هذه العلة محصل للحكمة فان العلة لوجوب القصاص القتل العمد العدوان ولا يتصور اشتماله على الحكمة الا بهذا المعنى (من جلب نفع) أي الى العباد (أو دفع ضر) أي عن العباد وهذا مبني على ان أفعال الله تعالى معللة بمصالح العباد عندنا مع ان الاصلح لا يكون واجبا عليه خلافا للمعتزلة وما أبعد عن الحق قول من قال انها غير معللة بها فان بعثة الانبياء عليهم الصلاة والسلام لاهتداء الخلق واظهار المعجزات لتصديقهم فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة وقوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وقوله تعالى وما أمروا الا ليعبدوا الله وأمثال ذلك كثيرة في القرآن ودالة على ما قلنا وأيضا لو لم يفعل لغرض أصلا يلزم العبث ودليلهم انه ان فعل لغرض فان لم يكن حصول ذلك الغرض أولى به من عدمه امتنع منه فعله وان كان أولى به كان مستكملا به فيكون ناقصا في ذاته وقد قيل عليه انه انما يكون مستكملا به لو كان الغرض راجعا اليه وهنا راجع الى العبد وأجابوا عن ذلك ان تحصيل مصلحة العبد وعدمه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا له الى الفعل لانه حينئذ يلزم الترجيح من غير مرجح وان لم يستويا بالنسبة اليه يكون فعله أولى فيلزم الاستكمال أقول هذا الجواب غير مرضي لانا لا نسلم انه ان استويا بالنسبة اليه لا يكون غرضا وداعيا ولا نسلم ان الترجيح من غير مرجح لم لا يجوز أن تكون الاولوية بالنسبة الى العباد مرجحا (وكون العلة هكذا تسمى مناسبة) أي كونها بحيث تجلب النفع الى العباد أو تدفع الضرر عنهم يسمى مناسبة والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا وقد قال القاضي الامام أبو زيد الوصف المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول وقد ذكروا ان المناسب اما حقيقي واما اقناعي فالحقيقي اما المصلحة دينية كرياضة النفس وتهذيب الاخلاق فالوصف المناسب كالدلوك وشهود الشهر والحكم وجوب الصلاة والصوم والحكمة رياضة النفس وقهرها أو دنيوية وهي اما ضرورية وهي خمسة حفظ النفس والمال والنسب والدين والعقل فهذه الخمسة هي الحكمة والمصلحة في شرعية القصاص والضمان وحد الزنا والجهاد وحرمة المسكرات والوصف المناسب هو القتل العمد العدوان والسرقة والغصب مثلا والزنا وحربية الكافر والاسكار واما محتاج اليها كما في تزويج الصغيرة فالوصف المناسب هو الصغر والحكم شرعية التزويج والحكمة والمصلحة كون المولية تحت الكفء وهذه المصلحة ليست ضرورية لكنها في محل الحاجة لانه يمكن أن يفوت الكفء لا الى بدل واما ان لا تكون ضرورية ولا محتاجا اليها بل للتحسين كحرمة القاذورات فانها حرمت لنجاستها وعلو منصب الآدمي فلا يحسن تناولها والاقناعي ما يتوهم انه مناسب ثم اذا تؤمل يظهر خلافه كنجاسة الخمر لبطلان بيعها فمن حيث انها نجسة تناسب الاذلال والبيع يقتضي الاعزاز لكن معنى النجاسة كونها مانعة من صحة الصلاة وهذا لا يناسب بطلان البيع (والحكمة المجردة لا تعتبر في كل فرد لخفائها أو عدم انضباطها بل في الجنس فيضاف الحكم الى وصف ظاهر منضبط يدور معها) أي يدور الوصف مع الحكمة (أو يغلب وجودها) أي وجود الحكمة (عنده) أي عند الوصف والمراد ان ترتب الحكم على الوصف يكون محصلا للحكمة دائما أو في الاغلب (كالسفر مع المشقة) أي ليس المراد ان المشقة هي

الحكم عقيبه بايجاب الله تعالى فقبل ورود الشرع لا حكم بالعلية فلا وجوب عقيب وجود ذلك الشيء (قوله الا ان يقال بالنسبة الينا) يعني ان الموجب للاحكام هو الله تعالى الا ان الايجاب لما كان غيبا عنا ونحن عاجزون عن دركها شرع العلل موجبات للاحكام في حق العمل ونسب الوجوب اليها فيما بين العباد (قوله فمن أنكر التعليل فقد أنكر النبوة) لان تعليل بعثة النبي عليه الصلاة والسلام باهتداء الخلق لازم لها وكذا تعليل اظهار المعجزة على يد النبي عليه الصلاة والسلام بتصديق الخلق وانكار اللازم انكار للملزوم لانتفاء الملزوم بانتفاء اللازم (قوله والوصف المناسب ما يجلب نفعا أو يدفع ضررا) قريب مما ذكره الامام في المحصول انه الوصف الذي يفضي الى ما يجلب للانسان نفعا أو يدفع عنه ضررا وفسر النفع باللذة أو ما يكون طريقا اليها والضرر بالالم أو ما يكون طريقا اليه وقد يفسر المناسب بالوصف الملائم لافعال العقلاء في العادات والاول قول من يجعل الاحكام الثابتة بالنصوص متعلقة بالحكم والمصالح والثاني قول من يأبى ذلك وقال القاضي الامام أبو زيد المناسب ما لو عرض على العقول تلقته بالقبول يعني اذا عرض على العقل ان هذا الحكم انما شرع لاجل هذه المصلحة يكون ذلك الحكم موصلا الى تلك المصلحة عقلا وتكون تلك

الحكمة بل الحكمة هي دفع الضرر ودفع الضرر انما يتحقق في صورة وجود الضرر ووجود الضرر لا يتحقق الا أن تكون المشقة موجودة ثم المشقة غالبة الوجود في السفر فترتب الحكم وهو الرخصة على الوصف وهو السفر يكون محصلا للحكمة التي هي دفع الضرر في الاغلب (وهنا ابحاث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل عند البعض الا بدليل) كما قال عليه الصلاة والسلام الهرة ليست بنجسة لانها من الطوافين والطوافات عليكم فتعليله عليه الصلاة والسلام دل على ان هذا النص معلل وان عدم نجاستها معلل بالطواف (لان النص موجب بصيغته لا بالعلة ولان التعليل بكل الاوصاف محال و بالبعض محتمل وعند البعض هي معللة بكل وصف الا لمانع لان كل وصف صالح لهذا) أي للتعليل (والنص مظهر للحكم والعلة داعية) جواب عن قوله ان النص موجب للحكم بصيغته لا بالعلة اى نعم ان النص موجب للحكم بمعنى انه مظهر للحكم بصيغته لا انه داع بل الداعي الى الحكم هو العلة (والتعليل لاثبات الحكم في الفرع) جواب آخر عن قوله ان النص موجب بصيغته أي نعم ان النص موجب للحكم بصيغته في الاصل لا في الفرع بل في الفرع موجب للحكم بسبب العلة ونحن انما نعلل لاثبات الحكم في الفرع لا في الاصل (وعند الشافعي رحمه الله تعالى معللة علة لكن لا بد من دليل مميز لان بعض الاوصاف متعد و بعضها قاصر فلو علل بكل وصف يلزم التعدية وعدمها وعندنا لا بد مع ذلك) أي مع ما قاله الشافعي رحمه الله تعالى (من الدليل على ان هذا النص معلل في الجملة لاحتمال ان يكون من النصوص الغير المعللة

المصلحة أمرا مقصودا عقلا ولا يخفى ان ما ذهب اليه الجمهور من ان القتل العمد العدوان وصف مناسب لوجوب القصاص والاسكار لحرمة الخمر ونحو ذلك على ما صرح به في التقسيم المذكور لا يستقيم على هذه التفاسير اذ ليس القتل مثلا مما يجلب نفعا أو يدفع ضررا ولا هو ملائم لافعال العقلاء ولا هو مقصود من وجوب القصاص فلذا قال المصنف رحمه الله تعالى وقد ذكر وان المناسب اما حقيقي واما اقناعي وأحاله على الغير لما انه لا يستقيم على تفسير المصنف رحمه الله بل على التفسير الذي ذكره الآمدي في الاحكام وهو ان المناسب عبارة عن وصف ظاهر منضبط يلزم من ترتب الحكم على وفقه حصول ما يصلح أن يكون مقصودا من شرع ذلك الحكم سواء كان المقصود جلب منفعة أو دفع مفسدة فانه يلزم من ترتب وجوب القصاص على القتل حصول ما هو مقصود من شرعية القصاص وهو بقاء النفوس على ما يشير اليه قوله تعالى ولكم في القصاص حياة و يمكن ان يفسر ما ذكره الامام أبو زيد بهذا المعنى أي المناسب هو الذي اذا عرض على العقل انه يلزم من ترتب الحكم عليه حصول ما هو المقصود منه يقبله وانما عدل عنه الآمدي لانه انما يصلح للناظر لا للمناظر اذ ربما يقول الخصم هذا مما لا يتلقاه عقلي بالقبول فلا يكون مناسبا بالنسبة الى وليس الاحتجاج بقبول الغير على أولى من العكس و يمكن ان يقال المراد عامة العقول ولذا ذكره بلفظ الجمع (قوله الاصل في النصوص عدم التعليل) اختلفوا في ذلك على أربعة مذاهب فقيل الاصل عدم التعليل حتى يقوم دليل التعليل وقيل الاصل التعليل بكل وصف صالح لاضافة الحكم اليه حتى يوجد مانع عن البعض وقيل الاصل التعليل بوصف لكن لا بد من دليل يميزه من بين الاوصاف ونسب ذلك الى الشافعي رحمه الله تعالى وقد اشتهر فيما بين أصحابه ان الاصل في الاحكام هو التعبد دون التعليل والمختار ان الاصل في النصوص التعليل وانه لا بد من دليل يميز الوصف الذي هو علة ومع ذلك لا بد قبل التعليل والتمييز من دليل يدل على ان هذا النص الذي يراد استخراج علته معلل في الجملة لان الظاهر وهو ان الاصل في النصوص التعليل انما يصلح للدفع دون الالزام وفي المذهب الثالث لا حاجة الى ذلك بل يكفي ان الاصل في النصوص التعليل وجه الاول ان النص موجب للحكم بصيغته لا بعلته اذ العلل الشرعية ليست من مدلولات النص و بالتعليل ينتقل الحكم من الصيغة الى العلة التي هي من الصيغة بمنزلة المجاز من الحقيقة فلا يصار اليه الا بدليل وأيضا التعليل اما بجميع الاوصاف وهو محال لان المقصود هو التعدية و يمتنع وجود جميع أوصاف الاصل في الفرع ضرورة التغاير والتمايز في الجملة واما بالبعض وهو أيضا باطل لان كل وصف يعينه المجتهد محتمل للعلية وعدمها والحكم لا يثبت بالاحتمال فلا بد من دليل يرجح البعض فان قيل ههنا قسم آخر هو التعليل بكل وصف قلنا اما ان يراد كل وصف على الاطلاق فيستلزم تعدية الحكم الى جميع المحال اذ ما من شيئين الا و بينهما مشاركة ما في وصف ما أو يراد كل وصف صالح للعلية واضافة الحكم فيفضي الى التناقض أي التعدية وعدمها لان بعض الاوصاف متعد و بعضها قاصر على ما سيجيء فلذا لم يتعرض ههنا لهذا القسم ووجه الثاني ان الادلة قائمة على حجية القياس من غير تفرقة بين نص ونص فيكون التعليل هو الاصل ولا يمكن بالكل ولا بالبعض دون البعض لما مر فتعين التعليل بكل وصف الا ان يقوم مانع كمخالفة نص أو اجماع او معارضة أوصاف ووجه الثالث انه لا يمكن التعليل بجميع الاوصاف لما مر ولا بكل واحد لان منها ما هو قاصر يوجب حجر القياس وقصر الحكم على الاصل ومنها ما هو متعد يوجب التعدية الى الفرع وهذا تناقض فتعين البعض وأيضا اختلاف الصحابة في الفروع لاختلافهم في العلة يدل على اجماعهم على ان

نظيره فى حديث الر بان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين وذلك من باب الر با أيضا لانه لما شرط تعيين أحد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين) فانه عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الكالئ بالكالئ (شرط تعيين الآخر احترازا عن شبهة الفضل) فان للنقد مزية على النسيئة (وقد وجدنا هذا الحكم متعديا حتى لايجوز بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه اجماعا وشرط الشافعى رحمه الله تعالى التقابض فى بيع الطعام بالطعام فاذا وجدناه معللا فى ربا النسيئة نعلله فى ربا الفضل أيضا لانه أثبت منه) لان الربا هو الفضل الخالى عن العوض وهو موجود حقيقة فى ربا الفضل كبيع قفيز من الحنطة بقفيزين منها أما الربا فى النسيئة وهو بيع الحنطة بعينها بشعير بغير عينه نسيئة فشبهة الفضل قائمة لا حقيقة الفضل هذا ما قالوا واعلم ان اشتراط هذا الشرط وهو كون هذا النص معللا فى الجملة فى غاية الصعوبة لان التعليل ان توقف على تعليل آخر فالتعليل الموقوف عليه ان توقف على تعليل آخر يلزم التسلسل وان لم يتوقف يثبت أن بعض التعليلات لم يتوقف على هذا ويمكن أن يجاب عن هذا بانا لما شرطنا فى العلة التأثير وهو أن يثبت بالنص أو الاجماع اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه فى جنس هذا الحكم أو نوعه لا يثبت التأثير الا وان يثبت كون هذا النص من النصوص المعللة لانه كلما ثبت اعتبار الشارع جنس هذا الوصف أو نوعه فى جنس هذا الحكم أو نوعه ثبت أن هذا النص من النصوص المعللة (الثانى يجوز أن تكون العلة وصفا لازما كالثمنية للزكاة فى المضروب عندنا) فان الذهب والفضة خلقا ثمنا

علة الحكم هو البعض دون المجموع أو كل واحد والبعض محتمل فلا بد له من مميز واحتياج التعيين والتمييز الى الدليل لا ينافى كون الاصل هو التعليل وبهذا يخرج الجواب عن الدليل الثانى على القول الاول فلهذا اقتصر المصنف رحمه الله تعالى على جواب الدليل الاول ووجه الرابع ظاهر ولقائل ان يقول لا نسلم ان التعليل بالقاصرة يوجب عدم التعدية بل غايته انه لا يوجب التعدية ولا يدل الا على ثبوت الحكم فى المنصوص فعلى تقدير التعليل بكل وصف تثبت التعدية بالمتعدية وتكون القاصرة لتأكيد الثبوت فى الاصل ويدل على ذلك ما ادعيتم من ان نص الربا فى النقدين معلل عند الشافعية رحمهم الله تعالى بالثمنية مع تعدى وجوب التعيين الى المطعوم (قوله نظيره) أى نظير الاصل المذكور فى قوله عليه السلام الذهب بالذهب والفضة بالفضة مثلا بمثل يدا بيد ان قوله عليه الصلاة والسلام يدا بيد يوجب التعيين لان اليد آلة التعيين كالاشارة والاحضار وذلك من باب الربا أيضا أى وجوب التعيين من باب منع الربا والاحتراز عنه كوجوب المماثلة لانه لما شرط فى مطلق البيع تعيين أحد البدلين احترازا عن بيع الدين بالدين شرط فى باب الصرف تعيين البدلين جميعا احترازا عن شبهة الفضل الذى هو ربا كما شرط المماثلة فى القدر احترازا عن حقيقة الفضل وقد وجدنا وجوب التعيين متعديا عن بيع النقدين الى غيره حتى وجب التعيين فى بيع الحنطة بالشعير حيث لم يجز بيع حنطة بعينها بشعير لا بعينه مع الحلول وذكر الاوصاف وحتى شرط الشافعى رحمه الله تعالى التقابض فى المجلس فى بيع الطعام بالطعام سواء اتحد الجنس أو اختلف ليحصل التعيين فثبت باجماعهم على تعدية وجوب التعيين الى غير النقدين ان نص الربا معلل فى حق وجوب التعيين اذ لا تعدية بدون التعليل فيجب أن يكون معللا فى حق وجوب المماثلة بطريق دلالة الاجماع حتى يتعدى الى سائر الموزونات لان ربا الفضل وهو مبنى تعدية وجوب المماثلة أشد ثبوتا وتحققا من ربا النسيئة وهو مبنى تعدية وجوب التعيين لان فيه شبهة الفضل باعتبار مزية النقد على النسيئة وحقيقة الشئ أولى بالثبوت من شبهته والحاصل أن تعليل هذا النص فى ربا النسيئة دليل على كونه معللا فى ربا الفضل وكونه معللا فى ربا النسيئة مستند الى الاجماع أو النص وهو قوله عليه الصلاة والسلام انما الربا فى النسيئة وأن النبى عليه الصلاة والسلام نهى عن بيع الربا والريبة والمراد بالريبة شبهة الربا وفى بيع النقد بالنسيئة شبهة الربا فالدليل على كون النص معللا فى الجملة قد يكون نصا أو اجماعا وقد يكون تعليلا آخر وينتهى بالآخرة الى نص أو اجماع قطعا للتسلسل وليس فى كلامهم ما يوهم أن كل تعليل يتوقف على تعليل آخر حتى يتوهم ورود الاشكال الذى أورده المصنف رحمه الله تعالى من لزوم التسلسل أو استغناء بعض التعليلات عن كون النص معللا وتقرير جوابه انا نشترط فى العلة التأثير أى اعتبار الشارع جنسه أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فكلما ثبت علية الوصف ثبت تأثيره وكلما ثبت تأثيره ثبت كون النص معللا فى الجملة ضرورة أنه قد اعتبر علة لنوع الحكم المستفاد منه أو لجنسه وعلة الجنس علة للنوع وربما يقال ان استخراج العلة واعتبار كونها مؤثرة أو غير مؤثرة موقوف على كون النص معللا فاثبات ذلك به دور (قوله هذا ما قالوا) انما قال ذلك لما توهم من ورود الاشكال ولان اثبات التعليل فى ربا النسيئة كاف فى كون النص من النصوص المعللة فى الجملة ولا حاجة الى باقى المقدمات ولان وجوب التعيين والمماثلة فى الاشياء الستة قد ثبت بالنص الوارد فيها وقد سبق أن من شرط التعليل والتعدية عدم النص فى الفرع ويمكن أن يجاب بانه مبنى على مذهب من لا يشترط ذلك على أنه لا مناقشة فى المثال ويكفى فيه الفرض والتقدير (قوله الثانى) اشارة الى نفى شرائط اعتبرها بعضهم فى العلة وهى أن يكون وصفا لازما جليا

وهذا الوصف لاينفك عنهما أصلا (حتى تجب الزكاة فى الحلى وللربا عندهٗ وعارضا كالكيل للربا) فان الكيل ليس بلازم حسا للحنطة والشعير فانهما قد يباعان وزنا (وجليا وخفيا على ما يأتى واسما) أى اسم جنس (كقوله عليه الصلاة والسلام فى المستحاضة انه دم عرق انفجر وهذا اسم مع وصف عارض) الدم اسم جنس والانفجار وصف عارض (وحكما كقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو كان على أبيك دين) قاس النبى عليه الصلاة والسلام اجزاء قضاء الحج عن الاب على اجزاء قضاء دين العباد عن الاب والعلة كونهما دينا وهو حكم شرعى لان الدين لزوم حق فى الذمة (وكقولنا فى المدبر انه مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يباع كأم الولد) فيه قياس عدم جواز بيع المدبر على عدم جواز بيع أم الولد والعلة كونهما مملوكين تعلق عتقهما بمطلق موت المولى وهذا حكم شرعى وانما قال بمطلق موت المولى احترازا عن المدبر المقيد كقوله ان مت فى هذا المرض فانت حر (ومركبا كالكيل والجنس وغير مركب وهذا ظاهر ومنصوصة وغير منصوصة كما يأتى *مسئلة* ولا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا) وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز فانه جعل علة الربا فى الذهب والفضة الثمنية فهى مقتصرة على الذهب والفضة غير متعدية عنهما اذ غير الحجرين لم يخلق ثمنا والخلاف فيما اذا كانت العلة مستنبطة اما اذا كانت منصوصة فيجوز عليتها اتفاقا (لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) سواء يلزم كان معقول المعنى أولا (وانما يجوز التعليل للاعتبار اذ ليس للعبد بيان لمية أحكام الله تعالى وما قالوا ان فائدة التعليل لا تنحصر فى هذا) أى فى الاعتبار (وفائدته ان يصير الحكم أقرب الى القبول ليس بشئ اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم

منصوصا عليه ليس بمركب ولا حكم شرعى حتى لا يجوز التعليل بالعارض لان انفكاكه يوجب انتفاء الحكم والجواب أن المعتبر صلاحية المحل للاتصاف به ولا بالخفى كرضا المتعاقدين فى ثبوت حكم البيع وجوابه يأتى فى فصل الاستحسان وهو أن الخفى قد يكون أقوى والاعتبار بالقوة أولى ولا بغير المنصوص لما سيأتى مع جوابه ولا بالمركب من وصفين فصاعدا والا كانت العلة صفة زائدة على المجموع ضرورة انا نعقل المجموع ونجهل كونه علة بناء على الذهول أو الحاجة الى النظر والمجهول غير المعلوم واللازم وهو كون العلة صفة للمجموع باطل لان صفة الكل ان لم تقم بشئ من الاجزاء لم تكن صفة له وان قامت فاما بكل جزء فيكون كل جزء علة والمقدر خلافه واما بجزء واحد فيكون هو العلة ولا مدخل لسائر الاجزاء واما بالمجموع من حيث هو المجموع وحينئذ ان لم يكن له جهة واحدة فظاهر وان كانت ينقل الكلام اليها والى كيفية قيامها بالمجموع ويتسلسل والجواب أنه لا معنى لكون الوصف علة الا قضاء الشارع بثبوت الحكم عنده رعاية لمصلحة وليس ذلك صفة له بل جعله الشارع متعلقا به ولو سلم فالعلية وجهة الوحدة من الاعتبارات التى ينقطع التسلسل فيها بانقطاع الاعتبار ولا يجوز التعليل بحكم شرعى لانه اما متقدم بالزمان على ما فرض معلولا فيلزم تخلف المعلول أو متأخر فيلزم تقدم المعلول أو مقارن فيلزم التحكم اذ ليس أحدهما أولى بالعلية والجواب أن تأثير العلل الشرعية ليس بمعنى الايجاد والتحصيل حتى يمتنع التقدم أو التخلف ولو سلم فيجوز أن يكون أحد الحكمين صالحا للعلية من غير عكس أو يكون الثابت بالدليل علية أحدهما دون الآخر فلا يلزم التحكم فظهر بطلان الادلة على اشتراط الشروط المذكورة وقد ثبت بالادلة السابقة حجية القياس وصحة التعليل من غير فصل بين اللازم والعارض أو الجلى والخفى الى غير ذلك فثبت المطلوب والمراد بكون العلة اسم جنس ان يتعلق الحكم بمعناه القائم بنفسه مثل كون الخارج من المستحاضة دم عرق منفجر لا ان يتعلق بنفس الاسم المختلف باختلاف اللغات (قوله لان الحكم فى الاصل ثابت بالنص) اشارة الى الجواب عن استدلال الخصم وهو ان النص اذا كان معقولا فالحكم ثابت بالعلة دون النص لانه لا معنى للعلة الا ما ثبت به الشئ ولا شئ ههنا يثبت بها سوى الحكم ولذا يتعدى الى الفرع بان يقال ثبت فى الاصل بالعلة وهى موجودة فى الفرع فيثبت فيه أيضا وعدم التعدى لا يصلح مانعا للاجماع على جواز العلة القاصرة المنصوصة فاجاب بان الحكم فى الاصل ثابت بالنص سواء كان معقول المعنى أو لم يكن علل أو لم يعلل فبعد التعليل لو اضيف الى العلة لزم بطلان النص فالمثبت للحكم هو النص ومعنى علية الوصف كونه باعثا للشارع على شرع الحكم وانما جازت التعدية الى الفرع لما فى التعليل من تعميم النص وشموله للفرع وبيان كونه مثبتا لحكم الفرع وقيل حكم الاصل مضاف الى النص فى نفسه والى العلة فى حق الفرع وهذا القدر من الاشتراك كاف فى القياس (قوله وانما يجوز التعليل) احتجاج على امتناع التعليل بالعلة القاصرة أى وانما جاز التعليل بغير المنصوصة لان الشارع لما أمر بالاعتبار المبنى على التعليل مع ندرة العلة المنصوصة كان ذلك اذنا بالبيان لمية الاحكام لاجل القياس فيبقى بيان اللمية بالقاصرة على الامتناع حتى يرد بها نص الشارع (قوله اذ الفائدة الفقهية ليست الا اثبات الحكم) لقائل ان يقول ان أريد بالفائدة الفقهية ما يكون له تعلق بالفقه ونسبة اليه فلا نسلم انحصارها فى اثبات الحكم لجواز أن يكون سرعة الاذعان وزيادة الاطمئنان بالاحكام والاطلاع على حكمة الشارع فى شرعيتها وان أريد المسئلة الفقهية فلا نسلم ان التعليل لا يكون الا لاجلها لجواز أن يكون لفائدة أخرى متعلقة بالشرع فلا

فان قيل التعدية موقوفة على التعليل فتوقفه عليها دور قلنا يتوقف على علمه بان الوصف حاصل فى الغير) أى التعليل لا يتوقف على التعدية بل يتوقف التعليل على العلم بان هذا الوصف حاصل فى غير مورد النص واعلم ان كثيرا من العلماء قد تحيروا فى هذه المسئلة واستبعدوا مذهب أبى حنيفة رحمه الله تعالى فيها توهما منهم ان الحق ان يتفكروا أولا فى استنباط العلة ان العلة فى الاصل ماهى فاذا حصل غلبة الظن بالعلة فان كانت متعدية من الاصل أى حاصلة فى غير صورة الاصل يتعدى الحكم والا فلا بل يقتصر الحكم على مورد النص أو مورد الاجماع فيقتصر الحكم أما توقف التعليل على التعدية أو على العلم بان العلة حاصلة فى غير الاصل فلا معنى له فاقول هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير عند أبى حنيفة رحمه الله وعلى الاكتفاء بالاخالة عند الشافعى رحمه الله ومعنى التأثير اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه فى جنس الحكم أو نوعه فان كان الوصف مقتصرا على مورد النص غير حاصل فى صورة أخرى لا يحصل غلبة الظن بالعلة أصلا لان نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد فى صورة أخرى لا يدرى ان الشارع اعتبره أو لم يعتبره وعند الشافعى رحمه الله لما كان مجرد الاخالة كافيا يحصل الوقوف على العلة مع الاقتصار على مورد النص فحاصل الخلاف انه اذا كان الوصف (٦٧) مقتصرا على مورد النص أو الاجماع يمتنع الوقوف بطريق الاستنباط على كونه علة عندنا خلافا له فهذا الذى ذكرنا من مبنى الخلاف افاد عدم صحة التعليل بالوصف القاصر عندنا وصحته عنده وثمرة الخلاف انه اذا وجد فى مورد النص وصفان قاصر ومتعد وغلب على ظن المجتهد ان القاصر علة هل يمنع التعليل بالمتعدى أم لا فعنده يمنع وعندنا لا فانه لا اعتبار لغلبة الظن بعلية الوصف القاصر فانها مجرد وهم لا غلبة ظن فلا تعارض غلبة الظن بعلية الوصف المتعدى المؤثر كما أن توهم أن لخصوصية الاصل تأثيرا فى الحكم فهذا المعنى لا يمنع التعليل بالوصف المتعدى المؤثر فكذا ههنا الا اذا كان الوصف القاصر يثبت عليته بالنص كقوله عليه الصلاة والسلام حرمت الخمر لعينها فحينئذ يثبت عليته ويكون مانعا من علية وصف آخر فان قيل تعليلكم بالثمنية للزكاة فى المضروب تعليل بالوصف القاصر قلنا لا بل متعد الى الحلى فان قيل تعديته الى الحلى لا تدل على كونه وصفا مؤثرا وقد جعلتم هذه المسئلة مبنية على التأثير قلنا معنى قولنا ان الثمنية علة للزكاة فى المضروب هو ان كون الذهب والفضة خلقا ثمنين دليل على انهما غير مصروفين الى الحاجة الاصلية بل هما من أموال التجارة خلقة فيكونان من المال النامى وتأثير المال النامى فى وجوب الزكاة عرف شرعا فعنى كون الثمنية علة للزكاة ان الثمنية من جزئيات كون المال ناميا فتكون علة مؤثرة باعتبار ان الشارع اعتبر جنسه فى حكم وجوب الزكاة فالعلة فى الحقيقة النماء لا الثمنية (*مسئلة ولا يجوز التعليل بعلة اختلف فى وجودها فى الفرع أو فى الاصل كقوله فى الاخ انه شخص يصح التكفير باعتاقه فلا يعتق اذا ملكه كابن العم فانه ان أراد عتقه اذا ملكه لا يفيده) لان هذا الوصف غير موجود فى ابن العم (وان أراد اعتاقه بعد ما ملكه فلا نسلم ذلك فى الاخ وكقوله ان تزوجت زينب فكذا تعليق فلا يصح بلا نكاح كما لو قال زينب التى أتزوجها طالق لانا نمنع وجود التعليق فى الاصل

يلزم العبث وقد يقال ان دليل الشرع لا بد من أن يوجب علما أو عملا والتعليل بالقاصرة لا يوجب العلم وهو ظاهر ولا العمل لانه واجب بالنص والاطلاع على الحكمة من باب العلم فلا يعتبر فى حقه التعليل المفيد للظن وجوابه ان التعليل بالقاصرة ليس من الادلة الشرعية ولو سلم فيفيد الظن بالحكمة والمصلحة وهو يوجب سرعة الاذعان وشدة الاطمئنان وأيضا منقوض بالتعليل بالعلة القاصرة المنصوصة بنص ظنى واعلم انه لا معنى للنزاع فى التعليل بالعلة القاصرة الغير المنصوصة لانه ان أريد عدم الجزم بذلك فلا نزاع وان أريد عدم الظن فبعد ما غلب على رأى المجتهد علية الوصف القاصر وترجح عنده ذلك بامارة معتبرة فى استنباط العلل لم يصح نفى الظن ذهابا الى انه مجرد وهم على ما زعم المصنف رحمه الله تعالى وأما عند عدم رجحان ذلك أو عند تعارض القاصر والمتعدى فلا نزاع فى ان العلة هو الوصف المتعدى (قوله فان قيل) تقرير السؤال لو كانت صحة التعليل موقوفة على تعدية العلة لم تكن تعديتها موقوفة على صحتها لامتناع الدور واللازم منتف للاتفاق على توقف التعدية على ثبوت العلية الموقوف على صحتها وتقرير الجواب أن الموقوف على التعليل هو التعدية بمعنى اثبات حكم مثل حكم الاصل فى الفرع والتعليل موقوف على التعدية بمعنى العلم بوجود الوصف فى غير مورد النص فلا دور وقد يجاب بانه دور معية لا دور تقدم اذ العلة لا تكون الا متعدية لا ان كونها متعدية يثبت أولا ثم تكون علة (قوله هذه المسئلة مبنية على اشتراط التأثير) فيه نظر لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله فى صورة أخرى مع عدم النص على علية الوصف لذلك الحكم لا ينافى وجود جنس الوصف فى صورة أخرى واعتبار الشارع اياه فى جنس الحكم بان يثبت ذلك بنص أو اجماع (قوله ويكون مانعا من علية وصف آخر) قيل عليه لا تزاحم فى العلل فيجوز ان يثبت بالنص أو غيره للحكم علة قاصرة وأخرى متعدية ويتعدى الحكم باعتبار المتعدية دون القاصرة (قوله وان أراد اعتاقه) يعنى ان أراد انه يصير ملكا له ثم يقع عن الكفارة باعتاق قصدى واقع بعد الملك فلا نسلم وجود هذا الوصف فى الفرع أعنى

أو ثبت الحكم فى الاصل بالاجماع مع الاختلاف فى العلة كقوله فى قتل الحر بالعبد انه عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب) أى مكاتب قتل وله مال يفى ببدل الكتابة وله وارث غير سيده (فنقول العلة فى الاصل جهالة المستحق لا كونه عبدا *مسئلة ولا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق كقوله مكاتب فلا يصح التكفير باعتاقه كما اذا ادى بعض البدل فنقول أداء بعض البدل عوض مانع *الثالث تعرف العلة بامور أولها النص اماصريحا كقوله تعالى كيلا يكون دولة) يقال صار الفىء دولة بينهم يتداولونه بان يكون مرة لهذا ومرة لذلك (وقوله تعالى لدلوك الشمس وقوله تعالى فبما رحمة من الله وغيرها من ألفاظ التعليل أو ايماء بان يترتب الحكم على الوصف بالفاء فى أيهما كان نحو قوله تعالى السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما وقوله عليه الصلاة والسلام لا تقربوه طيبا فانه يحشر يوم القيامة ملبيا والحق ان هذا صريح) لان الفاء فى مثل هذه الصورة للتعليل فصار كاللام فمعناه لانه يحشر (وكذا فى لفظ الراوى نحو زنى ماعز فرجم أو يترتب

الحكم على المشتق نحو أكرم العالم أو يقع جوابا نحو واقعت امرأتى فى نهار رمضان فقال اعتق رقبة أو يكون بحيث لو لم يكن علة لم يفد نحو أنهما من الطوافين والحق ان هذا صريح) اذ كلمة ان اذا وقعت بين الجملتين تكون لتعليل الاولى بالثانية كقوله تعالى وما أبرئ نفسى ان النفس لامارة بالسوء ونظائره كثيرة فاما أن تكون ان فى مثل هذا الكلام للتعليل أو يكون تقديره لان والحذف غير الايماء (ونحو أرأيت لو كان على ابيك دين الحديث أو يفرق فى الحكم بين شيئين بحسب وصف مع ذكرهما نحو للفارس سهمان وللراجل سهم) فانه فرق فى هذا الحكم بين الفارس والراجل (بحسب وصف الفروسية ايكون وضدها) فقوله مع ذكرهما اما أن يرجع الضمير الى الحكمين باعتبار انه ذكر الفرق بين الشيئين فى الحكم ففهم الحكمان فيرجع الضمير اليهما أو يرجع الضمير الى الشيئين (أو ذكر أحدهما) أى أحد الحكمين أو أحد الشيئين (نحو القاتل لا يرث) فان تخصيص القاتل بالمنع من الارث مع سابقة الارث يشعر بان علة المنع القتل (أو يفرق بينهما بطريق الاستثناء نحو الا أن يعفون) قال الله تعالى وان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن وقد فرضتم لهن فريضة فنصف ما فرضتم الا أن يعفون والعفو يكون علة لسقوط المفروض (أو بطريق الغاية نحو حتى يطهرن أو بطريق الشرط نحو مثلا بمثل فان اختلف الجنسان فبيعوا كيف شئتم) فاختلاف الجنس يكون علة لجواز البيع

الاخ بل هو يعتق بمجرد الملك (قوله أو ثبت) عطف على اختلف أى لا يجوز التعليل بعلة اختلف فى عليتها مع الاجماع على ثبوت الحكم فى الاصل كالاختلاف فى ان علة عدم قتل الحر بالمكاتب هو كونه عبدا أو الجهل بان مستحق استيفاء القصاص هو السيد أم غيره من الورثة بناء على عدم العلم بانه هل يفى ببدل الكتابة أم لا (قوله أداء بعض البدل عوض) والعوض مانع من جواز التكفير وهو موجود فى الاصل دون الفرع فان قلت هذا ليس من قبيل التعليل بوصف يقع به الفرق اذ أداء بعض البدل لا يوجد فى الفرع وهو المكاتب الذى لم يؤد شيأ فكيف يجعل علة قلت معنى الكلام انه لا يجوز التعليل بعلة مع وصف يقع به الفرق فالباء فى قوله بوصف ليست صلة للتعليل بل هى باء المصاحبة وحينئذ لا اشكال (قوله الثالث) لا شك ان كون الوصف الجامع علة حكم خبرى غير ضرورى فلا بد فى اثباته من دليل وله مسالك صحيحة ومسالك يتوهم صحتها فلا بد من التعرض لهما ولما يتعلق بكل منهما والمسالك الصحيحة ثلاثة النص والاجماع والمناسبة ثم النص اما صريح وهو ما دل بوضعه واما ايماء وهو ان يلزم من مدلول اللفظ فالصريح له مراتب منها ما صرح فيه بالعلية مثل العلة كذا ولاجل كذا أو كى يكون كذا ومنها ما ورد فيه حرف ظاهر فى التعليل مثل لكذا او بكذا او ان كان كذا فان هذه الحروف قد تجىء لغير العلية كلام العاقبة وباء المصاحبة وان المستعملة فى مجرد الشرط والاستصحاب ومنها ما دخل فيه الفاء فى كلام الشارع اما فى الوصف مثل زملوهم بكلومهم ودمائهم فانهم يحشرون وأوداجهم تشخب دما واما فى الحكم نحو والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما والحكمة فيه ان الفاء للترتيب والباعث مقدم فى التعقل متأخر فى الخارج فيجوز دخول الفاء على كل منهما ملاحظة للاعتبارين وهذا دون ما قبله لان الفاء للتعقيب ودلالته على العلية استدلالية ومنها ما دخل فيه الفاء فى لفظ الراوى مثل سها فسجد وزنى ماعز فرجم وهذا دون ما قبله لاحتمال الغلط الا أنه لا ينفى الظهور وأما الايماء فهو ان يقرن بالحكم ما لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد كما فى قصة الاعرابى فان غرضه من ذكر المواقعة بيان حكمها وذكر الحكم جواب له ليحصل غرضه لئلا يلزم اخلاء السؤال عن الجواب وتأخير البيان عن وقت الحاجة فيكون السؤال مقدرا فى الجواب كانه قال واقعت فكفر وهذا يفيد ان الوقاع علة للاعتاق الا ان الفاء ليست محققة

ليكون صريحا بل مقدرة فيكون ايماء مع احتمال عدم قصد الجواب كما يقول العبد طلع الشمس فيقول السيد اسقنى ماء وكحديث الخثعمية فانها سألت النبى صلى الله عليه وسلم عن دين الله تعالى فذكر نظيره وهو دين الآدمى فنبه على كونه علة للنفع والا لزم العبث والايماء له أيضا مراتب كذا ذكره ابن الحاجب وفيه تصريح بان مثل قوله عليه الصلاة والسلام فانه يحشر ملبيا من قبيل التصريح على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى دون الايماء على ما وقع فى المحصول وأما كلمة ان بدون الفاء مثل انها من الطوافين فالمذكور فى أكثر الكتب انها من قبيل الصريح لما ذكره الشيخ عبد القاهر انها فى مثل هذه المواقع تقع موقع الفاء وتغنى غناءها وجعلها بعضهم من قبيل الايماء نظرا الى انها لم توضع للتعليل وانما وقعت فى هذه المواقع لتقوية الجملة التى يطلبها المخاطب ويتردد فيها ويسأل عنها ودلالة الجواب على العلية ايماء لا صريح وبالجملة كلمة ان مع الفاء أو بدونها قد تورد فى أمثلة الصريح وقد تورد فى أمثلة الايماء ويعتذر عنه بانه صريح باعتبار ان والفاء وايماء باعتبار ترتب الحكم على الوصف وأما ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فى تعليل ان من احتمال كونها على حذف اللام فبعيد لانه انما يكون فى ان بالفتح (قوله واعلم ان فى هذه المواضع) فيه سوء ترتيب لانه كان ينبغى ان يقدم المنع ثم يتكلم على تقدير التسليم ثم المتمسكون بمسلك الايماء لا يدعون انه يدل على العلية قطعا حتى يكون احتمال أن تكون العلة شيأ آخر قادحا فى كلامهم بل يدعون فيه الظن وظهور العلية دفعا للاستبعاد والغاية والاستثناء وغيرهما سواء فى ذلك وأما التعليل بالعلة القاصرة التى لا يمكن بها القياس فجائز اتفاقا فى المنصوصة أى التى يدل عليها النص صريحا أو ايماء مثل أقم الصلاة لدلوك الشمس والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والقاتل لا يرث وللفارس سهمان فمقصودهم بيان وجوه دلالة النص على العلية سواء أمكن بها القياس أو لم يمكن (قوله وثالثها المناسبة) وهى كون الوصف بحيث يكون ترتب الحكم عليه متضمنا لجلب نفع أو دفع ضرر معتبر فى الشرع كما يقال الصوم شرع لكسر القوة الحيوانية فانه نفع بحسب الشرع وان كان ضررا بحسب الطب وقد اضطرب كلام القوم فى بحث المناسبة وأقسامها وما يتعلق بها وللمصنف رحمه الله تعالى فى تحقيق هذا المقام تعليق أورد فيه غاية ما أدى اليه نظره ونحن نورده ونزيد عليه نبذا من كلام القوم يطلعك على اختلاف كلمتهم فى هذا المقام عسى أن تفوز فى اثنائه بالمرام فالمذكور فى كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى ومن تبعه أن جمهور العلماء على ان الوصف لا يصير علة بمجرد الاطراد بل لابد لذلك من معنى يعقل بان يكون صالحا للحكم ثم يكون معدلا بمنزلة الشاهد لابد من اعتبار صلاحه للشهادة بالعقل والبلوغ والحرية والاسلام ثم اعتبار عدالته بالاجتناب عن محظورات الدين فكذا لابد لجعل الوصف علة من صلاحه للحكم بوجود الملاءمة ومن عدالته بوجود التأثير فالتعليل لا يقبل ما لم يقم الدليل على كون الوصف ملائما وبعد الملاءمة لا يجب العمل به الا بعد كونه مؤثرا عندنا ومخيلا عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى فالملاءمة شرط لجواز العمل بالعلل والتأثير أو الاخالة شرط لوجوب العمل دون الجواز حتى لو عمل بها قبل ظهور التأثير نفذ ولم ينفسخ ومعنى الملاءمة الموافقة والمناسبة للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون نائيا عنه كاضافة ثبوت الفرقة فى اسلام أحد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ناب عنه لان الاسلام عرف عاصما للحقوق لا قاطعا لها وهذا معنى قولهم الملاءمة ان يكون الوصف على وفق ما جاء من السلف فانهم كانوا يعللون بالاوصاف الملائمة للاحكام لا النائية عنها فظهر من هذا ان معنى الملاءمة هو المناسبة وانها تقابل الطرد أعنى وجود الحكم

(واعلم ان فى هذه المواضع ان سلم العلية) انما قال ان سلم العلية لان العلية فى بعض هذه المواضع غير مسلمة نحو واقعت امرأتى لانه وان نسب الحكم الى المواقعة لكن يمكن أن تكون العلة شيأ يشمل علية المواقعة كهتك حرمة الصوم مثلا (لكن بعض تلك العلل لا يمكن بها القياس أصلا نحو السارق والسارقة لان السرقة ان كانت علة فكلما وجدت يثبت الحكم القطعى نصا لا قياسا وكذا فى زنى ماعز ونحوه فاستخرجه وأيضا النص يدل على ترتب الحكم على تلك القضية فى واقعت امرأتى ونحوها لا على كونها مناطا فانه يمكن أن يكون هتك حرمة الصوم وأيضا الغاية والاستثناء لا يدلان على العلية وثانيها الاجماع كاجماعهم على ان الصغر علة لثبوت الولاية عليه فى المال *وثالثها المناسبة وشرطها الملاءمة وهى أن تكون على وفق العلل الشرعية وأظن أن المراد منه ان الشرع اعتبر جنس هذا الوصف فى جنس هذا الحكم ويكفى الجنس البعيد هنا بعد أن يكون أخص من كونه متضمنا لمصلحة فان هذا مرسل لا يقبل اتفاقا) وكلمة هذا اشارة الى كونه متضمنا لمصلحة (لكن كلما كان الجنس أقرب كان القياس أقوى) الاستدراك متعلق بقوله ويكفى الجنس البعيد هنا

سؤر الهرة بالطواف لما فيه من الضرورة) فان العلة في احدى الصورتين العجز وفي الاخرى الطواف فالعلتان وان اختلفتا لكنهما مندرجتان تحت جنس واحد وهو الضرورة والحكم في احدى الصورتين الولاية وفي الاخرى الطهارة وهما مختلفان لكنهما مندرجان تحت جنس واحد وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة فالحاصل ان الشرع اعتبر الضرورة في اثبات حكم يندفع به الضرورة أي اعتبر الضرورة في حق الرخص (وكما يقال قليل النبيذ يحرم كقليل الخمر والعلة ان قليله يدعو الى كثيره والشرع اعتبر جنس هذا في الخلوة مع الجماع وكذا حمل حد الشرب على حد القذف) فان الشرع اعتبر اقامة السبب الداعي مقام المدعو اليه في الخلوة مع الجماع فان فيه اقامة الداعي مقام المدعو اليه وقد قال علي كرم الله وجهه في حد الشرب اذا شرب سكر واذا سكر هذى واذا هذى افترى وحد المفترين ثمانون (واذا وجدت الملاءمة يصح العمل ولا يجب عندنا بل يجب اذا كانت مؤثرة فالملاءمة كاهلية الشهادة

عند وجود الوصف من غير اشتراط ملاءمة أو تأثير او وجوده عند وجوده وعدمه عند عدمه على اختلاف الرأيين والمذكور في اصول الشافعية أن المناسبة هو كون الوصف بحيث يجلب للانسان نفعاً أو يدفع عنه ضرراً وهو كون الوصف على منهاج المصالح بحيث لو أضيف الحكم اليه انتظم كالاسكار لحرمة الخمر بخلاف كونها مائعا يقذف بالزبد ويحفظ في الدن وان من المناسب ملائما وغير ملائم فخلط المصنف رحمه الله تعالى كلام الفريقين وذهب الى أن المناسب ما يكون متضمنا لمصلحة اعتبرها الشرع كحفظ النفس والمال والدين والنسب والعقل وغير ذلك مما سبق ذكره والملاءمة شرط زائد على ذلك فلا بد ان يفسر بما يغايرها ويكون أخص منها وقد فسرها القوم بكون الوصف على وفق العلل الشرعية وظن المصنف رحمه الله تعالى ان المراد منه اعتبار الشارع جنس هذا الوصف في جنس هذا الحكم فالمراد الجنس الذي هو أخص من كونه متضمنا للمصلحة اعتبرها الشرع كمصلحة حفظ النفس مثلا فالمراد انه يجب ان يكون أخص من مصلحة حفظ النفس وكذا من مصلحة حفظ الدين الى غير ذلك ولا يكفي كونه أخص من المتضمن لمصلحة ما لان المتضمن لمصلحة حفظ النفس أخص من المتضمن لمصلحة ما وليس بملائم حتى لو قيل شرع هذا الحكم لمصلحة حفظ النفس لم يصح لانه تعليل بالمناسب دون الملائم ومجرد حفظ النفس قد لا يكون مصلحة كما في الجهاد بل لا بد من خصوصية اعتبرها الشارع ثم الجنس الذي اعتبره الشارع في جنس الحكم قد يكون قريبا لا واسطة بينه وبين نوع الوصف وقد يكون بينهما واسطة أو أكثر وهكذا متصاعدا الى أن يبلغ الجنس الذي هو أعم من الكل وأخص من المتضمن لحفظ مصلحة النفس مثلا وكلما كان الجنس أقرب الى الوصف أي أقل واسطة وأشد خصوصية كان القياس أقوى وبالقبول أحرى لكونه بالتأثير أنسب والى اعتبار الشرع أقرب قال الآمدي في الاحكام ان لكل من الوصف والحكم أجناسا عالية وقريبة ومتوسطة فالجنس العالي للحكم الخاص هو الحكم وأخص منه الوجوب مثلا ثم العبادة ثم الصلاة ثم المكتوبة والجنس العالي للوصف الخاص كونه وصفا تناط الاحكام به وأخص منه المناسب ثم المصلحة الضرورية ثم حفظ النفس وهكذا ولا شك ان الظن الحاصل باعتبار خصوص الوصف في خصوص الحكم لكثرة ما به الاشتراك أقوى من الظن الحاصل من اعتبار العموم في العموم فما كان الاشتراك فيه بالجنس السافل فهو أغلب على الظن وما كان بالعالي فهو أبعد وما كان بالمتوسط فمتوسط على الترتيب في الصعود والنزول ثم قال ان من القياس مؤثرا تكون علته منصوصة أو مجمعا عليها أو أثر عين الوصف في عين الحكم أو في جنسه أو جنسه في عين الحكم ومنه ملائما أثر جنس الوصف في جنس الحكم كما سبق تحقيقه وما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من المراد بالملائم كانه يناسب هذا الاصطلاح لولا اطلاق الجنس ههنا ثم قال ومن الناس من جعل ما أثر عينه في عين الحكم مؤثرا وما سواه من الاقسام الثلاثة ملائما وقال أيضا الملائم ما أثر عين الوصف في عين الحكم كما أثر جنس الوصف في جنس الحكم والمذكور من كلام المحققين من شارحي أصول ابن الحاجب ان الملائم هو المناسب الذي لم يثبت اعتباره بنص أو اجماع بل بترتب الحكم على وفقه فقط ومع ذلك ثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في جنس الحكم وأيضا الملائم هو المرسل الذي لم يعلم الغاؤه بل علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو جنسه في جنس الحكم والمراد بالمرسل ما لم يعتبر شرعا لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فان قلت كيف يتصور اعتبار العين في الجنس أو الجنس في العين أو الجنس في الجنس فيما لم يعتبر شرعا أصلا وهل هذا الا تهافت قلت معنى الاعتبار شرعا عند الاطلاق هو اعتبار عين الوصف في عين الحكم وعلى هذا الاشكال وبالجملة لا يوجد في كلام الفريقين ما يوافق التفسير الذي ظنه المصنف رحمه الله تعالى (قوله والملائم كالصغر) في ثبوت ولاية النكاح فان الشارع اعتبر جنس ذلك الوصف وهو الضرورة في

جنس ولاية النكاح وهو الحكم الذي يندفع به الضرورة واعترض المصنف رحمه الله تعالى بانه يجب في الملائم أن يكون جنس الوصف أخص من مطلق الضرورة بل من ضرورة حفظ النفس ونحوه أيضا فالاولى ان يقال الحاجة ماسة الى تطهير الاعضاء عن النجاسة بالماء والى تطهير العرض عن النسبة الى الفاحشة بالنكاح ونجاسة سؤر الطوافين مانع يتعذر الاحتراز عنه من تطهير العضو كالصغر عن تطهير العرض فالوصف الشامل للصورتين دفع الحرج المانع عن التطهير المحتاج اليه والحكم الذي هو جنس الطهارة والولاية هو الحكم الذي يندفع به الحرج المذكور (**قوله وعند بعض الشافعية**) يعني ان القائلين بوجوب العمل بالملائم فرقتان فرقة توجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصول بمعنى ان يقابل بقوانين الشرع فيطابقها سالما عن المناقضة أعني ابطال نفسه بأثر أو نص أو اجماع أو ايراد تخلف الحكم عن الوصف في صورة أخرى وعن المعارضة أعني ايراد وصف يوجب خلاف ما أوجبه ذلك الوصف من غير تعرض لنفس الوصف كما يقال لا تجب الزكاة في ذكور الخيل فلا تجب في اناثها بشهادة الاصول على التسوية بين الذكور والاناث وأدنى ما يكفي في ذلك أصلان وذلك لان المناسب بمنزلة الشاهد والعرض على الاصول تزكية بمنزلة العرض على المزكين وأما العرض على جميع الاصول كما ذهب اليه البعض فلا يخفى انه متعذر أو متعسر والمصنف رحمه الله تعالى فسر شهادة الاصل بان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وفرقة توجب العمل بالملائم بمجرد كونه مخيلا أي موقعا في القلب خيال العلية والصحة والاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد الاخالة تسمى بالمصالح المرسلة والمذكور في أصول الشافعية أن المناسب هو المخيل ومعناه تعيين العلة في الاصل بمجرد ابداء المناسبة بينها وبين الحكم من ذات الاصل لا بنص ولا بغيره ثم قالوا المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل لانه اما معتبر شرعا أولا أما المعتبر فاما ان يثبت اعتباره بنص أو اجماع وهو المؤثر أولا بل بترتب الحكم على وفقه فقط فذلك لا يخلو اما ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو اعتبار جنسه في عين الحكم أو اعتبار جنسه في جنس الحكم أولا فان ثبت فهو الملائم وان لم يثبت فهو الغريب وأما غير المعتبر لا بنص ولا باجماع ولا بترتب الحكم على وفقه فهو المرسل وينقسم الى ما علم الغاؤه والى ما لم يعلم الغاؤه والثاني ينقسم الى ملائم قد علم اعتبار عينه في جنس الحكم أو جنسه في عين الحكم أو في جنسه والى ما لم يعلم منه ذلك وهو الغريب فان كان غريبا أو علم الغاؤه فمردود اتفاقا وان كان ملائما فقد صرح امام الحرمين والامام الغزالي رحمهما الله بقبوله وشرط الغزالي في قبوله شروطا ثلاثة أن تكون ضرورية لا حاجية وقطعية لا ظنية وكلية لا جزئية أي مختصة بشخص ففتح القلعة ليس في محل الضرورة وخوف الاستيلاء من غير قطع لا يجوز الرمي لكونه ظنيا والقاء بعض أهل السفينة لنجاة البعض لا يجوز لان المصلحة جزئية فالملائم كعين الصغر المعتبر في جنس الولاية اجماعا وكجنس الحرج المعتبر في عين رخصة الجمع وكجنس الجناية العمد العدوان المعتبر في جنس القصاص والغريب كما يعارض بنقيض مقصود الفار فيحكم بارث زوجته قياسا على القاتل حيث عورض بنقيض مقصوده وهو الارث فحكم بعدم ارثه فهذا له وجه مناسبة وفي ترتيب الحكم عليه تحصيل مصلحة هي نهيه عن الفعل الحرام لكن لم يشهد له أصل بالاعتبار بنص أو اجماع وما علم الغاؤه كتعيين ايجاب الصوم في الكفارة على من يسهل عليه الاعتاق كالملك فانه مناسب لتحصيل مصلحة الزجر لكن علم عدم اعتبار الشارع له قال الامام الغزالي رحمه الله تعالى من المصالح ما شهد الشرع باعتباره وهي أصل في القياس وحجة ومنها ما شهد ببطلانه كتعيين الصوم في كفارة الملك وهو باطل ومنها ما لم يشهد له لا بالاعتبار ولا بالابطال وهذا في محل النظر والمراد بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع من المحافظة على الخمسة الضرورية فكل ما يتضمن حفظ هذه الخمسة الضرورية وكل ما يفوتها فهي مصلحة ودفعها مفسدة واذا أطلقنا المعنى المخيل أو المناسب في باب القياس أردنا به هذا الجنس والمصالح

والتأثير كالعدالة وعند بعض الشافعية يجب العمل بالملائم بشرط شهادة الاصل) وهي ان يكون للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه (وعند البعض بمجرد كونه مخيلا) أي يقع في الخاطر أن هذا الوصف علة لذلك الحكم (وهذا يسمى بالمصالح المرسلة) أي الاوصاف التي تعرف عليتها بمجرد كونه مخيلا تسمى بالمصالح المرسلة (وتقبل عند الغزالي رحمه الله تعالى) أي المصالح المرسلة فاعلم أن الوصف المرسل نوعان نوع لا يقبل اتفاقا وهو الذي اعتبر الشرع جنسه الابعد وهو كونه متضمنا لمصلحة في اثبات الحكم ونوع يقبل عند الغزالي وهو أن الشرع اعتبر جنسه البعيد الذي هو أقرب من ذلك الجنس الأبعد (اذا كانت المصلحة ضرورية قطعية كلية كتترس الكفار باسارى المسلمين) فانه لم يوجد اعتبار الشارع الجنس القريب لهذا الوصف في الجنس القريب لهذا الحكم اذ لم يعهد في الشرع اباحة قتل المسلم بغير حق

لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص فى استباحة المحرمات واعلم انه قيد المصلحة بكونها ضرورية قطعية كلية كما لو تترس الكفار بجمع من المسلمين ونعلم انا لو تركناهم استولوا على المسلمين وقتلوهم ولو رمينا الترس يخلص أكثر المسلمين فتكون المصلحة ضرورية لان صيانة الدين وصيانة نفوس عامة المسلمين داعية الى جواز الرمى الى الترس وتكون قطعية لان حصول المصلحة وهى صيانة الدين ونفوس عامة المسلمين برمى الترس تكون قطعية لا ظنية كحصول المصلحة فى رخص السفر فان السفر مظنة المشقة وتكون كلية لان استخلاص عامة المسلمين مصلحة كلية فخرج بقيد الضرورة ما لو تترس الكافرون فى قلعة بمسلم لا يحل رمى الترس وبالقطعية ما لم نعلم تسلطهم ان تركنا رمى الترس وبالكلية ما اذا لم تكن المصلحة كلية كما اذا كانت جماعة فى سفينة وثقلت السفينة فان طرحنا البعض فى البحر نجا الباقون لا يجوز طرحهم لان المصلحة غير كلية لانه على تقدير ترك الطرح لا تهلك الا جماعة مخصوصة وفى التترس لو تركنا الرمى لقتلوا كافة المسلمين مع الاسارى (والتأثير عندنا ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار نوعه أو جنسه فى نوعه أو جنسه) أى نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه (والمراد بالجنس هنا الجنس القريب كالسكر فى الحرمة) هذا نظير اعتبار النوع فى النوع (وكقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت الحديث) هذا نظير اعتبار الجنس فى النوع (فان للجنس وهو عدم دخول شئ اعتبارا فى عدم فساد الصوم وكقياس الولاية على الثيب الصغيرة وعلى البكر الصغيرة بالصغر) هذا نظير اعتبار النوع فى الجنس (ولنوعه اعتبار فى جنس الولاية لثبوتها فى المال على الثيب الصغيرة وكطهارة سؤر الهرة) نظير اعتبار الجنس فى الجنس (فان لجنس الضرورة اعتبارا فى جنس التخفيف

الحاجية أو التحسينية لا يجوز الحكم بمجردها ما لم تعضد بشهادة الاصول لانه يجرى مجرى وضع الشرع بالرأى واذا اعتضد باصل فهو قياس وأما المصلحة الضرورية فلا بعد فى أن يؤدى اليها رأى مجتهد وان لم يشهد له أصل معين كما فى مسئلة التترس فانا نعلم قطعا بادلة خارجة عن الحصر ان تقليل القتل مقصود للشارع كمنعه بالكلية لكن قتل من لم يذنب غريب لم يشهد له أصل معين ونحن انما نجوزه عند القطع أو ظن قريب من القطع وبهذا الاعتبار نخصص هذا الحكم من العمومات الواردة فى المنع عن القتل بغير حق لما نعلم قطعا ان الشرع يؤثر الحكم الكلى على الجزئى وان حفظ أهل الاسلام أهم من حفظ دم مسلم واحد وهذا وان سميناه مصلحة مرسلة لكنها راجعة الى الاصول الاربعة لان مرجع المصلحة الى حفظ مقاصد الشرع المعلومة بالكتاب والسنة والاجماع ولان كون هذه المعانى عرفت لا بدليل واحد بل بادلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الاحوال وتفاريق الامارات سميناه مصلحة مرسلة لا قياسا اذ القياس أصل معين وقال بعد ما قسم المناسب الى مؤثر وملائم وغريب ان المعنى المناسب أربعة أقسام ملائم يشهد له أصل معين فيقبل قطعا ومناسب لا يلائم ولا يشهد له أصل معين فلا يقبل قطعا كحرمان القاتل لو لم يرد فيه نص معارض له بنقيض قصده ومناسب يشهد له أصل معين لكن لا يلائم فهو فى محل الاجتهاد وملائم لا يشهد له أصل معين وهو الاستدلال المرسل وهو أيضا فى محل الاجتهاد (قوله لكن وجد اعتبار الضرورة فى الرخص وفى استباحة المحرمات) أورد المصنف رحمه الله تعالى عليه الاعتراض السابق وهو ان هذا اعتبار للجنس الابعد وهو غير كاف فى الملائمة فالاولى أن يقال اعتبر الشرع حصول النفع الكثير فى تحمل الضرر اليسير وجميع التكاليف الشرعية مبنية على ذلك (قوله والتأثير عندنا) انما قال عندنا لانه عند أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى أخص من ذلك وهو ان يثبت بنص أو اجماع اعتبار عين الوصف فى عين ذلك الحكم ولذا قال الامام الغزالى رحمه الله تعالى المؤثر مقبول باتفاق القايسين وقصر أبو زيد الدبوسى القياس عليه لكنه أورد للمؤثر أمثلة عرف بها انه من قبيل الملائم لكنه سماه أيضا مؤثرا فالقياس ينقسم باعتبار عين العلة وجنسها وعين الحكم وجنسه أربعة أقسام الاول ان يظهر تأثير عين الوصف فى عين الحكم وهو الذى يقال انه فى معنى الاصل وهو المقطوع به الذى ربما يقر به منكر والقياس اذ لا فرق الا بتعدد المحل الثانى ان يظهر تأثير عينه فى جنس الحكم الثالث ان يظهر تأثير جنسه فى عينه وهو الذى خصصناه باسم الملائم وخصصنا اسم المؤثر بما يظهر تأثير عينه الرابع ان يظهر تأثير الجنس فى الجنس وهو الذى سميناه المناسب الغريب ثم للجنسية مراتب عموما وخصوصا فمن أجل ذلك تتفاوت درجات الظن والاعلى مقدم على الاسفل والاقرب مقدم على الابعد فى الجنسية فالمصنف رحمه الله تعالى أخذ من كلامهم تفسير المؤثر وقيد الجنس بالقريب ليتميز عن الملائم على ما سبق وأورد بدل العين النوع لئلا يتوهم ان المراد هو الوصف والحكم مع خصوصية المحل كالسكر المخصوص بالخمر والحرمة المخصوصة بها فيوهم ان للخصوصية مدخلا فى العلية فالمراد بالوصف الوصف الذى يجعل علة لا مطلق الوصف وكذا المراد بالحكم الحكم المطلوب بالقياس لا مطلق الحكم لان جميع الاوصاف والاحكام حتى الاجناس أنواع لمطلق الوصف والحكم فلا يبقى فرق بين علية السكر للحرمة وعلية الضرورة للتخفيف فاضافة النوع الى الوصف والحكم بمعنى من البيانية أى النوع الذى هو الوصف

الوصف أو الحكم المطلوب فهو نوع لمطلق الوصف والحكم وقد بين بالاضافة الى الوصف المخصوص والحكم المطلوب احترازا عن الانواع العالية والمتوسطة التي وقع التعبير عنها بلفظ الجنس وأما اضافة الجنس الى الوصف والحكم فهي بمعنى اللام على ان المراد بهما الوصف المعين والحكم المطلوب كما في حالة اضافة النوع والمراد بالجنس ماهو أعم من ذلك الوصف أو الحكم مثلا عجز الانسان عن الاتيان بما يحتاج اليه وصف هو علة لحكم فيه تخفيف للنصوص الدالة على عدم الحرج والضرر فعجز الصبي الغير العاقل نوع وعجز المجنون نوع آخر وجنسهما العجز بسبب عدم العقل وفوقه الجنس الذي هو العجز بسبب ضعف القوى أعم من الظاهرة والباطنة على مايشمل المريض وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل بدون اختياره على مايشمل المحبوس وفوقه الجنس الذي هو العجز الناشئ من الفاعل على مايشمل المسافر أيضا وفوقه مطلق العجز الشامل لما ينشأ عن الفاعل وعن محل الفعل وعن الخارج وهكذا في جانب الحكم فليعتبر مثل ذلك في جميع الاوصاف والاحكام والا فتحقيق الانواع والاجناس باقسامها مما يعسر في الماهيات الحقيقية فضلا عن الاعتباريات فالحاصل ان الوصف المؤثر هو الذي ثبت بنص أو اجماع علية ذلك النوع من الوصف لذلك النوع من الحكم كالعجز بسبب عدم العقل لسقوط مايحتاج الى النية أو علية جنس ذلك الوصف لنوع ذلك الحكم كعدم دخول شئ في الجوف لعدم فساد الصوم أو علية ذلك النوع من الوصف لجنس ذلك الحكم كما في سقوط الزكاة عمن لاعقل له فان العجز بواسطة عدم العقل مؤثر في سقوط مايحتاج الى النية وهو جنس لسقوط الزكاة أو علية جنس الوصف لجنس الحكم كما في سقوط الزكاة عن الصبي بتأثير العجز بسبب عدم العقل في سقوط مايحتاج الى النية وأما أمثلة المتن ففي بعضها نظر لما سيأتي من ان السكر والصغر من قبيل المركب ولما سبق من ان المراد ههنا الجنس القريب والضرورة للطواف ليست كذلك بل قد عرفت انه ليس بملائم فضلا عن المؤثر (قوله وقد يتركب بعض الاربعة) لاخفاء في ان أقسام المفرد أربعة حاصلة من ضرب الاثنين في الاثنين لان المعتبر في جانب الوصف هو النوع أو الجنس وكذا في جانب الحكم وحينئذ يلزم انحصار المركب في احد عشر لان التركيب اما ثنائي أو ثلاثي أو رباعي أما الرباعي فواحد لاغير وأما الثلاثي فاربعة لانه انما يصير ثلاثيا بنقصان واحد من الرباعي وذلك الواحد اما أن يكون اعتبار النوع في النوع أو في الجنس أو اعتبار الجنس في النوع أو في الجنس وأما الثنائي فستة لان كل واحد من الاقسام الاربعة للافراد يتركب مع كل من الثلاثة الباقية و يصير اثنا عشر حاصلة من ضرب الاربعة في الثلاثة فيسقط ستة بموجب التكرار أو نقول اعتبار النوع في النوع اما ان يتركب مع اعتبار الجنس في النوع أو مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار الجنس في النوع اما أن يتركب مع اعتبار النوع في الجنس أو مع اعتبار الجنس في الجنس ثم اعتبار النوع في الجنس يتركب مع اعتبار الجنس في الجنس فان قلت اعتبار النوع يستلزم اعتبار الجنس ضرورة انه لاوجود للنوع بدون الجنس فلا يتصور الافراد الا في اعتبار الجنس في الجنس وأما اعتبار النوع في النوع فيستلزم التركيب الرباعي البتة واعتبار النوع في الجنس أو عكسه يستلزم التركيب الثنائي قلت المراد الاعتبار قصدا لا ضمنا حتى ان الرباعي ما يكون كل من الاعتبارات الاربعة مقصودا على حدة فالمركب من الاربعة كالسكر فانه مؤثر في الحرمة وكذا جنسه الذي هو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثر في الحرمة ثم السكر يؤثر في وجوب الزاجر أعم من أن يكون أخرويا كالحرمة أو دنيويا كالحد ثم لما كان السكر مظنة للقذف صار المعنى المشترك بينهما وهو ايقاع العداوة والبغضاء مؤثرا في وجوب الزاجر وأما المركب من الثلاثة فالمركب مما سوى اعتبار النوع في النوع كالتيمم عند خوف فوت صلاة العيد فان الجنس وهو العجز الحكمي بحسب المحل يحتاج اليه شرعا مؤثر في الجنس أي في سقوط الاحتياج وفي النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا اقامة لاحد العناصر

وقد يتركب بعض الاربعة مع بعض فاستخرجه) كالصغر مثلا فان لنوعه اعتبارا في جنس الولاية ولجنسه اعتبارا في جنسها فان جنسه العجز والولاية ثابتة على العاجز كالمجنون مثلا وقس عليه البواقي والمركب ينقسم بالتقسيم العقلي أحد عشر قسما واحد منها مركب من الاربعة وأربعة منها مركبة من ثلاثة وستة مركبة من اثنين

ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع ثم المركب من ثلاثة ثم المركب من اثنين ثم مالايكون مركبا (وقد سمى البعض أول الاربعة غريبا والثلاثة ملائمة ثم لايخلو من ان يكون له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه ويسمى شهادة الاصل وهى أعم من أولى الاربعة مطلقا) أى شهادة الاصل أعم من اعتبار نوع الوصف فى نوع الحكم ومن اعتبار جنس الوصف فى نوع الحكم لانه كلما وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم فقد وجد للحكم أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه لكن لايلزم أنه كلما وجد له أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه فقد وجد اعتبار نوع الوصف أو جنسه فى نوع الحكم (وبينها وبين أخيرى الاربعة عموم وخصوص من وجه) اى قد يوجد شهادة الاصل بدون واحد من أخيرى الاربعة وقد يوجد واحد من أخيرى الاربعة بدون شهادة الاصل وقد يوجدان معا (فالتعليل بهما بدون الشهادة حجة ويسمى عند البعض تعليلا لاقياسا وعند البعض هو قياس أيضا واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير لايكون حجة عندنا ويسمى غريبا أيضا)

مقام الآخر فان التراب مطهر فى بعض الاحوال بحسب نشف النجاسات وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس وهو عدم وجوب استعماله لكن النوع وهو خوف الفوت لايؤثر فى النوع أى فى التيمم من حيث انه تيمم والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى النوع كما فى التيمم اذا لم يجد الاماء يحتاج الى شربه فان العجز الحكمى بحسب المحل عن استعمال مايحتاج اليه شرعا مؤثر فى سقوط الاحتياج فهذا تأثير الجنس فى الجنس ثم النوع مؤثر فى النوع لقوله تعالى فلم تجدوا ماء على ماذكرنا وأيضا عدم وجدان الماء وهو النوع مؤثر فى الجنس أى فى عدم استعماله دفعا للهلاك لكن الجنس غير مؤثر فى النوع لان العجز المذكور لايؤثر فى التيمم من حيث هو التيمم والمركب مما سوى اعتبار النوع فى الجنس كالحيض فى حرمة القربان فهذا تأثير النوع فى النوع وجنسه وهو الاذى علة أيضا لحرمة القربان ولجنسه وهو وجوب الاعتزال والمركب مما سوى اعتبار الجنس فى الجنس كما يقال الحيض علة لحرمة الصلاة فهذا تأثير النوع فى النوع وأيضا علة للجنس وهو حرمة القراءة أعم من ان يكون فى الصلاة وخارجها ولجنسه وهو الخروج من السبيلين تأثير فى حرمة الصلاة لكن ليس له تأثير فى الجنس وهو حرمة القراءة مطلقا وأما المركب من الاثنين فالمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى النوع كما فى طهارة سؤر الهرة فان الطوف علة للطهارة لقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين وجنسه وهو مخالطة نجاسة يشق الاحتراز عنها علة للطهارة كآبار الفلوات والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع النوع فى الجنس كافطار المريض فانه مؤثر فى الجنس وهو التخفيف فى العبادة وكذا فى الافطار بسبب الضرر والمركب من اعتبار النوع فى النوع مع الجنس فى الجنس كولاية النكاح فى المجنون جنونا مطبقا فانه من حيث انه عجز بسبب عدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم من حيث انه عجز دائمى بسبب عدم العقل علة لولاية النكاح للحاجة بخلاف الصغر فانه من حيث انه صغر لايوجب هذه الولاية والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع الجنس فى الجنس كالولاية فى مال الصغير فان العجز لعدم العقل مؤثر فى مطلق الولاية ثم هو مؤثر فى الولاية فى المال للحاجة الى بقاء النفس والمركب من اعتبار الجنس فى النوع مع النوع فى الجنس كخروج النجاسة فانه مؤثر فى وجوب الوضوء ثم خروجها من غير السبيلين كما فى اليد وهى آلة التطهير مؤثر فى وجوب ازالتها والمركب من اعتبار النوع فى الجنس مع الجنس فى الجنس كما فى عدم الصوم على الصبى والمجنون فان العجز لعدم العقل مؤثر فى سقوط العبادة للاحتياج الى النية ثم الجنس وهو العجز لخلل فى القوى مؤثر فى سقوط العبادة كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى (**قوله ولاشك ان المركب من أربعة أقوى الجميع**) يعنى ان قوة الوصف انما هى بحسب التأثير والتأثير بحسب اعتبار الشارع وكلما كثر الاعتبار قوى الآثار فيكون المركب أقوى من البسيط والمركب من اجزاء أكثر أقوى من المركب من اجزاء أقل وأنت خبير بانه انما يستقيم فيما سوى اعتبار النوع فى النوع فانه أقوى الكل لكونه بمنزلة النص حتى يكاد يقر به منكر والقياس اذ لافرق الا بتعدد المحل فالمركب من غيره لايكون أقوى منه (**قوله وقد سمى البعض**) ذكر فى بعض أصول الشافعية رحمهم الله تعالى ان المناسب الغريب مايؤثر نوعه فى نوع الحكم ولم يؤثر جنسه فى جنسه كالطعم فى الربا فان نوع الطعم وهو الاقتيات مؤثر فى ربوية البر ولم يؤثر جنس الطعم فى ربوية سائر المطعومات كالخضروات والملائم هو الاقسام الثلاثة الباقية (**قوله ثم لايخلو**) أى الحكم بعد التعليل لايخلو من ان يكون مقرونا بشهادة الاصل اولايكون ففى الكلام حذف والمراد بشهادة الاصل ان يكون للحكم المعلل أصل معين من نوعه يوجد فيه جنس الوصف أو نوعه وانما قلنا المراد انه لايخلو من ان يكون له أصل أولايكون لماذكر ان كلا من اعتبار النوع فى الجنس واعتبار الجنس فى الجنس قد يوجد بدون شهادة الاصل فصار

اعلم ان التعليل باولى الاربعة لايكون الامع شهادة الاصل لما قلنا انها أعم فيكون التعليل بكل منهما قياسا اتفاقا والتعليل باخيرى الاربعة اذا وجد مع شهادة الاصل يكون قياسا اتفاقا . الحاصل

الحاصل ان كلا من اعتبار النوع فى النوع واعتبار الجنس فى النوع يستلزم شهادة الاصل وهو معنى العموم والخصوص المطلق وأما اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس فلا يستلزم شهادة الاصل بل قد يجتمعان وقد يفترقان وهذا معنى العموم والخصوص من وجه فالتعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه أو جنسه فى نوع الحكم يكون قياسا لامحالة لان الحكم المعلل مقيس والاصل الشاهد مقيس عليه وكذا التعليل بالوصف الذى اعتبر نوعه فى جنس الحكم أو جنسه فى جنسه اذا كان مع شهادة الاصل وأما اذا كان بدونها فهو تعليل مشروع مقبول بالاتفاق لكن عند بعضهم يسمى قياسا وعند بعضهم يكون استدلالا بعلة مستنبطة بالرأى بمنزلة ماقال الشافعى رحمه الله تعالى ان التعليل بالعلة المتعدية يكون قياسا وبالعلة القاصرة لايكون قياسا بل يكون بيان علة شرعية للحكم وقال شمس الائمة رحمه الله تعالى الاصح عندى انه قياس على كل حال فان مثل هذا الوصف يكون له أصل فى الشرع لامحالة ولكن يستغنى عن ذكره لوضوحه ور بمالايقع الاستغناء عنه فيذكر فعلى هذا لا يكون الخلاف فى مجرد تسميته قياسا على ماذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى بل عند البعض يكون التعليل بالوصف المؤثر مستلزما لشهادة الاصل لكنه قد يذكر وقد لايذكر وحينئذ يصح أن يحمل قوله ثم لايخلو من أن يكون له أصل معين على ظاهره (قوله واذا وجد شهادة الاصل بدون التأثير) يعنى ان شهادة الاصل قد توجد بدون كل من الانواع الاربعة للتأثير وحينئذ يسمى الوصف غريبا لعدم تأثيره فلا يقبل عندنا أى لايجب قبوله لان شرط وجوب القبول هو التأثير والمراد انه لايقبل مالم يكن ملائما فان قلت الملائم يجب أن يعتبر جنسه فى جنس الحكم فهو أحد الانواع الاربعة فالغريب لا يكون ملائما قلت أحد الانواع هو اعتبار الجنس القريب فى الجنس القريب على مامر فى تفسير المؤثر والمعتبر فى الملائم هو الجنس البعيد فالغريب بمعنى غير المؤثر يجوز أن يكون ملائما فظهر ان اسم الغريب يطلق على نوعين من الوصف أحدهما ما اعتبر نوعه فى نوع الحكم على ماسبق من أن البعض يسمى أول الاربعة غريبا والثلاثة الباقية ملائمة وهو مقبول بالاتفاق وثانيهما مايوجد جنسه أو نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لايعلم اعتباره ولا الغاؤه فى نظر الشارع وهو مردود اذا لم يكن ملائما خلافا لاصحاب الطرد وأشار المصنف رحمه الله تعالى فى أثناء كلامه الى اثبات شهادة الاصل بدون التأثير بانها قد توجد بدون الاولين يعنى اعتبار النوع أو الجنس فى النوع لكونها أعم منهما مطلقا وبدون الاخيرين يعنى اعتبار النوع فى الجنس أو الجنس فى الجنس لكونها أعم منهما من وجه فتوجد بدون التأثير فى الجملة لانحصاره فى الانواع الاربعة ومايتركب منها وفيه نظر لان التحقق بدون كل واحد من الاربعة لايستلزم جواز التحقق بدون المجموع فيجوز أن يكون أعم من الاولين باعتبار أن يوجد فى الاخيرين وبالعكس فبمجرد ذلك لايلزم أن يوجد بدون التأثير (قوله وانما اعتبرنا التأثير) فى العلة لوجوب العمل بالقياس لوجهين أحدهما ان القياس أمر شرعى فلا بد فيه من اعتبار الشارع وثانيهما ان الاقيسة المنقولة عن الصحابة والتابعين رضى الله تعالى عنهم كلها مبنية على العلل المؤثرة وأجيب عن الاول بان كون القياس أمرا شرعيا لايقتضى الا أن يكون له أصل فى الشرع وأما لزوم أن يثبت بنص أو اجماع اعتبار الشارع نوع الوصف أو جنسه القريب فى نوع الحكم أو جنسه القريب على مافسر به التأثير فممنوع ولم لا يكفى الجنس البعيد وحصول الظن بوجوه أخر من مسالك العلة كيف وقد جوز تم العمل بغير المؤثر أيضا وعن الثانى بانه لايدل الا على ان الاقيسة المنقولة كلها مبنية على علل معقولة مناسبة وليس النزاع فى ذلك بل فى التأثير بالمعنى المذكور ولا يخفى ان فى كثير من الاقيسة المنقولة قد اعتبرت الاجناس البعيدة ولم يثبت اعتبار الوصف بنص أو اجماع بل بوجوه أخر والظاهر ان مرادهم بالتأثير فى هذا المقام مايقابل الطرد فمعناه أن يكون الوصف مناسبا ملائما لاضافة الحكم اليه سواء كان مؤثرا بالمعنى الذى ذكره

وانما الخلاف فى تسميته قياسا وشهادة الاصل قد توجد بدون الاولين لانها أعم من كل منهما مطلقا وقد توجد بدون أخيرى الاربعة لانها أعم من كل منهما من وجه فاذا وجدت بدون التأثير لايقبل عندنا ويسمى غريبا أى يسمى الوصف الذى يوجد فى صورة توجد فيها نوع الحكم من غير تأثير غريبا فالغريب نوعان أحدهما مقبول وهو الوصف الذى اعتبر نوعه فى نوع الحكم والثانى مردود وهو الوصف الذى يوجد جنسه أو نوعه فى نوع ذلك الحكم لكن لانعلم ان الشارع اعتبر هذا الوصف أولا (وانما اعتبرنا التأثير لانه) أى القياس (أمر شرعى فيعتبر فيه) أى فى القياس (اعتبار الشارع) وهو أن يكون القياس بوصف اعتبره الشارع أو اعتبر جنسه (ولان العلل المنقولة ليست الامؤثرة كقوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين والطوافات عليكم وقوله فى المستحاضة انه دم عرق انفجر ولانفجار الدم من العرق وهو النجاسة تأثير فى وجوب الطهارة وفى عدم كونه حيضا وفى كونه مرضا لازما فيكون له تأثير فى التخفيف وقوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء الحديث

وغيرها من أقيسة الرسول عليه السلام والصحابة رضى الله تعالى عنهم وعلى هذا قلنا مسح الرأس مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف لان كونه مسحا مؤثر فى التخفيف حتى لم يستوعب محله واما قوله ركن فيسن تثليثه كما فى سائر الاركان فغير معقول وكذا جعلنا الصغر علة للولاية بخلاف البكارة وأيضا قلنا صوم رمضان متعين فلا يجب التعيين وقد ظهر تأثيره) أى تأثير المتعين فى عدم التعيين (فى الودائع والمغصوب) فان رد الوديعة والمغصوب واجب عليه ولا يجب عليه رد غيرهذا ولما كان هذا الرد متعينا لا يجب عليه تعيينه بان يقول هذا الرد هو رد الوديعة فان ردها مطلقا يصرف الى الواجب عليه وهو رد الوديعة (وفى النفل) فانه اذا نوى فى غير رمضان صوما مطلقا ينصرف الى النفل لتعينه ففى رمضان ينصرف الى صوم رمضان لتعينه (فان فرض رمضان فيه كالنفل فى غيره

المصنف رحمه الله تعالى أولا وحينئذ يتم الاستدلال وهذا ظاهر من النظر فى كلامهم فى هذا المقام ومن تقريرهم التأثير فى الامثلة المذكورة ففى قوله عليه الصلاة والسلام انها من الطوافين لجنس الطوف وهو الضرورة له أثر فى الشرع فى التخفيف واثبات الطهارة ورفع النجاسة كمن أكل الميتة فى المخمصة فانه لا يجب عليه غسل اليد والفم للضرورة وأيضا لما كانت الهرة من الطوافين لم يمكن الاحتراز عن سؤرها الا بحرج عظيم فسقط اعتبار النجاسة دفعا للحرج كما فى حل الميتة فى قوله عليه الصلاة والسلام انها دم عرق انفجر لا نفجار الدم ووصوله الى موضع يجب تطهيره عنه وهو معنى النجاسة أثر فى وجوب طهارة وفى عدم كون انفجار الدم حيضا وفى كونه مرضا لازما مؤثرا فى التخفيف اما فى وجوب الطهارة فلان العبد لا يصلح للقيام بين يدى الرب الا طاهرا واما فى عدم كونه حيضا فلان الحيض دم ثبت عادة راتبة فى بنات آدم خلقها الله تعالى فى أرحامهن وانفجار دم العرق ليس كذلك فلا يكون حيضا موقعا فى الحرج الموجب لاسقاط الصلاة والوضوء واما فى كونه مرضا فلانه ليس فى وسعها امساكه ورده فيكون له تأثير فى التخفيف بان يحكم مع وجوده بقيام الطهارة فى وقت الحاجة وهو وقت الصلاة للضرورة اذ لو وجبت عليها الطهارة لكل حدث لبقيت مشغولة بالطهارة أبدا ولم تفرغ للصلاة قطعا وفى قوله عليه الصلاة والسلام أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكان يضرك لعدم قضاء الشهوتين أثر فى عدم انتقاض الصوم فكما ان المضمضة مقدمة شهوة البطن وليست فى معنى الاكل كذلك القبلة مقدمة شهوة الفرج وليست فى معنى الجماع لا صورة لعدم ايلاج فرج فى فرج ولا معنى لعدم الانزال ففى الامثلة المذكورة ليس التأثير بمعنى اعتبار النوع أو الجنس القريب (قوله وغيرها) أى وكغير المذكورات من أقيسة النبى عليه السلام وأقيسة الصحابة رضى الله تعالى عنهم كما قال النبى عليه الصلاة والسلام فى تحريم الصدقة على بنى هاشم أرأيت لو تمضمضت بماء ثم مججته أكنت شاربته كذا أورده فخر الاسلام رحمه الله تعالى وغاية تقريره ان هذا تعليل بمعنى مؤثر وهو ان الصدقة مطهرة الاوزار والآثام فكانت وسخا بمنزلة الماء المستعمل فكما ان الامتناع من شرب الماء المستعمل أخذ بمعالى الامور فكذلك حرمة الصدقة على بنى هاشم تعظيم لهم واكرام واختصاص بمعالى الامور وكما اختلفت الصحابة رضى الله تعالى عنهم فى الجد مع الاخوة واحتج كل فريق بتمثيل مشتمل على معنى مؤثر هو القرابة من الجانبين أو الاتصال بالميت بطريق الجزئية فقال على رضى الله تعالى عنه انما مثل الجد مع الاخوة مثل شجرة أنبتت غصنا ثم تفرع عن الغصن فرعان فالقرب بين الفرعين أولى من القرب بين الفرعين والاصل لان الغصن بين الفرعين والاصل واسطة ولا واسطة بين الفرعين فهذا يقتضى رجحان الاخ على الجد الا ان بين الفرعين والاصل جزئية وبعضية ليست بين الفرعين نفسهما فكان لكل منهما ترجيح فاستويا وقال زيد بن ثابت رضى الله تعالى عنه مثل الجد مع الاخوين كمثل نهر ينشعب من واد ثم يتشعب من هذا النهر جدول ومثل الاخوين كمثل نهرين ينشعبان من واد فالقرب بين النهرين المنشعبين من الوادى أكثر من القرب بين الوادى والجدول بواسطة النهر وقال ابن عباس رضى الله تعالى عنه ألا يتقى الله زيد بن ثابت يجعل ابن الابن ابنا ولا يجعل أب الاب أبا اعتبر أحد طرفى القرابة وهو طرف الاصالة بالطرف الآخر وهو الجزئية فى القرب (قوله وعلى هذا) الاصل وهو اعتبار التأثير جزئيا فى اقيستنا فى المسائل المختلف فيها مع المنابالعلل المؤثرة فان للمسح أثرا فى التخفيف فانه أيسر من الغسل ويتأدى به الفرض ولا يشترط فيه استيعاب المحل كما فى المغسولات بخلاف الركنية فانه لا أثر لها فى التكرار وابطال التخفيف وكون التثليث سنة اللهم الا ان يقال ان الركنية تنبئ عن القوة والحصانة ووجوب الاحتياط فيناسب التكرار ليحصل باليقين أو بظن قريب منه وكذا الصغر مؤثر فى اثبات الولاية فان ولاية النكاح لم تشرع الاعلى وجه النظر للمولى عليه باعتبار عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه وذلك فى

الصغر

و بعض العلماء احتجوا بالتقسيم فيه) أي على العلية في القياس (وهو ان يقول العلة اما هذا أو هذا أو هذا والاخيران باطلان فتعين الاول فان لم يكن حاصرا لا يقبل وان كان حاصرا بان يثبت عدم علية الغير) أي غير هذه الاشياء التي ردد فيها (بالاجماع مثلا) انما قال مثلا لانه يمكن ان يثبت عدم علية الغير بالنص (بعد ما ثبت تعليل هذا النص يقبل كاجماعهم على ان علة الولاية اما الصغر أو البكارة

فهذا اجماع على نفي ما عداهما و بتنقيح المناط وهو ان يبين عدم علية الفارق ليثبت علية المشترك) الفارق هو الوصف الذي يوجد في الاصل دون الفرع والمشترك هو الوصف الذي يوجد فيهما (وعلماؤنا رحمهم الله لم يتعرضوا لهذين فانه على تقدير قبولهما يكون مرجعهما الى النص أو الاجماع أو المناسبة و بالدوران وهو باطل عندنا فسره بعضهم بانه وجود الحكم في كل صور وجود الوصف وزاد بعضهم العدم عند العدم وشرط بعضهم قيام النص في الحالين) أي في حال وجود الوصف وعدمه (ولا حكم له نظيره ان المرء اذا قام الى الصلاة وهو متوضئ لا يجب عليه الوضوء واذا قعد وهو محدث يجب فعلم ان الوجوب دائر مع الحدث) فانا قد وجدنا وجوب الوضوء دائرا مع الحدث وجودا وعدما والنص موجود في الحالين أي حال وجود الحدث وحال عدمه ولا حكم له لان النص يوجب انه كلما وجد القيام الى الصلاة وجب الوضوء وكلما لم يوجد لم يجب اما عند القائلين بالمفهوم فظاهر واما عندنا فلان الاصل هو العدم على ما مر في مفهوم المخالفة وموجب النص غير ثابت في الحالين اما حال عدم الحدث فان ظاهر النص يوجب انه اذا وجد القيام مع عدم الحدث يجب الوضوء وهذا غير ثابت واما حال وجود الحدث فلانه ينبغي انه اذا لم يقم الى الصلاة مع وجود الحدث لا يجب الوضوء اما عند القائلين بالمفهوم

الصغر دون البكارة وكذا تعيين الصوم الفرض في رمضان مؤثر في اسقاط وجوب التعيين لان أصل النية في العبادات انما هو للتمييز بين العبادة والعادة وتعيينها انما هو للتمييز بين الجهات المتزاحمة فحيث لا تزاحم لا حاجة الى التعيين بخلاف الفرضية فانه لا يعقل تأثيرها في ايجاب التعيين (قوله و بعض العلماء) قد اشتهر فيما بين الاصوليين ان من مسالك العلة السبر والتقسيم وهو حصر الاوصاف الموجودة في الاصل الصالحة للعلية في عدد ثم ابطال علية بعضها لتثبت علية الباقي فيكون هناك مقامان أحدهما بيان الحصر ويكفي في ذلك ان يقول بحثت فلم أجد سوى هذه الاوصاف و يصدق لان عدالته وتدينه مما يغلب ظن عدم غيره اذ لو وجد لما خفي عليه أو لان الاصل عدم الغير وحينئذ للمعترض ان يبين وصفا آخر وعلى المستدل ان يبطل عليته والا لما ثبت الحصر فيما أحصاه فيلزم انقطاعه وثانيهما ابطال علية بعض الاوصاف ويكفي في ذلك أيضا الظن وذلك بوجوه الاول وجود الحكم بدونه في صورة فلو استقل بالعلية لانتفى الحكم بانتفائه الثاني كون الوصف مما علم الغاؤه في الشرع اما مطلقا كالاختلاف بالطول والقصر أو بالنسبة الى الحكم المبحوث فيه كالاختلاف بالذكورة والانوثة في العتق الثالث عدم ظهور المناسبة فيكفي للمستدل ان يقول بحثت فلم أجد له مناسبة ولا يحتاج الى اثبات ظهور عدم المناسبة لان التقدير انه عدل أخبر عما لا طريق الى معرفته الا خبره وحينئذ للمعترض ان يدعي ذلك في الوصف الذي يدعي المستدل انه علة و يحتاج الى الترجيح والمتمسكون بالسبر والتقسيم لا يشترطون اثبات التعليل في كل نص بل يكفي عندهم ان الاصل في النصوص التعليل وان الاحكام مبنية على الحكم والمصالح اما وجوبا كما هو مذهب المعتزلة واما تفضلا كما هو مذهب غيرهم ولو سلم عدم الكلية فالتعليل هو الغالب في الاحكام والحاق الفرد بالاعم الاغلب هو الظاهر ولا يشترطون في بيان الحصر اثبات عدم الغير بنص أو اجماع لحصول الظن بدون ذلك على ما بيناه واما على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى فيكون هذا من المسالك القطعية بمنزلة النص والاجماع ويكون مرجعه اليهما وكذا الكلام في تنقيح المناط قال ابن الحاجب ان الاخالة هي المناسبة وهي المسمى بتخريج المناط أي تنقيح ما علق الشارع الحكم به وما آله الى التقسيم بانه لا بد للحكم من علة وهي اما الوصف الفارق أو المشترك لكن الفارق ملغى فيتعين المشترك فيثبت الحكم لثبوت علته وذكر الامام الغزالي رحمه الله تعالى ان النظر والاجتهاد في مناط الحكم أي علته اما ان يكون في تحقيقه أو تنقيحه أو تخريجه اما تحقيق المناط فهو النظر والاجتهاد في معرفة وجود العلة في آحاد الصور بعد معرفتها بنص أو اجماع أو استنباط ولا يعرف خلاف في صحة الاحتجاج به اذا كانت العلة معلومة بنص أو اجماع واما تنقيح المناط فهو النظر في تعيين ما دل النص على كونه علة من غير تعيين بحذف الاوصاف التي لا مدخل لها في الاعتبار كما بين في قصة الاعرابي انه لا مدخل في وجوب الكفارة لكونه ذلك الشخص أو من الاعراب الى غير ذلك حتى يتعين وطء المكلف الصائم في نهار رمضان عامدا وهذا النوع وان أقر به أكثر منكري القياس فهو دون الاول واما تخريج المناط فهو النظر في اثبات علة الحكم الذي دل النص أو الاجماع عليه دون علته كالنظر في اثبات كون السكر علة لحرمة الخمر وهذا في الرتبة دون النوعين الاولين ولهذا أنكره كثير من الناس (قوله و بالدوران) احتج بعض الاصوليين على علية الوصف بدوران الحكم معه أي ترتبه عليه وجودا و يسمى الطرد و بعضهم وجودا وعدما و يسمى الطرد والعكس كالتحريم مع السكر فان الخمر يحرم اذا

فلان هذا الحكم هو مدلول النص وأما عندنا فلان عدم وجوب الوضوء وان كان بناء على العدم الاصلي لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجاز افعلم بهذا علية الحدث اذ لولا ذلك لما تخلف الحكم عن النص أصلا (وقوله عليه الصلاة والسلام لا يقضي القاضي وهو غضبان فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب

ولا يحل عند شغله بغير الغضب لهم ان علل الشرع أمارات فلا حاجة الى معنى يعقل قلنا نافع في حقه تعالى اما في حق العباد فانهم مبتلون بنسبة الاحكام الى العلل كنسبة الملك الى البيع والقصاص الى القتل فانه يجب القصاص مع ان المقتول ميت باجله فلا بد من التمييز بين العلل والشروط والوجود عند الوجود لا يدل على العلية لانه قد يقع اتفاقا وقد يقع في العلامة ولا يشترط لها أيضا) أي لا يشترط الوجود عند الوجود للعلية (لان التخلف لمانع لا يقدح فيها ثم العلة عين ذلك الوصف عند القائلين بتخصيصها وذلك الوصف مع عدم المانع عند من لا يقول به) اعلم أن تخلف الحكم عن العلة لمانع لا يقدح في العلية أما عند القائلين بتخصيص العلة فلان الشيء يمكن أن يكون علة والحكم تخلف عنه لمانع وهذا التخلف لا يقدح في العلية وأما عند من لا يقول بتخصيص العلة فان العلة مجموع ذلك الوصف مع عدم المانع فالوصف يكون جزأ للعلة فمعنى قولنا ان التخلف لمانع لا يقدح فيها ان التخلف لمانع لا يقدح في كون الوصف جزأ العلة (ولا يشترط العدم عند العدم لانه قد يوجد بعلة أخرى وقيام النص في الحالين ولا حكم له بطلان أمر لا يوجد الا نادرا فكيف يجعل أصلا في باب القياس وأيضا هو غير مسلم في آية الوضوء لانه ثبت الحدث بالنص لان ذكره في الخلف ذكر في الاصل ولان المعنى اذا قمتم من مضاجعكم والنوم دليل الحدث ولما كان الماء مطهرا دل على قيام النجاسة فاكتفي فيه) أي في الماء يعني

كان مسكرا او تزول حرمته اذا زال اسكاره بصيرورته خلا وشرط البعض وجود النص في حالتي وجود الوصف وعدمه والحال انه لا حكم له أي للنص وذلك لدفع احتمال اضافة الحكم الى الاسم وتعين اضافته الى معنى الوصف فان الحرمة تثبت للعصير اذا اشتد ويسمى خمرا وتزول عنه عند زوال الشدة والاسم فاذا كان الاسم قائما في الحالين ودار الحكم مع الوصف زال شبهة علية الاسم وتعين علية الوصف والا لما تخلف الحكم عن النص (قوله لكن جعل هذا الحكم حكم النص مجازا) جواب عما يقال ان هذا الاشتراط لا يصح عند من لا يقول بمفهوم المخالفة اذ لا يكون النص قائما عند عدم الوصف المنصوص عليه ولا يكون له حينئذ موجب لا نفيا ولا اثباتا ولا يتناول أصلا مثلا اذا لم يقم الى الصلاة بل قعد لم يتناوله النص الا عند القائلين بمفهوم الشرط واما عند غيرهم فيكون عدم وجوب الوضوء مبنيا على عدم دليل الوجوب فيجعل من حكم النص المذكور بطريق المجاز حيث عبر بعدم الوجوب المستند الى النص عن مطلق عدم الوجوب (قوله فانه يحل القضاء وهو غضبان) يعني ان النص قائم في حال الغضب بدون شغل القلب مع عدم حكمه الذي هو حرمة القضاء عند الغضب وأيضا النص قائم في حال عدم الغضب وشغل القلب بنحو جوع أو عطش مع عدم حكمه الذي هو اباحة القضاء عند عدم الغضب اما بطريق مفهوم المخالفة أو بالاباحة الاصلية أو بالنصوص المطلقة في القضاء ويجعل من حكم النص المذكور مجازا (قوله والوجود عند الوجود) كان الاحسن أن يقول الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على العلية لجواز أن يكون ذلك بطريق اتفاق كلي أو تلازم تعاكس أو يكون المدار لازم العلة أو شرطا مساويا لها فلا يفيد ظن العلية لانها احتمال واحد وهذه الاحتمالات كثيرة وقد يقال اذا وجد الدوران من غير مانع من العلية من معية كما في المتضايفين أو تأخر كما في المعلول والعلة أو غيرهما كما في الشرط المساوي فالعادة قاضية بحصول الظن بل القطع بالعلية كما اذا دعي انسان باسم مغضب فغضب ثم ترك فلم يغضب وتكرر ذلك مرة بعد أخرى علم بالضرورة انه سبب الغضب حتى ان من لا يتأتى منه النظر كالاطفال يعلمون ذلك ويتبعونه في الطرق ويدعونه بذلك الاسم ويجاب عنه بان النزاع انما هو في حصول الظن بمجرد الدوران وهو فيما ذكرتم من المثال ممنوع اذ لولا انتفاء ظهور غير ذلك اما بانه بحث عنه فلم يوجد واما لان الاصل عدمه لما حصل الظن غايته انه يفيد تقوية الظن الحاصل من غيره وربما يقال ان هذا انكار للضروري وقدح في جميع التجربيات فان الاطفال يقطعون به من غير نظر واستدلال بما ذكرتم وأهل النظر كالمجمعين على ذلك حتى كاد يجري مجرى المثل أن دوران الشيء مع الشيء آية كون المدار علة للدائر ويجاب بان الاحكام العقلية لا تختلف باختلاف الاحوال بخلاف الاحكام الشرعية المبنية على المصالح فلا بد في بيان عللها من مناسبة أو اعتبار من الشارع اذ في القول بالطرد فتح لباب الجهل والتصرف في الشرع (قوله ولا يشترط لها أيضا) زيادة تنبيه على بعد المناسبة بين الدوران والعلية يعني ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم كما انه ليس بملزوم للعلية فكذلك ليس بلازم لها لجواز أن لا يوجد الحكم عند وجود العلة الظاهرة بناء على مانع أو على عدم تمامها حقيقة وأن لا ينعدم عند عدمها بناء على ثبوته بعلة أخرى كالحدث يثبت بخروج النجاسة والنوم وغير ذلك وقد يقال في تقرير هذا الكلام ان الوجود عند الوجود والعدم عند العدم لا يدل على صحة العلية كما ان العدم عند الوجود والوجود عند العدم لا يدل على فسادها اعتبارا الحالة الموافقة بحالة المخالفة في الصحة والفساد (قوله وقيام النص) اشارة الى

قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط الى قوله فتيمموا (وأيضا فيه ايماء) أى فى النص اشارة (الى ان الوضوء عند عدم الحدث سنة لكونه ائتمارا الظاهر الامر وعند الحدث واجب بخلاف الغسل فانه ليس بسنة لكل صلاة) وهذا وجه آخر لترك التصريح بالحدث فى الوضوء والتصريح به فى التيمم (والغضب لايوجد بدون شغل القلب ولا يحل القضاء الا بعد سكونه) هذا منع لقوله فانه يحل القضاء وهو غضبان عند فراغ القلب فاذ كران النص قائم فى الحالين ولا حكم له ممنوع اما حال وجود الوصف فانه لا يحل القضاء الا بعد سكون النفس عن الغضب كما ذكر فى المتن واما حال عدم الوصف وهو غير مذكور فى المتن فعندنا لادلالة للنص على عدم الحكم عند عدم الوصف وكذا عند من يقول بالمفهوم لان من شرائط مفهوم المخالفة ان لا يثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت وقد ذكرتم ان القضاء لا يحل عند شغل القلب بغير الغضب فيثبت التساوى بين المنطوق والمسكوت فلم يوجد شرط صحة مفهوم المخالفة فلا يكون النص حينئذ دالا على عدم الحكم عند عدم الوصف فبطل قوله ان النص قائم فى الحالين ولا حكم له ﴿فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة

بطلان كلام الفريق الثالث وذلك ان ما اشترطوا من قيام النص فى الحالين من غير حكم أمر لا يوجد الا نادرا ولا عبرة بالنادر فى أحكام الشرع فكيف يجعل أصلا فيما هو من أدلة الشرع بان يبتنى عليه ثبوت العلية على ان وجوده بطريق الندرة أيضا فى محل النزاع فانا لا نسلم فى المثالين المذكورين قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه اما فى الآية فلانا لا نسلم قيام النص بدون الحكم حال انتفاء الحدث وانما يلزم ذلك لو لم يكن النص مقيدا بالحدث ومفيدا الوجوب الوضوء بشرط وجود الحدث وبيانه من وجهين أحدهما ان اشتراط الحدث فى وجوب البدل وهو التيمم بقوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط اشتراط له فى وجوب الاصل وهو الوضوء اذ البدل لا يفارق الاصل بسببه وانما يفارقه بحاله بان يجب فى حال لا يجب فيها الاصل وبالجملة لما رتب وجوب التيمم على وجود الحدث عند فقد الماء فهم ان وجوب التوضؤ بالماء مرتب على الحدث وثانيهما ان العمل بظاهر النص متعذر لاقتضائه وجوب التوضؤ عند كل قيام وفى كل ركعة فلا يتصور اداء الصلاة فلا بد من اضمار أى اذا قمتم من مضاجعكم أو اذا أردتم القيام الى الصلاة محدثين والقيام من المضجع كناية عن التنبه من النوم والنوم دليل الحدث فعلى الاول يكون ذكر الحدث بطريق دلالة النص وأما على الثانى فالظاهر انه من قبيل المضمر واطلاق دلالة النص عليه اما لغوى بمعنى انه يفهم من النص أو هو من قبيل المشاكلة أو التغليب أو باعتبار ان القيام من المضجع انما يدل على النوم دلالة لا عبارة وهذا أنسب فان قيل للبدل حكم الاصل فكانت قضية الترتيب أن يصرح بالحدث فى وجوب الوضوء ويكتفى بالدلالة فى وجوب التيمم فلم عكست أجيب بوجهين الاول ان الماء مطهر بنفسه فايجاب استعماله دل على وجود النجاسة الحكمية المفتقرة الى ازالتها بخلاف ايجاب استعمال التراب فانه ملوث لا يقتضى سابقة حدث فصرح معه بالحدث الثانى ان فى ترك التصريح بالحدث فى نص الوضوء اشارة الى ان الوضوء سنة عند كل صلاة وان لم يكن محدثا نظرا الى ظاهر اطلاق الامر وتحقيقه انه قد علم بدلالة النص والاجماع عدم وجوب الوضوء عند القيام الى الصلاة بدون الحدث فيحمل على الايجاب عند الحدث عملا بحقيقة الامر وعلى الندب عند عدم الحدث عملا بظاهر اطلاقه وترك هذا الايماء فى الغسل لانه لا يسن لكل صلاة بل للجمعة والعيدين فصرح معه بذكر الحدث وهذا مبنى على ما يعتبره البلغاء فى تراكيبهم من الرموز لا على ان يتناول الامر للمحدث ايجابا ولغيره ندبا لانه لا يراد من اللفظ معنياه المختلفان فان قلت مبنى هذه المباحث على ان سبب الوضوء هو الحدث وقد تقرر فى موضعه ان سببه ارادة الصلاة لا الحدث قلت هو مبنى على التقدير أى لو سلم ان العلة هى الحدث فهى لم تثبت بالدوران على ما ذكرتم وأما فى الحديث فلانا لا نسلم انتفاء حكم النص وهو حرمة القضاء مع وجود الوصف وهو الغضب وانما يصح ذلك لو وجد الغضب بدون شغل القلب وهو ممنوع كيف والغضبان صيغة مبالغة بمعنى الممتلئ غضبا على ما نقل عن الزجاج فلا يتصور له فراغ القلب ما دام غضبان وبهذا يحصل المقصود وهو منع قيام النص فى الحالين مع عدم حكمه لان الكل ينتفى بانتفاء البعض الا انه تعرض فى الشرح لحال العدم أيضا زيادة لتحقيق المقصود يعنى انا لا نسلم ان من حكم هذا النص حل القضاء عند عدم الغضب وانما يكون كذلك لو تحقق شرائط مفهوم المخالفة وهو ممنوع (قوله فصل ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان التعدية حكم لازم للتعليل عندنا جائز عند الشافعى رحمه الله تعالى فعندنا لا يجوز التعليل الا لتعدية الحكم من المحل المنصوص الى محل آخر فيكون التعليل والقياس واحدا وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجوز لزيادة القبول وسرعة الوصول والاطلاع على حكمة الشارع فيوجد التعليل بدون القياس والكلام فى التعليل الغير المنصوص ثم جملة ما يقع التعليل لاجله أربعة الاول اثبات السبب أو وصفه الثانى اثبات الشرط أو وصفه الثالث اثبات الحكم أو وصفه الرابع تعدية حكم مشروع معلوم بصفته الى محل آخر بماثله فى التعليل فالتعليل مختص بالتعدية لا يجوز لاجل اثبات سبب أو صفته لانه اثبات

كاحداث تصرف موجب للملك﴾ أى لايجوز بالقياس احداث تصرف يكون علة لثبوت الملك (وقولنا الجنس بانفراده يحرم النساء بالنص وهو نهى عن الربا والريبة) جواب اشكال وهو انكم أثبتم بالقياس شيئا هو علة لحرمة النساء وهو الجنس بانفراده أى بدون الكيل والوزن فاجاب بان هذا بالنص وهو قول الراوى نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن الربا والريبة والريبة الشك والمراد بالريبة هنا شبهة الربا وشبهة الربا ثابتة فيما اذا كان الجنس بانفراده موجودا وقد باع نسيئة لان للنقد مزية على النسيئة (وكون الاكل

والشرب موجبا للكفارة بدلالة النص وكذا القصاص فى القتل بالمثقل عندهما) أى ثابت بدلالة النص لا بالقياس المستنبط فلا يرد حينئذ اشكال (وصفتها) بالجرأى لايجوز التعليل لاثبات صفة العلة (كاثبات السوم فى الانعام ولاثبات الشرط أو صفته كالشهود فى النكاح) هذا نظير اثبات الشرط (وكونهم رجالا أو مختلطة) نظير اثبات صفة الشرط (ولاثبات الحكم أو صفته كصوم بعض اليوم) نظير اثبات الحكم (وكصفة الوتر) نظير اثبات صفة الحكم (لان فيه نصب الشرع بالرأى فلا يجوز ابتداء أما اذا كان له أصل فيصح كاشتراط التقابض فى بيع الطعام بالطعام) أى عند الشافعى رحمه الله (فان له) أى لاشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله (أصلا وهو الصرف والجواز بدونه أصلا) أى لجواز البيع بدون التقابض عندنا أصلا (وهو بيع سائر السلع) فالحاصل ان اشتراط التقابض عند الشافعى رحمه الله وان كان اثبات الشرط فانه يوجد له أصل وهو بيع الصرف وعدم اشتراطه عندنا كذلك يوجد له أصل وهو بيع سائر السلع (فالتعليل لايصح الا للتعدية هذا ما قالوا) انما قلت هذا لانى نقلت هذا الفصل عن أصول الامام فخر الاسلام رحمه الله ولم أدر ما مراده فان أراد ان القياس لايجرى فى هذه الاشياء أصلا فهذا لايصح وقد قال فى آخر الباب وانما أنكرنا هذه الجملة اذا لم يوجد له فى الشريعة أصل يصح تعليله وأما اذا وجد له فلا بأس به وان أراد انه لايصح التعليل فى هذه الامور الا اذا كان لها أصل فلا معنى لتخصيص هذه الامور بهذا الحكم ولا فائدة فى تفصيلها بل يكفيه ان يقول لايصح القياس الا اذا كان له أصل

الشرع بالرأى ولا لاثبات شرط لحكم شرعى أو صفته بحيث لايثبت الحكم بدونه لان هذا ابطال للحكم الشرعى ونسخ له بالرأى ولا لاثبات حكم أو صفته ابتداء لانه نصب أحكام الشرع بالرأى فلا يجوز شئ من ذلك الا اذا وجد له فى الشريعة أصل صالح للتعليل فيعلل ويتعدى حكمه الى محل آخر سواء كان الحكم اثبات سبب أو شرط أو وصفهما أو اثبات حكم آخر مثل الوجوب والحرمة وغيرهما فصار الحاصل ان التعليل لاثبات العلة أو الشرط أو الحكم ابتداء باطل بالاتفاق ولاثبات حكم شرعى مثل الوجوب والحرمة بطريق التعدية من أصل موجود فى الشرع ثابت بالنص أو الاجماع جائز بالاتفاق واختلفوا فى التعليل لاثبات السببية أو الشرطية بطريق التعدية من أصل ثابت فى الشرع بمعنى انه اذا ثبت بنص أو اجماع كون الشئ سببا أو شرطا لحكم شرعى فهل يجوز ان يجعل شئ آخر علة أو شرطا لذلك الحكم قياسا على الشئ الاول عند تحقق شرائط القياس مثل ان تجعل اللواطة سببا لوجوب الحد قياسا على الزنا وتجعل النية فى الوضوء شرطا لصحة الصلاة قياسا على النية فى التيمم فذهب كثير من علماء المذهبين الى امتناعه وبعضهم الى جوازه وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله واتباعه فلهذا احتاجوا الى التفصيل والاشارة الى التسوية بين الحكم والسبب والشرط فى انها تجوز ان تثبت بالتعليل ان وجد لها أصل فى الشرع وتمتنع ان لم يوجد وقال صاحب الميزان لا معنى لقول من يقول ان القياس حجة فى اثبات الحكم دون اثبات السبب أو الشرط لانه ان أراد به معرفة علة الحكم بالرأى والاجتهاد فذلك جائز فى الجميع لان المعرفة لاتختلف وان أراد ان الجمع بين الاصل والفرع لايتصور الا فى الحكم دون السبب أو الشرط فممنوع بل يتصور فى الجميع وان أراد أن القياس ليس بمثبت فسلم والجميع سواء فى انه لايثبت فيه شئ بالقياس بل يعرف به السبب والشرط كما يعرف به الحكم واحتجاج الفريقين مذكور فى أصول الشافعية ومقصود هذا الفصل مشهور فيما بين القوم مسطور فى كتبهم (قوله وقولنا الجنس قد توهم) وورود الاشكال بانكم أثبتم بالقياس علية مجرد الجنس لحرمة الربا وعلية الاكل والشرب لوجوب الكفارة وعلية القتل بالمثقل لوجوب القصاص عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله فاجاب بانا لم نثبت ذلك بالقياس بل بالنص عبارة فى الاول ودلالة فى الاخيرين على ما سبق فى بحث دلالة النص ولم يورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام مسئلة وجوب الكفارة بالاكل والشرب ولا مسئلة وجوب القصاص بالقتل بالمثقل لان جعلهما من قبيل دلالة النص دون القياس مبنى على ان القياس لايجرى فى الحدود والكفارات لا على انه لايجرى فى الاسباب والشروط لان مذهب فخر الاسلام رحمه الله انه يصح اثبات السبب والشرط بالرأى والقياس اذا وجد له أصل فى الشرع وههنا الوقاع أصل للاكل والشرب والقتل بالسيف أصل للقتل بالمثقل فكيف يتوهم ان يورد هذا اشكالا على اثبات السبب بالتعليل فيما لايوجد له أصل وانما وقع ذلك للمصنف رحمه الله من أصول ابن الحاجب وذلك انه اختار انه لايصح اثبات السبب بالقياس فاورد القتل بالمثقل اشكالا فاجاب بانا لانبين سببية القتل بالمثقل قياسا على سببية القتل بالسيف بل نبين ان السبب هو القتل العمد العدوان سواء كان بالسيف أو بغيره فالسبب واحد

وهذا المعنى معلوم من تعريف القياس فانه تعدية الحكم من الاصل الى الفرع بعلة متحدة (والحق فى اثبات العلة انه ان ثبت ان عليتها لمعنى آخر يصلح للتعليل فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى يحكم بعليته لكن لا يكون هذا اثبات العلة بالقياس لان العلة فى الحقيقة ذلك المعنى وان لم يثبت ذلك فلا لانه يكون تعليلا بالمرسل وهذا هو المختلف فيه (فصل القياس جلى وخفى فالخفى يسمى بالاستحسان لكنه أعم من القياس الخفى) فان كل قياس خفى استحسان وليس كل استحسان قياسا خفيا لان الاستحسان قد يطلق على غير القياس الخفى أيضا كما ذكر فى المتن لكن الغالب فى كتب أصحابنا انه اذا ذكر الاستحسان أريد به القياس الخفى (وهو دليل يقابل القياس الجلى الذى يسبق اليه الافهام) هذا تفسير الاستحسان وبعض الناس تحيروا فى تعريفه وتعريفه الصحيح هذا وهو انه دليل يقع فى مقابلة القياس الجلى وقوله الذى يسبق اليه الافهام تفسير للقياس الجلى (وهو حجة عندنا لان ثبوته بالدلائل التى هى حجة اجماعا) ضمير وهو راجع الى الاستحسان وقد أنكر بعض الناس العمل بالاستحسان جهلا منهم فان أنكروا هذه التسمية فلا مشاحة فى الاصطلاحات وان أنكروه من حيث المعنى فباطل أيضا لانا نعنى به دليلا من الادلة المتفق عليها يقع فى مقابلة القياس الجلى ويعمل به اذا كان أقوى من القياس

لا غير وأما مسئلة حرمة الربا بالجنس فاوردها فخر الاسلام رحمه الله مثالا لا اشكالا فقال اما تفسير القسم الاول أى بيان اثبات الموجب فمثل قولهم فى الجنس بانفراده انه يحرم النسيئة وهذا خلاف وقع فى الموجب للحكم فلم يصح اثباته ولا نفيه بالرأى اذ لا نجد أصلا نقيسه عليه بل يجب الكلام فيه بالنص عبارة أو اشارة أو دلالة أو اقتضاء وذلك انه ثبت بالنص والاجماع حرمة الفضل الخالى عن العوض وقد بينا ان العلة هى القدر والجنس ووجدنا حرمة الربا بأحكام يستوى فيه شبهته بحقيقته لما روى أن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن الربا والريبة وللاجماع على حرمة البيع مجازفة كبيع صبرة حنطة بصبرة حنطة باعتبار تساويهما فى رأى المتبايعين ووجدنا فى النسيئة شبهة الفضل وهى الحلول اذ النقد خير من النسيئة وهذا وان كان فضلا من جهة الوصف لكنه ثبت بصنع العبد فاعتبر كما فى بيع الحنطة المقلية بغير المقلية لامكان الاحتراز عنه بخلاف الفضل من جهة الجودة فانه ثبت بصنع الله تعالى فجعل عفوا لتعذر الاحتراز عنه ولما كانت العلة هى القدر والجنس أخذ الجنس شبهة العلة من حيث انه شطر العلة فاثبتنا به شبهة الربا احتياطا فيثبت سببية الجنس لحرمة النسيئة بدلالة النص الموجب لسببية القدر والجنس لحرمة حقيقة الفضل (قوله والحق) فى مسئلة اثبات العلة انه ان ثبت علية شئ لحكم بناء على معنى صالح لتعليل ذلك الحكم به بان يكون مؤثرا أو ملائما فكل شئ يوجد فيه ذلك المعنى المؤثر أو الملائم فهو علة لذلك الحكم بلا خلاف ولا يكون هذا من اثبات العلة بالقياس لان العلة بالحقيقة هو ذلك المعنى المشترك بين الشيئين وقد ثبت عليته بما هو من مسالك العلة فتكون العلة واحدة تتعدد باعتبار المحل مثلا اذا ثبت ان الوقاع علة لوجوب الكفارة بناء على انه يوجد فيه هتك حرمة صوم رمضان فقد ثبت ان العلة هى هتك الحرمة وهو موجود فى الاكل فيحكم بانه علة لوجوب الكفارة وان لم يثبت ان علية ذلك الشئ للحكم مبنى على اشتماله على ذلك المعنى بل وجد مجرد مناسبة ذلك المعنى لعلية الحكم لم يصح الحكم بعلية شئ آخر يوجد فيه ذلك المعنى المناسب قياسا على ما ثبت عليته لانه تعليل بالمرسل اذ لم يثبت تأثير ذلك المعنى المناسب ولا ملايمته وهذا هو المختلف فيه من اثبات العلة بالقياس فيجوز عند من يقول بصحة التعليل بالمرسل ولا يجوز عند من يشترط التأثير أو الملايمة (قوله فصل) فى الاستحسان هو فى اللغة عد الشئ حسنا وقد كثر فيه المدافعة والرد على المدافعين ومنشؤهما عدم تحقيق مقصود الفريقين ومبنى الطعن من الجانبين على الجرأة وقلة المبالاة فان القائلين بالاستحسان يريدون به ما هو أحد الادلة الاربعة على ما سنبينه والقائلون بان من استحسن فقد شرع يريدون ان من أثبت حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل من الشارع فهو الشارع لذلك الحكم حيث لم يأخذه من الشارع والحق انه لا يوجد فى الاستحسان ما يصلح محلا للنزاع اذ ليس النزاع فى التسمية لانه اصطلاح وقد قال الله تعالى الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه وقال النبى صلى الله عليه وسلم ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ونقل عن الأئمة اطلاق الاستحسان فى دخول الحمام وشرب الماء من يد السقاء ونحو ذلك وعن الشافعى رحمه الله انه قال استحسن فى المتعة أن تكون ثلاثين درهما واستحسن ترك شئ للمكاتب من نجوم الكتابة وأما من جهة المعنى فقد قيل هو دليل ينقدح فى نفس المجتهد يعسر عليه التعبير عنه فان أريد بالانقداح الثبوت فلا نزاع فى انه يجب عليه العمل به ولا أثر لعجزه عن التعبير عنه وان أريد انه وقع له شك فلا نزاع فى بطلان العمل به وقيل هو العدول عن قياس الى قياس أقوى وقيل العدول الى خلاف الظن لدليل أقوى ولا نزاع فى قبول ذلك وقيل تخصيص القياس بدليل أقوى منه فيرجع الى تخصيص العلة وقال الكرخى رحمه الله هو العدول فى مسئلة عن مثل ما حكم به فى نظائرها الى خلافه بوجه هو أقوى ويدخل فيه التخصيص والنسخ وقال أبو الحسين البصرى هو ترك وجه من وجوه الاجتهاد غير شامل شمول الالفاظ بوجه هو أقوى منه وهو فى حكم الطارئ

الجلى فلا معنى لانكاره (لانه اما بالاثر كالسلم والاجارة وبقاء الصوم فى النسيان واما بالاجماع كالاستصناع واما بالضرورة كطهارة الحياض والآبار واما بالقياس الخفى وذكروا له) أى للقياس الخفى (قسمين الاول ماقوى أثره) أى تأثيره (والثانى ماظهر صحته وخفى فساده) أى اذا نظرنا اليه بادئ النظر نرى صحته ثم اذا تأملنا حق التأمل علمنا انه فاسد (وللقياس) أى للقياس الجلى (قسمان ماضعف أثره وماظهر فساده وخفى صحته فاول ذلك راجح على أول هذا) أى القسم الاول من الاستحسان وهو ماقوى أثره راجح على القسم الاول من القياس الجلى وهو ماضعف أثره واعلم انا اذا ذكرنا

القياس نريد به القياس الجلى واذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفى فلا تنس هذا الاصطلاح (لان المعتبر هو الاثر لا الظهور وثانى هذا على ثانى ذلك) أى القسم الثانى من القياس وهو ماظهر فساده وخفى صحته راجح على القسم الثانى من الاستحسان وهو ماظهر صحته وخفى فساده (فالاول) وهو أن يقع القسم الاول من الاستحسان فى مقابلة القسم الاول من القياس (كسؤر سباع الطير فانه نجس قياسا على سؤر سباع البهائم طاهر استحسانا لانها تشرب بمنقارها وهو عظم طاهر والثانى (وهو أن يقع القسم الثانى من الاستحسان فى مقابلة القسم الثانى من القياس (كسجدة التلاوة تؤدى بالركوع قياسا لانه تعالى جعل الركوع مقام السجدة فى قوله وخر راكعا لا استحسانا لان الشرع أمر بالسجود فلا تؤدى بالركوع كسجود الصلاة فعملنا بالصحة الباطنة فى القياس وهى ان السجود غير مقصود هنا وانما الغرض مايصلح تواضعا مخالفة للمتكبرين) واعلم انهم جعلوا فى المأمور هذه المسئلة كون السجود يؤدى بالركوع حكما ثابتا بالقياس وعدمه حكما ثابتا بالاستحسان ولا أدرى خصوصية الاول بالقياس والثانى بالاستحسان فلهذا أوردت مثالا آخر وهو قوله (وكما اذا اختلفا فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان لانهما اختلفا فى المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف وفى الاستحسان لا لانهما ما اختلفا فى أصل المبيع بل فى وصفه وذا لا يوجب التحالف لكن عملنا بالصحة الباطنة للقياس وهى ان الاختلاف فى الوصف هنا يوجب الاختلاف فى الاصل) اعلم انه اذا اختلف المتعاقدان فى ذراع المسلم فيه ففى القياس يتحالفان وفى

على الاول واحترز بقوله غير شامل عن ترك العموم الى الخصوص وبقوله وهو فى حكم الطارئ عن القياس فيما اذا قالوا تركنا الاستحسان بالقياس وأورد على هذه التفاسير ان ترك الاستحسان بالقياس يكون عدولا عن الاقوى الى الاضعف وأجيب بانه انما يكون بانضمام معنى آخر الى القياس يصير به أقوى ولما اختلفت العبارات فى تفسير الاستحسان مع انه قد يطلق لغة على مايهواه الانسان ويميل اليه وان كان مستقبحا عند الغير وكثر استعماله فى مقابلة القياس على الاطلاق كان انكار العمل به عند الجهل بمعناه مستحسنا حتى يتبين المراد منه اذ لا وجه لقبول العمل بما لا يعرف معناه وبعد ما استقرت الآراء على انه اسم لدليل متفق عليه نصا كان أو اجماعا أو قياسا خفيا اذا وقع فى مقابلة قياس تسبق اليه الافهام حتى لا يطلق على نفس الدليل من غير مقابلة فهو حجة عند الجميع من غير تصور خلاف ثم انه غلب فى اصطلاح الاصول على القياس الخفى خاصة كما غلب اسم القياس على القياس الجلى تمييزا بين القياسين وأما فى الفروع فاطلاق الاستحسان على النص والاجماع عند وقوعهما فى مقابلة القياس الجلى شائع ويرد عليه انه لا عبرة بالقياس فى مقابلة النص أو الاجماع بالاتفاق فكيف يصح التمسك به والجواب انه لا يتمسك به الا عند عدم ظهور النص أو الاجماع (قوله وذكروا له) قسمين الصحة تقارب الاثر والضعف يقارب الفساد وبهذا الاعتبار يتحقق تقابل القسمين فى كل من الاستحسان والقياس والمراد بظهور الصحة فى الاستحسان ظهورها بالنسبة الى فساد الخفى وهو لا ينافى خفاءها بالنسبة الى مايقابله من القياس والمراد بخفاء الصحة فى القياس الجلى خفاؤها بان ينضم الى وجه القياس معنى دقيق يورثه قوة ورجحانا على وجه الاستحسان ثم الصحيح ان معنى الرجحان ههنا تعين العمل بالراجح وترك العمل بالمرجوح وظاهر كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه الاولوية حتى يجوز العمل بالمرجوح (قوله فالاول) يعنى ان سؤر سباع الطير من البازى والصقر ونحوهما نجس قياسا على سؤر سباع البهائم كالفهد والذئب لمخالطته باللعاب المتولد من لحم نجس فان اختيار المحققين ان لحم سباع البهائم نجس لا يطهر بالذكاة لان الحرمة فيما يصلح للغذاء اذا لم تكن للضرورة أو الاستخباث أو الاحترام آية النجاسة الا أنه لما اجتمع فى السبع ما لا يؤكل وهو طاهر كالجلد والعظم والعصب والشعر وما يؤكل وهو نجس كاللحم والشحم أشبه دهنا ماتت فيه فأرة فجعل له حكم بين النجاسة والطهارة الحقيقيتين بان حرم أكله وتنجس لعابه لكن جاز بيعه والانتفاع به ولم تجعل نجاسة سباع الطير أيضا بهذا الطريق لان الروايات انما وردت فى سباع البهائم دون الطيور فاحتيج فيها الى القياس وهذا قياس ضعيف الاثر قليل الصحة لقصور علة التنجس فى الفرع أعنى المخالطة وقد قابله استحسان قوى الاثر يقتضى طهارة سؤرها لانها تشرب بالمنقار على سبيل الاخذ ثم الابتلاع والمنقار عظم طاهر لانه جاف لا رطوبة فيه فلا يتنجس الماء بملاقاته فيكون سؤره طاهرا كسؤر الآدمى والمأكول لانعدام العلة الموجبة للنجاسة وهى الرطوبة النجسة فى الآلة الشاربة الا انه يكره لما أن سباع الطيور لا تحترز عن الميتة والنجاسة كالدجاجة المخلاة (قوله والثانى) لما كان عدم تأدى

الاستحسان لا وذلك لانهما اختلفا في المستحق بعقد السلم فيوجب التحالف كما في المبيع فهذا قياس جلي يسبق اليه الافهام ثم اذا نظرنا علمنا انهما ما اختلفا في أصل المبيع بل في وصفه لانهما اختلفا في الذراع والذراع وصف لان زيادة الذراع توجب جودة في الثوب بخلاف الكيل والوزن واذا كان الذراع وصفا والاختلاف في الوصف لا يوجب التحالف فهذا المعنى أخفى من الاول فيكون هذا استحسانا والاول قياسا هذا ما ذكروه واعلم انه لا دليل على انحصار القياس والاستحسان في هذين القسمين وعلى انحصار التعارض بينهما في هذين الوجهين فلهذا أوردت الاقسام الممكنة عقلا وقلت (و بالتقسيم العقلي ينقسم كل الى ضعيف الاثر وقويه وعند التعارض لا يرجح الاستحسان الا في صورة واحدة) وهي ان يكون القياس ضعيف الاثر والاستحسان قوي الاثر أما في الصور الثلاث الاخر فالقياس راجح على الاستحسان أما اذا كان القياس قوي الاثر والاستحسان ضعيف الاثر فواضح وأما اذا كانا قويين فالقياس يرجح لظهوره وأما اذا كانا ضعيفين فاما ان يسقطا أو يعمل بالقياس لظهوره فلهذا أوردت الحكم المتيقن وهو ان الاستحسان لا يرجح على القياس في هذه الصور الثلاث ويرجح في صورة واحدة (والى صحيح الظاهر والباطن وفاسدهما وصحيح الظاهر فاسد الباطن وبالعكس فالاول من القياس يرجح على كل استحسان وثانيه مردود بقي الاخيران فالاول من الاستحسان أي صحيح الظاهر والباطن يرجح عليهما أي على قياس صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وثانيه مردود أي ثاني الاستحسان وهو فاسد الظاهر والباطن بقي الاخيران أي من الاستحسان وهما صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه فالتعارض بينهما وبين أخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع فما ظهر فساده بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس) اعلم ان التعارض بين كل واحد من هذين القسمين من الاستحسان أي صحيح الظاهر فاسد الباطن وعكسه وبين كل واحد من أخيري القياس ان وقع مع اختلاف النوع وهذا في صورتين احداهما ان يعارض صحيح الظاهر فاسد الباطن من الاستحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن من القياس وثانيتهما ان يعارض فاسد الظاهر صحيح الباطن من الاستحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن من القياس فلا شك ان ما ظهر فساده بادئ النظر لكن اذا تؤمل تبين صحته أقوى مما كان على العكس سواء كان قياسا أو استحسانا (ومع اتحاده ان امكن فالقياس أولى) أي ان وقع التعارض بينهما مع اتحاد النوع وهو ان يعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن قياسا كذلك أو يعارض استحسان فاسد الظاهر صحيح الباطن قياسا كذلك يكون القياس راجحا في الصورتين وانما قلنا ان أمكن لانا لم نجد تعارض القياس والاستحسان على هذه الصفة والظاهر انه اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة لان القياس لا يكون صحيحا في نفس الامر الا وقد جعل الشرع وصفا من الاوصاف علة للحكم بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو كلما وجد ذلك الوصف بلا مانع يوجد ذلك الحكم لكنه وجد ذلك الوصف

المأمور به بالاتيان بغير المأمور به أمرا جليا وعكسه أمرا خفيا اشتبه على المصنف رحمه الله تعالى جهة جعل تأدي السجدة بالركوع قياسا وعدم تأديها به استحسانا ونقل عنه في توجيه ذلك انه اذا جاز اقامة الركوع مقام السجدة ذكرا لما بينهما من المناسبة أعني اشتمالهما على التعظيم والانحناء فجاز اقامته مقامه فعلا لتلك المناسبة وهذا أمر جلي تسبق اليه الافهام فيكون قياسا الا أن الاستحسان أن لا يتأدى به كالسجدة الصلاتية لا تتأدى بالركوع لان الامر بالشيء يقتضي حسنه لذاته فيكون مطلوبا بالعينه فلا يتأدى بغيره وهذا قياس خفي بالنسبة الى الاول فيكون استحسانا وفيه نظر اذ لا يخفى ان عدم تأدي المأمور به بغيره قياسا على أركان الصلاة أظهر وأجلى من تأديه به قياسا على جواز اقامة اسم الشيء مقام اسم غيره والاقرب أن يقال لما اشتمل كل من الركوع والسجود على التعظيم كان القياس فيما وجب بالتلاوة في الصلاة أن يتأدى بالركوع كما يتأدى بالسجود لما بينهما من المناسبة الظاهرة ولهذا اصح التعبير عنه بالركوع في قوله تعالى وخر راكعا أي سقط ساجدا فهذا قياس جلي فيه فساد ظاهر هو العمل بالمجاز من غير تعذر الحقيقة وصحة خفية هي أن سجدة التلاوة لم تجب قربة مقصودة ولهذا لا تلزم بالنذر كالطهارة وانما المقصود هو التواضع ومخالفة المتكبرين وموافقة المطيعين على قصد العبادة ولهذا اشترط الطهارة واستقبال القبلة وهذا حاصل في الركوع في الصلاة الا أن المأمور به هو السجود وهو مغاير للركوع فينبغي ان لا ينوب الركوع عنه كما لا ينوب عن السجدة الصلاتية مع قرب المناسبة بينهما لكونهما من أركان الصلاة وموجبات التحريمة وكما لا ينوب الركوع خارج الصلاة عن السجدة مع انه لم يستحق بجهة أخرى بخلاف الركوع في الصلاة وهذا قياس خفي يسمى استحسانا وفيه أثر ظاهر هو العمل بالحقيقة وعدم تأدية المأمور به لغيره وفساد خفي هو جعل غير المقصود مساويا للمقصود فعملنا بالصحة الباطنة في القياس وجعلنا سجدة التلاوة في الصلاة متأدية بالركوع ساقطة به كما تسقط الطهارة للصلاة بالطهارة لغيرها بخلاف الركوع خارج الصلاة لانه لم يشرع عبادة وبخلاف السجدة الصلاتية فانها مقصودة بنفسها كالركوع بدليل قوله تعالى واركعوا واسجدوا (قوله و بالتقسيم العقلي ينقسم) القياس والاستحسان تارة باعتبار القوة والضعف وتارة باعتبار الصحة والفساد أما بالاعتبار

باحدى الصفتين المذكورتين فى الفرع فيوجد ذلك الحكم فان كان القياس بهذه الصفة لا يعارضه قياس صحيح سواء كان جليا او خفيا لانه لا يمكن ان يجعل الشرع وصفا آخر علة لنقيض ذلك الحكم بالمعنى المذكور ثم يوجد ذلك الوصف فى الفرع اذ لو كان كذلك يلزم حكم الشرع بالتناقض وهذا محال على الشارع تعالى وتقدس فعلم ان تعارض قياسين صحيحين فى الواقع ممتنع وانما يقع

التعارض لجهلنا بالصحيح والفاسد فالتعارض لا يقع بين قياس قوى الاثر واستحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس صحيح الظاهر والباطن و بين استحسان كذلك وكذا لا يقع بين قياس فاسد الظاهر صحيح الباطن و بين استحسان كذلك (وما ذكروا من حيث القوة والضعف فعند التحقيق داخل فى هذا التفصيل أيضا) لانه لا يخلو اما أن يكون صحيح الظاهر أو فاسد الظاهر وعلى كل من التقديرين لا يخلو من انه اذا تؤمل حق التأمل يتبين صحته أو يتبين فساده واذا كانت القسمة منحصرة فى هذه الاقسام فقوى الاثر وضعيفه لا يخلو من أحد هذه الاقسام قطعا (والمستحسن بالقياس الخفى يعدى لا المستحسن بغيره نظيره ان فى الاختلاف فى الثمن قبل قبض المبيع اليمين على المشترى فقط قياسا لانه المنكر وعليهما قياسا خفيا لان البائع ينكر تسليم المبيع) أى انما يحلف البائع لانه ينكر وجوب

الاول فاما ان يكونا قوى الاثر أو ضعيفى الاثر أو القياس قويا والاستحسان ضعيفا أو بالعكس ففى الرابع يترجح الاستحسان قطعا وفى الثلاثة الباقية يتيقن عدم ترجيح الاستحسان وأما ترجيح القياس ففى الاول والثالث متيقن لا فى الثانى فانه يحتمل سقوط الاستحسان والقياس لضعفهما وتسمية الاستحسان فى جميع الاقسام تكون باعتبار خفائه الا انه يشكل بما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان سميناما ضعف أثره قياسا وماقوى أثره استحسانا وأما بالاعتبار الثانى فاما ان يكون كل منهما صحيح الظاهر والباطن أو فاسدهما أو صحيح الظاهر فاسد الباطن أو بالعكس وفى الجميع يكون القياس جليا بمعنى سبق الافهام اليه والاستحسان خفيا بالاضافة اليه و يقع التعارض على ستة عشر وجها حاصلة من ضرب الاقسام الاربعة للقياس فى الاقسام الاربعة للاستحسان فالقياس الصحيح الظاهر والباطن يترجح على جميع أقسام الاستحسان والقياس الفاسد الظاهر والباطن يكون مردودا بالنسبة الى الكل فتبقى ثمانية أوجه حاصلة من ضرب أقسام الاستحسان فى أخيرى القياس فالاول من الاستحسان يرجح عليها لصحته ظاهرا وباطنا والثانى يرد مطلقا لفساده ظاهرا و باطنا بقى أربعة أوجه حاصلة من ضرب أخيرى الاستحسان فى أخيرى القياس الاول تعارض الاستحسان الصحيح الظاهر الفاسد الباطن والقياس الفاسد الظاهر الصحيح الباطن والثانى بالعكس والثالث تعارض استحسان صحيح الظاهر فاسد الباطن وقياس كذلك والرابع تعارض استحسان صحيح الباطن فاسد الظاهر وقياس كذلك وسمى اتفاق القياس والاستحسان فى صحة الظاهر وفساد الباطن باتحاد النوع واختلافهما فى ذلك باختلاف النوع وحكم برجحان الاستحسان فى الوجه الثانى من هذه الاربعة وبرجحان القياس فى الثلاثة الباقية وادعى ان الظاهر امتناع التعارض بين قياس واستحسان يتفقان فى قوة الاثر أو صحة الباطن سواء كان مع الاتفاق فى صحة الظاهر أو بدونه و بعد اقامة الدليل جزم بهذا الحكم وقد علم من الاستدلال ومن سوق الكلام بالآخرة ان قوله اذا كان الاستحسان على صفة كان القياس على خلاف تلك الصفة مقيدا بالقوة والصحة الباطنة اذ لا امتناع فى ان تعارض قياس ضعيف أو صحيح الظاهر فقط أو فاسد الظاهر والباطن أو الظاهر فقط لاستحسان كذلك (قوله بالمعنى المذكور) أى بمعنى انه كلما وجد ذلك الوصف مطلقا أو بلا مانع يوجد ذلك الحكم (قوله وماذكروا) هذا كلام قليل الجدوى لان تداخل الاقسام ضرورى فيما اذا قسم الشئ تقسيمات متعددة باعتبارات مختلفة كما يقال اللفظ ثلاثى أو رباعى أو خماسى و باعتبار آخر اسم أو فعل أو حرف و باعتبار آخر معرب أو مبنى الى غير ذلك نعم لو صح ماذكره البعض من أن المراد بالضعف والفساد واحد وكذا بالقوة والصحة لكان أحد القسمين مستدركا (قوله والمستحسن) قد سبق ان الاستحسان دليل يقابل قياسا جليا سواء كان أثرا أو اجماعا أو ضرورة أو قياسا خفيا فههنا يريد الفرق بين المستحسن بالقياس الخفى والمستحسن بغيره فى ان الاول تعدى الى صورة أخرى لان من شأن القياس التعدية والثانى لا يقبل التعدية لانه معدول به عن سنن القياس مثلا اذا اختلف المتبايعان فى مقدار الثمن فالقياس أن يكون اليمين على المشترى فقط لانه المنكر وحده لانه لا يدعى شيأ حتى يكون البائع أيضا منكرا فهذا قياس جلى على سائر التصرفات الا انه ثبت بالاستحسان التحالف أى وجوب اليمين على كل من البائع والمشترى أما قبل قبض المبيع فبالقياس الخفى وهو أن البائع ينكر وجوب تسليم المبيع بما أقر به المشترى من الثمن كما ان المشترى ينكر وجوب زيادة الثمن

تسليم المبيع بقبض ماهو ثمن فى زعم المشترى وانما يحلف المشترى لانه ينكر زيادة الثمن ولما كان هذا ظاهرا لم يذكره فى المتن (فيعدى الى الوارثين) أى اذا اختلف وارثا البائع والمشترى فى قدر الثمن قبل قبض المبيع تحالف الوارثان (والى الاجارة) أى اذا اختلف المؤجر والمستأجر فى رلا مقدار الاجرة قبل استيفاء المنفعة تحالفا (وأما بعد القبض فثبوته بقوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف

المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فلا يعدى الى الوارث والى حال هلاك السلعة والاستحسان ليس من باب تخصيص العلة على ما يأتي) بعض الناس زعموا ان الاستحسان من باب تخصيص العلة وليس كذلك لما يأتي في تخصيص العلة ان ترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا

(فصل في دفع العلل المؤثرة) أي الاعتراضات الواردة على العلل المؤثرة (منه النقض وهو وجود العلة في صورة مع تخلف الحكم ودفعه باربع طرق) أي الجواب عنه يكون باربع طرق (الاول منع وجود العلة في صورة النقض نحو خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالقليل فيمنع الخروج فيه وكذا وجود ملك بدل المغصوب يوجب ملكه) أي ملك المغصوب لئلا يجتمع البدل والمبدل منه في ملك شخص واحد (فنوقض بالمدبر) أي اذا كان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب ففي غصب المدبر يكون كذلك لكن الحكم متخلف لان المدبر غير قابل للانتقال من ملك الى ملك عندكم (فيمنع ملك بدله) أي ملك بدل المغصوب بان يمنع في المدبر كون بدله بدل المغصوب فانه ليس بدل العين بل بدل اليد الفائتة (فان ضمان المدبر ليس بدلا عن العين بل بدل عن اليد الفائتة والثاني منع معنى العلة في صورة النقض) أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله وهو بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة النص بالنسبة الى المنصوص نحو مسح الرأس مسح فلا يسن فيه التثليث كمسح الخف فنوقض بالاستنجاء فيمنع في الاستنجاء المعنى الذي في المسح وهو انه تطهير حكمي غير معقول ولاجله) أي لاجل انه تطهير حكمي غير معقول (لا يسن في المسح التثليث لانه لتوكيد التطهير المعقود فلا يفيد) أي التثليث (في المسح كما في التيمم ويفيد في الاستنجاء والثالث قالوا هو الدفع بالحكم) وهو ان يمنع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض

الثمن فيتوجه اليمين على كل منهما كما في سائر التصرفات فان اليمين تكون على المنكر وأما بعد قبض المبيع فبالاثر وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا فوجوب التحالف قبل القبض يتعدى الى وارثي البائع والمشتري اذا اختلفا في الثمن بعد موت البائع والمشتري لان الوارث يقوم مقام المورث في حقوق العقد والحكم معقول وكذا يتعدى الى الاجارة قبل العمل حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل أخذ القصار في العمل تحالفا لان كلا منهما يصلح مدعيا ومنكرا والاجارة تحتمل الفسخ وهو في التحالف ثم الفسخ دفع للضرر عن كل منهما وأما وجوب التحالف بعد القبض فلا يتعدى الى الوارث ولا الى حال هلاك السلعة لانه غير معقول المعنى اذ البائع لا ينكر شيأ فيقتصر على مورد النص وهو تحالف المتعاقدين حال قيام السلعة وما روى من قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف المتعاقدان تحالفا وترادا فهو أيضا يفيد التقييد بقيام السلعة لانه ان أريد رد المأخوذ فظاهر وان أريد رد العقد فكذلك اذ الفسخ لا يرد الا على ما ورد عليه العقد فان قلت قد سبق ان من شرط التعدية أن لا يكون الحكم ثابتا بالقياس من غير فرق بين الجلي والخفي فكيف يصح تعدية المستحسن بالقياس الخفي قلت المعدى بالحقيقة هو حكم أصل الاستحسان كوجوب اليمين على المنكر في سائر التصرفات الا أن صورة التحالف وجريان اليمين من الجانبين لما كانت حكم الاستحسان الذي هو القياس الخفي أضيفت التعدية اليه اذ لا يوجد في الاصل الذي هو سائر التصرفات يمين المنكر بهذه الكيفية وهو أن يتوجه على المتنازعين في قضية واحدة (قوله والاستحسان ليس من تخصيص العلة) على ما توهمه البعض من ان القياس ثابت في صورة الاستحسان وفي سائر الصور وقد ترك العمل به في صورة الاستحسان لمانع وعمل به في غيرها لعدم المانع فيكون باطلا لما سيأتي من ابطال تخصيص العلة وانما قلنا انه ليس من تخصيص العلة لان انعدام الحكم في صورة الاستحسان انما هو لانعدام العلة مثلا موجب نجاسة سؤر سباع الوحش هو الرطوبة النجسة في الآلة الشاربة ولم يوجد ذلك في سباع الطير فانتفى الحكم لذلك وهذا معنى ترك القياس الجلي الضعيف الاثر بدليل قوي هو قياس خفي قوي الاثر فلا يكون من تخصيص العلة في شئ (قوله فصل في دفع العلل المؤثرة) أي الاعتراضات التي تورد عليها وفي دفع تلك الاعتراضات أي الجواب عنها والمذكور ههنا ستة وهي النقض وفساد الوضع وعدم الانعكاس والفرق والممانعة والمعارضة والجمهور على ان المناقضة اعتراض صحيح على كل تعليل فلا بد من دفعه ويذكر فيه أربعة طرق الاول الدفع بالوصف وهو منع وجود العلة في صورة النقض والثاني الدفع بمعنى الوصف وهو منع وجود المعنى الذي صارت العلة علة لاجله والثالث الدفع بالحكم وهو منع تخلف الحكم عن العلة في صورة النقض والرابع الدفع بالغرض وهو ان يقول الغرض التسوية بين الاصل والفرع فكما ان العلة موجودة في الصورتين فكذا الحكم وكما ان ظهور الحكم قد يتأخر في الفرع فكذا في الاصل فالتسوية حاصلة بكل حال (قوله فنوقض بالقليل) يعني لو كان النجس الخارج من بدن الانسان حدثا لكان القليل الذي لم يسل من رأس الجرح حدثا وليس كذلك فيجاب بانا لا نسلم انه خارج فان الخروج هو الانتقال من مكان باطن الى مكان ظاهر ولم يوجد ذلك عند عدم السيلان بل ظهرت النجاسة لزوال الجلدة الساترة لها بخلاف السبيلين فانه لا يتصور ظهور القليل الا بالخروج (قوله وهو) أي المعنى الذي صارت العلة علة لاجله بالنسبة الى العلة كالثابت بدلالة

(وذكروا له أمثلة خروج النجاسة علة للانتقاض وملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب وحل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى عصمة المال كما فى المخمصة فيضمن الجمل الصائل فنوقض بالمستحاضة والمدبر ومال الباغى فاجابوا فى الاولين بالمانع لكن هذا تخصيص العلة ونحن لانقول به وفى الثالث بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى بل انما انتفت بالبغى) أورد الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى للدفع بالحكم ثلاثة أمثلة أحدها خروج النجاسة علة للانتقاض فنوقض بالمستحاضة ان خروج النجاسة موجود فيها بدون الانتقاض وثانيها ان ملك بدل المغصوب علة لملك المغصوب فنوقض بالمدبر فاجاب فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الصورتين بانه انما تخلف الحكم فى الصورتين بالمانع فاقول هذا الجواب ليس دفعا بالحكم بل هو تخصيص العلة ونحن لانقول به وثالثها ان حل الاتلاف لاحياء المهجة لاينافى العصمة كما فى المخمصة فانه ان أكل مال الغير فى المخمصة لاحياء المهجة يجب الضمان فيضمن الجمل الصائل فنوقض بمال الباغى ان العادل اذا أتلف مال الباغى حال القتال لاحياء المهجة لايجب الضمان فعلم ان حل الاتلاف لاحياء المهجة ينافى العصمة فاجاب بانا لانسلم ان حل الاتلاف ينافى العصمة فى مال الباغى فان عصمة مال الباغى لم تنتف بحل الاتلاف بل بالبغى فاقول الظاهر ان الحكم المدعى فى الجمل الصائل وجوب الضمان و بقاء العصمة فحينئذ لاتكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم بل حاصل هذا المثال ان المعلل ادعى حكما أصليا وهو العصمة مثلا فان الاصل فى أموال المسلمين العصمة وهى لاترتفع الابعارض وليس فى المتنازع فيه وهو الجمل الصائل الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وقد ثبت بالقياس على المخمصة ان حل الاتلاف لايصلح رافعا للعصمة فتبقى العصمة فى الجمل الصائل فيجب الضمان فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف رافع للعصمة فى مال الباغى فاجاب بان رافع العصمة فى مال الباغى ليس حل الاتلاف بل الرافع هو البغى فهذا لايكون دفعا بالحكم بل بيان ان علة الحكم وهو ارتفاع العصمة فى صورة النقض شئ آخر هذا معنى قوله (والضابط المنتزع من هذه الصور ان المعلل اذا ادعى حكما أصليا لايرتفع الابعارض كالعصمة هنا وليس فى المتنازع فيه الاعارض واحد وهو حل الاتلاف وأثبت بالقياس ان هذا العارض لايرفعه كما فى المخمصة فنوقض بصورة كمال الباغى مثلا فاجاب بان الرافع شئ آخر فهذا بيان ان علة الحكم فى صورة النقض شئ آخر) ويمكن أن يتكلف فى أن تصير هذه المسئلة نظير الدفع بالحكم ووجهه ان يراد بالحكم عدم منافاة حل الاتلاف العصمة وهذا الحكم ثابت فى الجمل الصائل قياسا على المخمصة فنوقض بمال الباغى ان حل الاتلاف ثابت فيه وعدم منافاته العصمة غير ثابت لان الثابت فيه منافاة حل الاتلاف العصمة فاجاب بان منافاة حل الاتلاف العصمة غير ثابتة فيه لان العصمة لم تنتف فى مال الباغى بحل الاتلاف بل انما انتفت للبغى هذا غاية التكلف ومع هذا لايوجد النقض فى هذه الصورة لان النقض وجود العلة مع تخلف الحكم وحل الاتلاف لاحياء المهجة ليس علة لعدم منافاته العصمة لثبوت حل الاتلاف فى مال الباغى مع المنافاة فلايكون نقضا فلاجل هذه الفسادات فى الامثلة الثلاثة أورد مثالا آخر فى المتن فقال (وانا أورد للدفع بالحكم مثالا وهو القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة علة لوجوب الوضوء فيجب فى غير السبيلين فنوقض بالتيمم) أى فى صورة عدم القدرة على الماء يوجد القيام الى الصلاة مع خروج النجاسة ومع ذلك لايوجب الوضوء (فيمنع عدم وجوب الوضوء فيه بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه) معناه انا لانسلم عدم وجوب الوضوء فى صورة عدم الماء بل الوضوء واجب لكن التيمم خلف عنه الرابع الدفع بالغرض نحو خارج نجس فيكون ناقضا فنوقض بالاستحاضة فنقول الغرض التسوية بين السبيلين وغيرهما

النص بالنسبة الى المنصوص) بمعنى ان الوصف بواسطة معناه اللغوى يدل على معنى آخر هو مؤثر فى الحكم فان كون المسح تطهيرا حكميا غير معقول المعنى ثابت باسم المسح لغة لانه الاصابة وهى تنبئ عن التخفيف دون التطهير الحقيقى فلايسن فيه التثليث لانه انما شرع لتوكيد تطهير معقول كالغسل فلايفيد فى المسح ويفيد فى الاستنجاء لان التطهير فيه معقول اذ هو ازالة عين النجاسة ولهذا كان الغسل فيه أفضل وفى التثليث توكيد لذلك ومبنى هذا الكلام على أن يكون المراد بعدم سنية التثليث كراهيته ليكون حكما شرعيا فيعلل (قوله فاجاب فى الاولين بالمانع) وهو فى المستحاضة العذر ودفع الحرج وفى المدبر النظر له وعدم قابليته للمملوكية بقى ان خروج دم الاستحاضة حدث الا انه تأخر حكمه الى ما بعد خروج الوقت ولهذا يلزمها الطهارة لصلاة أخرى بعد خروج الوقت فانه بذلك الحدث اذ خروج الوقت ليس بحدث اجماعا وكذا ملك بدل المغصوب سبب لملك المغصوب أعنى المدبر كما فى البيع حتى لو جمع فى البيع بين قن ومدبر صح فى القن بحصته من الثمن بخلاف الجمع بين قن وحر الا انه لم يثبت فى المدبر للمانع أورد فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذين المثالين على هذا الوجه اقتداء بصاحب التقويم وقال فى شرحه ان هذا الوجه لايسلم عن القول بتخصيص العلة (قوله والضابط) حاصل هذا التقرير ان الحكم المدعى وجوب الضمان والعلة حل الاتلاف والاصل صورة المخمصة والفرع صورة الجمل الصائل والنقض هو مال الباغى وظاهر انه لاجهة لمنع انتفاء الحكم فيه اذ لانزاع فى عدم وجوب الضمان فيه فلاتكون هذه الصورة نظير الدفع بالحكم وأيضا حل الاتلاف لا

فانه حدث ثمة لكن اذا استمر يصير عفوا فكذلك هنا ثم اعلم انه ان تيسر الدفع) أي دفع النقض (بهذه الطرق فبها والا فان لم يوجد في صورة النقض مانع فقد بطلت العلة وان وجد المانع فلا لكن بعض أصحابنا يقولون العلة توجب هذا لكن تخلف الحكم لمانع فهذا تخصيص العلة ونحن لا نقول به بل نقول انما عدم الحكم لعدم ما هو العلة حقيقة فنجعل عدم المانع جزأ للعلة أو شرطا لها لهم في جواز تخصيص القياس على الادلة اللفظية والثابت بالاستحسان) عطف على قوله القياس على الادلة اللفظية (فانه مخصوص عن القياس ولان التخلف قد يكون لفساد العلة وقد يكون لمانع كما في العلل العقلية وذكروا ان جملة ما يوجب عدم الحكم خمسة) المسطور في كتبنا انه ذكر القائلون بتخصيص العلة ان الموانع خمسة لكني عدلت عن هذه العبارة لما سيأتي (مانع من انعقاد العلة كانقطاع الوتر في الرمي وكبيع الحر أو من تمامها كما اذا حال شئ فلم يصب السهم وكبيع مالا يملكه أو من ابتداء الحكم كما اذا أصاب السهم فدفعه الدرع وكخيار الشرط أو من تمامه كما اذا اندمل بعد اخراج السهم والمداواة وكخيار الرؤية أو من لزومه كما اذا خرج وامتد حتى صار طبعا له وأمن وكخيار العيب فالتخصيص ليس في الاولين بل في الثلاث الأخر) لان التخصيص ان توجد العلة ويتخلف الحكم لمانع فالمانع ما يمنع الحكم بعد وجود العلة ففي الاوليين من الصور الخمس ليس كذلك لان العلة لم توجد فيهما وفي الثلاث الأخر العلة موجودة والحكم متخلف لمانع فتخصيص العلة مقصور على الثلاث الاخر فلهذا لم يقل في المتن ان الموانع خمسة بل قال ما يوجب عدم الحكم خمسة والفرق بين الخيارات ان في خيار الشرط قد وجد السبب وهو البيع والخيار داخل على الحكم وهو الملك على ما عرف في فصل مفهوم المخالفة ان الخيار يثبت بالضرورة

لا يلائم وجوب الضمان فضلا عن التأثير وحاصل التقرير الثاني وهو أن يجعل نظير الدفع الحكم ان الحكم هو عدم منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة بمعنى انه لا تسقط عصمة الجمل الصائل باباحة قتله لابقاء روح المصول عليه كما في المخمصة والعلة حل الاتلاف فنوقض بمال الباغي حيث وجدت العلة وهي حل الاتلاف مع عدم الحكم الذي هو عدم المنافاة ضرورة تحقق المنافاة اذ قد سقطت العصمة ولم يجب الضمان على المتلف فاجاب بمنع انتفاء الحكم في صورة النقض أي لا نسلم تحقق منافاة حل الاتلاف لبقاء العصمة في مال الباغي بل عدم المنافاة متحقق الا ان العصمة انتفت بالبغي وعدم المنافاة بين الشيئين لا يوجب التلازم بينهما حتى يمتنع مع وجود أحدهما انتفاء الآخر بسبب من الاسباب واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان حل الاتلاف ليس علة لعدم المنافاة حتى يكون تحققه في مال الباغي مع المنافاة نقضا وذلك لانه لا يلائم عدم المنافاة وعدم سقوط العصمة فضلا عن تأثيره فيه والجواب ان التمثيل انما هو على تقدير أن يجعل حل الاتلاف علة مؤثرة ويكفي في التمثيل الفرض والتقدير (قوله فانه) أي الخارج النجس حدث في السبيلين لكن اذا استمر الخارج كما في الاستحاضة وسلس البول صار عفوا وسقط حكم الحدث في تلك الحالة ضرورة توجه الخطاب باداء الصلاة فكذا ههنا أي في غير السبيلين يكون حدثا ويصير عند الاستمرار عفوا كما في الرعاف الدائم وهذا راجع الى منع انتفاء الحكم وذلك لان الناقض يدعي أمرين ثبوت العلة وانتفاء الحكم فلا يصح دفعه الا بمنع أحدهما (قوله ثم اعلم) ذهب بعضهم الى ان النقض غير مسموع على العلل المؤثرة لان التأثير لا يثبت الا بنص أو اجماع فلا تتصور المناقضة فيه وجوابه ان ثبوت التأثير قد يكون ظنيا فيصح الاعتراض بالنقض وحينئذ ان اندفع باحد الطرق المذكورة فقد تم التعليل والا فاما أن يوجد في صورة النقض مانع من ثبوت الحكم أولا فان لم يوجد فقد بطل التعليل لامتناع تخلف الحكم عن الدليل من غير مانع وان وجد مانع لم يبطل التعليل اما قولا بتخصيص العلة كما ذهب اليه الاكثرون وذلك بان توصف العلة بالعموم باعتبار تعدد المحال ثم يخرج بعض المحال عن تأثير العلة فيه ويبقى التأثير مقتصرا على المحال الأخر واما قولا بان عدم المانع جزء للعلة أو شرط لها ليكون انتفاء الحكم في صورة النقض مبنيا على انتفاء العلة بانتفاء جزئها أو شرطها والى هذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى وتبعه المصنف رحمه الله تعالى تحاشيا عن القول بتخصيص العلة فعدم المانع عندهم شرط لعلية الوصف وعند الاكثرين لظهور الاثر عن العلة فانتفاء الحكم في صورة النقض عندهم يكون مستندا الى عدم العلة وعند الاكثرين الى وجود المانع وهذا نزاع قليل الجدوى احتج القائلون بتخصيص العلة بوجوه الاول القياس على الادلة اللفظية فكما ان التخصيص لا يقدح في كون العام حجة كذلك النقض لا يقدح في كون الوصف علة والجامع كونهما من الادلة الشرعية أو جمع الدليلين المتعارضين وسره ان نسبة العام الى افراده كنسبة العلة الى موارده والنقض لمانع معارض للعلة يشبه التخصيص بمخصص مانع عن ثبوت الحكم في البعض الثاني ان العلة في القياس الجلي شاملة لصورة الاستحسان وقد انعدم الحكم فيها لمانع هو دليل الاستحسان ولا نعني بتخصيص العلة الا هذا الثالث ان تخلف الحكم عن العلة يحتمل أن يكون لفساد في العلة ويحتمل أن يكون لمانع من ثبوت الحكم والمعلل قد بين انه لمانع فيجب قبوله لانه بيان أحد المحتملين وهذا بمنزلة العلل العقلية فان الحكم قد يتخلف عنها لمانع كالاحراق بالنار عن الخشب المطلخ بالطلق المحلول (قوله ذكر القائلون بتخصيص العلة) في هذا

المقام اقسام المانع وهى ثلاثة لكنهم لما أخذوا فى تعداد الموانع أوردوا فيها المانع من انعقاد العلة ومن تمامها وان لم يكونا من قبيل المانع المعتبر فى تخصيص العلة وهو ما يمنع الحكم بعد تحقق العلة والمصنف رحمه الله غير عباراتهم وعبر عن موانع الحكم بموجبات عدم الحكم ليشمل المانع عن الحكم وعن العلة انعقادا أو تماما والعمدة فى أقسام المانع هو الاستقراء والمذكور فى التقويم أربعة لانه ان كان بحيث لا يحدث معه شئ من الاجزاء فهو المانع من الابتداء او الانعقاد والا فهو المانع من التمام وكل منهما فى العلة أو الحكم وزاد بعضهم قسما خامسا ناظرا الى ان للحكم ابتداء وتماما ودواما ولا عبرة فى العلة بالدوام بل التمام كاف كخروج النجاسة للحدث ثم المقصود هو العلة والحكم الشرعيان وقد اضافوا اليهما الحسيين لزيادة التوضيح وفى كون امتداد الجرح وصيرورته بمنزلة الطبع مانعا من لزوم الحكم نظر لانه ان أريد بالحكم القتل فهو غير ثابت وان اريد الجرح فهو لازم على تقدير صيرورته بمنزلة الطبع وقد يجاب بان الحكم هو الجرح على وجه يفضى الى القتل لعدم مقاومة المرمى فالاندمال مانع من تمام الحكم لحصول المقاومة واما بقاء الجرح وكون المجروح صاحب فراش فلا يمنعه لتحقق عدم المقاومة الا انه ما دام حيا يحتمل ان يزول عدم المقاومة بالاندمال و يحتمل ان يصير لازما بافضائه الى القتل فاذا صار طبعا فقد منع ذلك افضاءه الى القتل وكان مانعا لزوم الحكم ثم لا يخفى انه تمثيل مبنى على التسامح والا فالرمى علة للمضى والمضى للاصابة والاصابة للجراحة والجراحة لسيلان الدم وهو لذهوق الروح (قوله ولنا ان التخصيص) أجاب عن الاحتجاج الاول بان التخصيص من الاحكام التى لا يمكن تعديتها من الاصل أعنى الادلة اللفظية الى الفرع أعنى العلل لان التخصيص ملزوم للمجاز والمجاز من خواص اللفظ واختصاص اللازم بالشئ يوجب اختصاص الملزوم به والا لزم وجود الملزوم بدون اللازم وهو محال وربما يعترض عليه بانا لا نسلم ان التخصيص مطلقا ملزوم للمجاز بل التخصيص فى الالفاظ كذلك ومعنى تعدية الحكم اثبات مثله فى صورة الفرع فيثبت فى العلل تخصيص ببعض الموارد كتخصيص الالفاظ ببعض الافراد و يتصف اللفظ بالمجاز ضرورة استعماله فى غير ما وضع له ويمتنع اتصاف العلة به اذ ليس من شأنها الاتصاف بالحقيقة والمجاز وعن الاحتجاج الثانى بان اثبات الحكم بطريق الاستحسان ترك للقياس بدليل اقوى منه وهو ليس من تخصيص العلة بمعنى انتفاء الحكم لمانع مع تحقق العلة لوجهين أحدهما ان القياس بل الوصف فيه ليس بعلة عند وجود المعارض الاقوى لما سبق من ان شرط القياس ان لا يعارضه دليل اقوى منه فانتفاء الحكم فى صورة القياس مبنى على عدم العلة لا على تحقق المانع مع وجود العلة وثانيهما ان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم بدليل الاجماع على وجوب تعدية الحكم الى كل صورة توجد فيها العلة من غير تقييد بعدم المانع فكل ما لا يلزم من وجوده وجود الحكم بل يتخلف عنه ولو لمانع لا يكون علة ولما كان هذا الوجه صالحا لان يجعل دليلا مستقلا على بطلان تخصيص العلة أشار اليه بقوله مع ان هذا التقييد واجب الى آخره وتقريره انهم أجمعوا على وجوب التعدية عند العلم بوجود العلة من غير تعرض منهم للتقييد بعدم المانع مع انه معلوم قطعا من لا تعدية عند وجود المانع فعلم من تركهم التقييد ان المراد بالعلة ما يستجمع جميع ما يتوقف عليه التعدية أنه عدم مانع وغيره على انه شطر للعلة أو شرط لها فعند وجود المانع تكون العلة معدومة لانعدام ركنها أو شرطها وههنا نظر وهو ان غلبة الظن تكفى فى العلية سواء استلزمت الحكم أم لا ولا نسلم الاجماع على وجوب التعدية مطلقا بل بشرائط وقيود كثيرة منها عدم المانع وأيضا كثيرا ما يقع الاطلاق اعتمادا على العلم بالتقييد كما فى قولهم العمل بالعموم واجب والمراد عند عدم المخصص (قوله ثم عدمها) أى عدم العلة قد يكون لزيادة وصف على ما جعل علة بان تكون عليته مشروطة بعدم ذلك الوصف فينتفى بوجوده كالبيع المطلق أى غير المقيد بشرط علة للملك فاذا زيد عليه الخيار لم يبق مطلقا فلم يكن علة والمراد

فدخوله على الحكم أسهل من دخوله على السبب لان دخوله على السبب يوجب الدخول على المسبب والحكم فاذا كان داخلا على الحكم لم يكن الملك ثابتا وأما خيار الرؤية فان البيع صدر مطلقا من غير شرط فاوجب الحكم وهو الملك لكن الملك لم يتم لعدم الرضا بالحكم عند عدم الرؤية وأما خيار العيب فانه حصل السبب والحكم بتمامه لتمام الرضا بالحكم لانه قد وجد الرؤية لكن على تقدير العيب يتضرر المشترى فقلنا بعدم اللزوم على تقدير العيب ففى خيار العيب يتمكن المشترى من رد البعض لانه تفريق الصفقة وهو بعد التمام جائز وفى خيار الرؤية لا يتمكن لانه تفريق قبل التمام وذا لا يجوز (ولنا ان التخصيص فى الالفاظ مجاز فيخص بها وترك القياس بدليل أقوى لا يكون تخصيصا لانه ليس بعلة حينئذ ولان العلة فى القياس ما يلزم من وجوده وجود الحكم لاجماع العلماء على وجوب التعدية اذا علم وجود العلة فى الفرع من غير تقييدهم بعدم المانع مع ان هذا التقييد واجب فعلم ان عدم المانع حاصل عند وجود العلة فهو اما ركنها أو شرطها) أى عدم المانع اما ركن العلة أو شرطها (فاذا وجد المانع فقد عدم العلة ثم عدمها قد يكون لزيادة وصف كان البيع المطلق علة للملك فاذا زيد الخيار فقد عدمت أو لنقصانه كالخارج النجس

مع عدم الخرج علة للانتقاض وهذا معدوم فى المعذور ومنه فساد الوضع وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه ولا شك
ان ما ثبت تأثيره شرعا لا يمكن فيه فساد الوضع وما ثبت فساد وضعه علم عدم تأثيره شرعا وسيأتى مثاله ومنه عدم العلة مع وجود الحكم
وهذا لا يقدح لاحتمال وجوده بعلة أخرى ومنه الفرق قالوا هو فاسد لانه غصب منصب المعلل وهذا نزاع جدلى ولانه اذا أثبت علية المشترك
لا يضره الفارق لكن اذا أثبت فى الفرع مانعا يضره وكل كلام صحيح

فى الاصل اذا أورد على سبيل الفرق لا يقبل
فينبغى أن يورد على سبيل المانعة حتى يقبل كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن) هذا تعليم ينفع فى المناظرات وهو ان كل كلام يكون فى نفسه صحيحا أى يكون فى الحقيقة منعا للعلة المؤثرة فانه اذا أورد على سبيل الفرق يمنع الجدلى توجيهه فيجب ان نورد على سبيل المنع لا على سبيل الفرق فلا يتمكن الجدلى من رده كقول الشافعى رحمه الله تعالى اعتاق الراهن تصرف يبطل حق المرتهن (فيرد كالبيع فان قلنا بينهما فرق فان البيع يحتمل الفسخ لا العتق يمنع توجيه هذا الكلام فينبغى أن نورده على هذا الوجه وهو ان حكم الاصل ان كان هو البطلان فلا نسلم) الاصل هنا بيع الراهن فان أراد ان الحكم فيه البطلان فهذا ممنوع لان الحكم عندنا فى بيع الراهن التوقف (وان كان التوقف) أى ان كان حكم الاصل التوقف (ففى الفرع ان ادعيتم البطلان لا يكون الحكمان متماثلين وان ادعيتم التوقف لا يمكن لان العتق لا يحتمل الفسخ وكقوله فى العمد قتل آدمى مضمون فيوجب المال كالخطأ فنقول ليس كالخطأ اذ لا قدرة فيه على المثل) أى فى الخطأ على المثل لان المثل جزاء كامل فلا يجب مع قصور الجناية وهو الخطأ فان أورد على هذا الوجه ربما لا يقبله الجدلى فنورده على سبيل المانعة (فتوجيه هذا) أى توجيه هذا الكلام على سبيل المانعة (ان حكم الاصل) وهو الخطأ (شرع المال خلفا عن القود فى الفرع مزاحمته اياه) يعنى أن المال شرع خلفا عن القود لان حكم الاصل

بالمطلق ههنا ما يقابل المقيد بالشرط ونحوه لا المشروط بالاطلاق فانه لا وجود له أصلا ولا المعنى الكلى الذى لا يوجد الا فى ضمن الجزئيات فانه صادق على البيع بالخيار وقد يكون بنقصان وصف هو من جملة اركان العلة أو شرائطها فينتفى الكل بانتفاء جزئه أو شرطه كالخارج النجس فانه مع عدم الحرج علة لانتقاض الوضوء فعند وجود الحرج لا يكون علة كما فى المستحاضة (قوله ومنه) أى ومن دفع العلل المؤثرة فساد الوضع كما يقال التيمم مسح فيسن فيه التثليث كالاستنجاء فيعترض بانه قد ثبت اعتبار المسح فى كراهة التكرار كالمسح على الخف وهذا انما يسمع قبل ثبوت تأثير العلة والا فيمتنع من الشارع اعتبار الوصف فى الشئ ونقيضه (قوله ومنه) أى ومن دفع العلل المؤثرة عدم الانعكاس وهو ان يوجد الحكم ولا توجد العلة وهذا لا يقدح فى العلية لجواز ان يثبت الحكم بعلل شتى كالملك بالبيع والهبة والارث كما فى العلل العقلية فان نوع الحرارة يحصل بالنار والشمس والحركة نعم يمتنع توارد العلل المستقلة على معلول واحد بالشخص لانه يقتضى ان يكون كل منها محتاجا اليه من حيث انه علة ومستغنى عنه من حيث ان الآخر علة مستقلة على انه غير لازم فى العلل الشرعية اذ ليس معنى تأثيرها الايجاد وقد صرحوا بان المتوضئ اذا حصل منه البول والغائط والرعاف ونحو ذلك حصل حدثه بكل واحد من هذه الاسباب (قوله ومنه الفرق) وهو ان يتبين فى الاصل وصف له مدخل فى العلية لا يوجد فى الفرع فيكون حاصله منع علية الوصف وادعاء ان العلة هى الوصف مع شئ آخر وهو مقبول عند كثير من أهل النظر والاكثرون على انه لا يقبل لوجهين أحدهما انه غصب منصب المعلل اذ السائل جاهل مسترشد فى موقف الانكار فاذا ادعى علية شئ آخر وقف موقف الدعوى وهذا بخلاف المعارضة فانها انما تكون بعد تمام الدليل فالمعارض حينئذ لا يبقى سائلا بل يصير مدعيا ابتداء ولا يخفى انه نزاع جدلى يقصدون به عدم وقوع الخبط فى البحث والا فهو غير نافع فى اظهار الصواب وثانيهما ان المعلل بعد ما أثبت كون الوصف المشترك علة لزم ثبوت الحكم فى الفرع ضرورة ثبوت العلة فيه سواء وجد الفارق أو لم يوجد لان غاية الامر ان المعترض يثبت فى الاصل علية وصف لا يوجد فى الفرع وهذا لا ينافى علية الوصف المشترك الموجب للتعدية نعم لو أثبت الفارق على وجه يمنع ثبوت الحكم فى الفرع كان قادحا الا انه لا يكون مجرد الفرق بل بيان عدم وجود العلة فى الفرع بناء على ان العلة هى الوصف المفروض مع عدم المانع (قوله لكن لم يجب) أى القود لما قلنا من ان قصور الجناية بالخطأ لا يوجب المثل الكامل فوجب المال خلفا عنه فايجاب المال فى العمد بان يكون الوارث مخيرا بين القصاص وأخذ الدية لا يكون مماثلا له لانه بطريق المزاحمة دون الخلفية اذ الخلف لا يزاحم الاصل بل لا يثبت الا عند تعذره فالحاصل ان قضية القياس اثبات مثل حكم الاصل فى الفرع وهو مفقود ههنا لان الحكم فى الاصل وهو الخطأ ايجاب خلفية المال عن القصاص وفى الفرع وهو العمد ايجاب مزاحمته له (قوله ومنه الممانعة) وهى منع مقدمة الدليل اما مع السند أو بدونه والسند ما يكون المنع مبنيا عليه ولما كان القياس مبنيا على مقدمات هى كون الوصف علة ووجودها فى الاصل وفى الفرع وتحقق شرائط التعليل بان لا يغير حكم النص

وجوب القود لكن لم يجب لما قلنا فوجب خلفه وفى الفرع وهو العمد الحكم عند الشافعي رحمه الله تعالى من احسنة

المال القود فلا يكون الحكمان متماثلين (ومنه المانعة فهى اما فى نفس الحجة لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد والتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا يكون العلة هذا بل غيره كما ذكرنا فى قتل الحر بالعبد واما فى وجودها فى الاصل أو فى الفرع كما مر واما فى شروط التعليل وأوصاف العلة ككونها مؤثرة * ومنه المعارضة واعلم ان المعترض اما ان يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة أو يسلمه لكن يقيم الدليل على نفى مدلوله ويسمى معارضة وتجرى فى الحكم وفى علته والاولى تسمى معارضة فى الحكم والثانية فى المقدمة) فقوله واعلم ان المعترض هذا تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة فاذا علل المعلل فللمعترض ان يمنع مقدمات دليله ويسمى هذا ممانعة فاذا ذكر لمنعه سندا يسمى مناقضة كما يقول ماذكرت لا يصلح دليلا لانه طرد مجرد من غير تأثير الى آخر ما عرفت فى الممانعة وله أن يسلم دليله فيقول ماذكرت من الدليل وان دل على ماذكرت من المدلول لكن عندى ما ينفى ذلك المدلول و يقيم دليلا على نفى مدلوله سواء كان المدلول هو الحكم أو مقدمة من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة فى الحكم والثانى يسمى معارضة فى المقدمة كما اذا أقام المعلل دليلا على ان العلة للحكم هى الوصف الفلانى فللمعترض ان

ولا يكون الاصل معدولا به عن سنن القياس وتحقق أوصاف العلة من التأثير وغيره كان للمعترض ان يمنع كلا من ذلك بان يقول لا نسلم ان ماذكرت من الوصف علة أو صالح للعلية وهذه ممانعة فى نفس الحجة ولو سلم فلا نسلم وجودها فى الاصل أو الفرع أو لا نسلم تحقق شرائط التعليل أو تحقق أوصاف العلة واختلف فى قبول الممانعة فى نفس الحجة فقيل القياس الحاق فرع باصل بجامع وقد حصل فلا نكلف اثبات مالم يدعه واجيب لانه لابد فى الجامع من ظن العلية والالأدى الى التمسك بكل طرد فيؤدى الى اللعب فيصير القياس ضائعا والمناظرة عبثا مثل ان يقال الخل مائع فيرفع الخبث كالماء ولهذا احتاج المصنف رحمه الله فى جريان الممانعة فى نفس الحجة الى بيانه بقوله لاحتمال ان يكون متمسكا بما لا يصلح دليلا كالطرد وكالتعليل بالعدم ولاحتمال ان لا تكون العلة هى الوصف الذى ذكره وان كان صالحا للعلية بل تكون العلة غيره كما قتل عبد فلا يقتل به الحر كالمكاتب فقيل لا نسلم ان العلة فى الاصل أعنى المكاتب كونه عبدا بل جهالة المستحق انه السيد أو الوارث وقد ذكر ذلك فى مسئلة الاختلاف فى العلة واعلم ان الممانعة فى نفس الحجة هى اساس المناظرة لعموم ورودها على القياس اذ قلما تكون العلة قطعية وعند ايرادها يرجع المعلل فى التفصى عنها الى مسالك العلة وهى كثيرة وعلى كل منها ابحاث فيطول القيل والقال ويكثر الجواب والسؤال ثم ينبغى ان يكون ذكر الممانعة على وجه الانكار وطلب الدليل لا على وجه الدعوى واقامة الحجة ولا يخفى انه تصح الممانعة بعد ظهور تأثيرها لجواز ان يثبت بالنص أو الاجماع تأثير الوصف بمعنى اعتبار نوعه أو جنسه فى نوع الحكم أو جنسه وتكون علة الحكم غيره أو يكون مقتصرا على الاصل بخلاف فساد الوضع فانه لا يصح بعد ظهور التأثير ولهذا جعل فخر الاسلام رحمه الله دفع العلل المؤثرة بالممانعة والمعارضة صحيحا و بالنقض وفساد الوضع فاسدا نعم قد يورد النقض وفساد الوضع على العلل المؤثرة فيحتاج الى الجواب و بيان انه ليس كذلك (قوله واعلم ان المعترض) تنبيه على ان مرجع جميع الاعتراضات الى المنع والمعارضة لان غرض المستدل الالزام باثبات مدعاه بدليل وغرض المعترض عدم الالتزام بمنعه عن اثباته بدليله والاثبات يكون بصحة مقدماته ليصلح للشهادة و بسلامته عن المعارض لتنفذ شهادته فيترتب عليه الحكم والدفع يكون بهدم أحدهما فهدم شهادة الدليل يكون بالقدح فى صحته بمنع مقدمة من مقدماته وطلب الدليل عليها وهدم سلامته يكون بفساد شهادته فى المعارضة بما يقابلها و بمنع ثبوت حكمها فما لا يكون من القبيلين لا يتعلق بمقصود الاعتراض فالنقض وفساد الوضع من قبيل المنع والقلب والعكس والقول بالموجب من قبيل المعارضة وما ذكره المصنف رحمه الله من تخصيص المناقضة بالمنع مع السند يبطل حصر الاعتراض فى المناقضة والمعارضة لخروج المنع المجرد عنهما وعند أهل النظر المناقضة عبارة عن منع مقدمة الدليل سواء كان مع السند أو بدونه وعند الاصوليين هى عبارة عن النقض ومرجعها الى الممانعة لانها امتناع عن تسليم بعض المقدمات من غير تعيين وتخلف الحكم بمنزلة السند له فان قيل ينبغى ان لا تكون المعارضة من اقسام الاعتراض لان مدلول الخصم قد ثبت بتمام دليله قلنا هى فى المعنى نفى لتمام الدليل ونفاذ شهادته على المطلوب حيث قوبل بما يمنع ثبوت مدلوله ولما كان الشروع فيها بعد تمام دليل المستدل ظاهرا لم يكن غصبا لان السائل قد قام عن موقف الانكار الى موقف الاستدلال فالحاصل ان قدح المعترض اما أن يكون بحسب الظاهر والقصد فى الدليل أو فى المدلول والاول اما أن يكون بمنع شئ من مقدمات الدليل وهو الممانعة والممنوع اما مقدمة معينة مع ذكر السند أو بدونه ويسمى مناقضة واما مقدمة لا بعينها وهو النقض بمعنى انه لو صح الدليل بجميع مقدماته لما تخلف الحكم عنه فى شئ من الصور واما أن يكون باقامة الدليل على نفى مقدمة من مقدمات الدليل وذلك اما أن يكون بعد اقامة المعلل دليلا على اثباتها وهو المعارضة فى المقدمة فيدخل فى أقسام المعارضة واما

ان لاينقض دليله بل يثبت بدليل آخر ان هذا الوصف ليس بعلة فهذا معارضة في المقدمة ثم شرع في تقسيم المعارضة في الحكم

فقال (اما الاولى فامابدليل المعلل وان كان بزيادة شئ عليه وهي معارضة فيهامناقضة فان دل على نقيض الحكم بعينه فقلب كقوله صوم رمضان صوم فرض فلايتأدى الابتعيين النية كالقضاء فنقول صوم فرض فيستغني عن التعيين بعد تعينه كالقضاء لكن هنا التعيين قبل الشروع وفي القضاء بالشروع) أي تعيين الصوم في رمضان تعيين قبل الشروع بتعيين الله وفي القضا انما يتعين بالشروع بتعيين العبد (وكقوله مسح الرأس ركن فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول ركن فلايسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كغسل الوجه وان دل على حكم آخر يلزم منه ذلك النقيض يسمى عكسا كقوله في صلاة النفل عبادة لايمضى في فاسدها فلاتلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان كذلك وجب أن يستوي فيه النذر والشروع كالوضوء) اعلم أن كل عبادة تجب بالشروع لابد أن يجب المضي فيها اذا فسدت كما في الحج فيلزم ان كل عبادة اذا فسدت لايجب المضي فيها لاتجب بالشروع فنقول لو كان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالشروع والنذر كما في الوضوء

أن يكون قبلها وهو الغصب الغير المسموع لاستلزامه الخبط في البحث بواسطة بعد كل من المعلل والسائل عما كانا فيه وضلالهما عما هو طريق التوجيه والمقصود بناء على انقلاب حالهما واضطراب مقالهما كل ساعة والثاني وهو القدح في المدلول من غير تعرض للدليل اما أن يكون بمنع المدلول وهو مكابرة لايلتفت اليه واما باقامة الدليل على خلافه وهي المعارضة وتجري في الحكم بان يقيم دليلا على نقيض الحكم المطلوب وفي علته بان يقيم دليلا على نفي شئ من مقدمات دليله والاول يسمى معارضة في الحكم والثانية المعارضة في المقدمة وتكون بالنسبة الى تمام الدليل مناقضة والمعارضة في الحكم اما أن تكون بدليل المعلل ولو بزيادة شئ عليه وهو معارضة فيها معنى المناقضة اما المعارضة فمن حيث اثبات نقيض الحكم واما المناقضة فمن حيث ابطال دليل المعلل اذ الدليل الصحيح لا يقوم على النقيضين فان قلت في المعارضة تسليم دليل الخصم وفي المناقضة انكاره فكيف هذا من ذلك قلت يكفي في المعارضة التسليم من حيث الظاهر بان لايتعرض للانكار قصدا فان قلت ففي كل معارضة معنى المناقضة لان نفي الحكم وابطاله يستلزم نفي دليله المستلزم له ضرورة انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم قلت عند تغاير الدليلين لا يلزم ذلك لاحتمال أن يكون الباطل دليل المعارض بخلاف ما اذا اتحد الدليل ثم دليل المعارض ان كان على نقيض الحكم بعينه فقلب وان كان على مايستلزمه فعكس واما أن يكون بدليل آخر وهي المناقضة الخالصة واثباته لنقيض الحكم اما أن يكون بعينه أو بتغيير ما وكل منهما صريحا أو التزاما والمعارضة في المقدمة ان كانت بجعل علة المستدل معلولا والمعلول علة فمعارضة فيها معنى المناقضة والا فمعارضة خالصة وهي قد تكون لنفي علية ما أثبت المستدل عليته وقد تكون لاثبات علية علة أخرى اما قاصرة واما متعدية الى مجمع عليه أو مختلف فيه وبعض هذه الاقسام مردود وأمثلتها مذكورة في الكتاب فان قلت بعد ماظهر تأثير العلة كيف يصح معارضتها خصوصا بطريق القلب الذي هو جعل العلة بعينها علة لنقيض الحكم بعينه قلت ربما يظن ظهور التأثير ولا تأثير وربما يورد على المؤثر مايظن انه معارضة أو قلب وليس كذلك فالمنافاة انما هي بين التأثير في نفس الامر وتمام المعارضة على القطع ولا قائل بذلك وهكذا حكم فساد الوضع فتخصيصه بانه لايمكن بعد ثبوت التأثير مما لاوجه له (قوله وان كان بزيادة شئ عليه) يعني زيادة تفيد تقريرا وتفسيرا لاتبديلا وتغييرا يكون قلبا وهو مأخوذ من قلب الشئ ظهر البطن كقلب الجراب يسمى بذلك لان المعترض جعل العلة شاهدا له بعدما كان شاهدا عليه أو عكسا وهو مأخوذ من عكست الشئ رددته الى ورائه على طريقه الاول وقيل رد أول الشئ الى آخره وآخره الى أوله نظير العكس ما اذا قال الشافعي رحمه الله تعالى صلاة النفل عبادة لايجب المضي فيها اذا فسدت فلا يلزم بالشروع كالوضوء فنقول لما كان المذكور وهو صلاة النفل مثل الوضوء وجب ان يستوي فيه النذر والشروع كما في الوضوء وذلك اما بشمول العدم أو بشمول الوجود والاول باطل لانها تجب بالنذر اجماعا فتعين الثاني وهو الوجوب بالنذر والشروع جميعا وهو نقيض حكم المعلل فالمعترض أثبت بدليل المعلل وجوب الاستواء الذي لزم منه وجوب صلاة النفل بالشروع وهو نقيض ما أثبته المعلل من عدم وجوبها بالشروع (قوله اعلم ان كل عبادة) يعني ادعى المعلل ان كل عبادة تجب بالشروع يجب المضي فيها عند الفساد ويلزمها بحكم عكس النقيض ان كل عبادة لايجب المضي في فاسدها لاتجب بالشروع وهذا يشعر بان عدم وجوب المضي في الفاسد علة لعدم الوجوب بالشروع فاعترض السائل بانه لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر كما في الوضوء لما ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان الشروع مع النذر في الايجاب بمنزلة توأمين لاينفصل أحدهما عن الآخر لان الناذر عهد ان يطيع الله تعالى فلزمه الوفاء لقوله تعالى أوفوا بالعقود وكذا الشارع عزم على الايفاء فلزمه الاتمام صيانة لما أدى الى البطلان المنهي عنه لقوله تعالى ولاتبطلوا أعمالكم واذا كان كذلك لزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم أعني في عدم وجوب صلاة النفل بهما واللازم باطل

فانه لا يمضي في فاسده فلا يجب بالشروع والنذر فيلزم استواء النذر والشروع في هذا الحكم (والاول أقوى من هذا) أي القلب أقوى من العكس (لانه جاء بحكم آخر و بحكم مجمل وهو الاستواء) أي المعترض جاء في العكس بحكم آخر وفي القلب جاء بنقيض حكم يدعيه المعلل فالقلب أقوى لانه في العكس اشتغل بما ليس هو بصدده وهو اثبات الحكم الآخر وفي القلب لم يشتغل بذلك وأيضا جاء بحكم مجمل وهو الاستواء اذ الاستواء يكون بطريقين والمعترض لم يبين ان المراد أيهما واثبات الحكم المبين أقوى من اثبات الحكم المجمل وأيضا الاستواء الذي في الفرع غير الاستواء الذي هو في الاصل فهذا هو قوله (ولانه مختلف في الصورتين ففي الوضوء بطريق شمول العدم وفي الفرع بطريق شمول الوجود واما بدليل آخر) عطف على قوله فاما بدليل المعلل (وهو معارضة خالصة وهو اما ان يثبت نقيض حكم المعلل بعينه أو بتغيير أو حكما يلزم منه ذلك النقيض كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فنقول مسح فلا يسن تثليثه كمسح الخف وهذا) أي الوجه الاول من الوجوه الثلاثة من المعارضة (أقوى الوجوه) فقوله المسح ركن نظير الوجه الاول من المعارضة (وكقولنا في الصغيرة التي

لوجوبها بالنذر راجعا ولا يخفى ان هذا التقرير غير واف بالمقصود وهو كون الاعتراض من قبيل العكس الان فيه تقريبا الى ان هذه معارضة فيها معنى المناقضة لتضمنها ابطال علية الوصف لكن لا دليل على ان عدم وجوب المضي في الفاسد لو كان علة لعدم الوجوب بالشروع لكان علة لعدم الوجوب بالنذر (قوله والاول) يعني ان القلب أقوى من العكس بوجوه الاول ان المعترض بالعكس جاء بحكم آخر غير نقيض حكم المعلل وهو اشتغال بما لا يعنيه بخلاف المعترض بالقلب فانه لم يجئ الا بنقيض حكم المعلل الثاني ان العاكس جاء بحكم مجمل وهو الاستواء المحتمل لشمول الوجود وشمول العدم والقالب جاء بحكم مفسر هو نفي دعوى المعلل الثالث ان من شرط القياس اثبات مثل حكم الاصل في الفرع ولم يراع هذا في العكس الا من جهة الصورة واللفظ لان الاستواء في الاصل أعني الوضوء انما هو بطريق شمول العدم أعني عدم الوجوب بالنذر ولا بالشروع وفي الفرع أعني صلاة النفل انما هو بطريق شمول الوجود أعني الوجوب بالنذر والشروع جميعا فلا مماثلة هذا تقرير كلام المصنف رحمه الله تعالى وفيه بعض المخالفة لكلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى لما فيه من الاضطراب وذلك انه قال المعارضة نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة أما الاولى فالقلب و يقابله العكس والقلب نوعان أحدهما ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا من قلبت الشئ جعلته منكوسا وثانيهما ان تجعل الوصف شاهدا لك بعد ما كان شاهدا عليك من قلب الشئ ظهر البطن وأما العكس فليس من باب المعارضة لكنه لما استعمل في مقابلة القلب ألحق بهذا الباب وهو نوعان أحدهما بمعنى رد الشئ على سننه الاول وهو ما يصلح لترجيح العلل لدلالته على ان للحكم زيادة تعلق بالعلة حيث ينتفي بانتفائها وذلك كقولنا ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع كالحج وعكسه الوضوء بمعنى ان ما لا يلزم بالنذر لا يلزم بالشروع وثانيهما بمعنى رد الشئ على خلاف سننه كما يقال هذه عبادة لا يمضي في فاسدها فلا تلزم بالشروع كالوضوء فيقال لما كان كذلك وجب ان يستوي فيه عمل النذر والشروع كالوضوء وهذا نوع من القلب ضعيف لانه لما جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة لان المستدل لم ينف التسوية ليكون اثباتها دفعا لدعواه ولذلك لم يكن من هذا الباب في الحقيقة ولان الاستواء حكم مجمل ولانه حكم مختلف في المعنى بالنسبة الى الفرع والاصل وأما الثانية أعني المعارضة الخالصة فخمسة أنواع اثنان في الفرع وثلاثة في الاصل وجعل أحد أنواع الخمسة المعارضة بزيادة هي تفسير للاول وتقرير له كما يقال المسح ركن فيسن تثليثه كالغسل فيقال ركن فلا يسن تثليثه بعد اكماله بزيادة على الفرض في محله وهو الاستيعاب كالغسل وهذا أحد وجهي القلب فاورده تارة في المعارضة التي فيها مناقضة نظرا الى ان الزيادة تفسير فيكون من قبيل جعل دليل المستدل دليلا على نقيض مدعاه فيلزم ابطاله وتارة في المعارضة الخالصة نظرا الى الظاهر وهو انه مع تلك الزيادة ليس دليل المستدل بعينه وأيضا جعل أحد الانواع الخمسة القسم الثاني من قسمي العكس (قوله وهذا أقوى الوجوه) لدلالته صريحا على ما هو المقصود بالمعارضة وهو اثبات نقيض حكم المعلل بعينه (قوله وكقولنا في صغيرة) يعني مثال المعارضة الخالصة التي تثبت نقيض حكم المعلل بتغيير ما قولنا في اثبات ولاية تزويج الصغيرة التي لا أب لها ولا جد لغيرهما من الاولياء صغيرة فيثبت عليها ولاية النكاح كالتي لها أب بعلة الصغر فيقول المعترض صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فانه لا ولاية للاخ على مال الصغيرة لقصور الشفقة فالعلة هي قصور الشفقة لا الصغر على ما يفهم من ظاهر العبارة والا لم يكن معارضة خالصة بل قلبا فالمعلل أثبت مطلق الولاية والمعارض لم ينفها بل نفى ولاية الاخ فوقع في نقيض الحكم تغيير هو التقييد بالاخ ولزم نفي حكم المعلل من جهة ان الاخ أقرب القرابات بعد الولادة فنفي

لا أب لها صغيرة فتنكح كالتي لها أب فيقال صغيرة فلا يولى عليها بولاية الاخوة كالمال فلم ينف مطلق الولاية بل ولاية بعينها لكن اذا انتفت هي ينتفي سائرها بالاجماع) أي لعدم القائل بالفصل فان كل من ينفي الاجبار بولاية الاخوة ينفي الاجبار بولاية العمومة ونحوها فهذا نظير الوجه الثاني من المعارضة (وكالتي) نظير الوجه الثالث (نعي اليها زوجها فنكحت وولدت ثم جاء الاول فهو ولايته

أحق بالولد عندنا لأنه صاحب فراش صحيح فيقال الثانى صاحب فراش فاسد فيستحق النسب كمن تزوج بغير شهود فولدت فالمعارض وان أثبت حكما آخر) وهو ثبوت النسب من الزوج الثانى لكن يلزم من ثبوته للثانى نفيه من الاول فاذا ثبت المعارضة فالسبيل الترجيح بان الاول صاحب فراش صحيح وهو أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا وأما الثانية فهما مافيه معنى المناقضة وهو ان تجعل العلة معلولا والمعلول علة وهى قلب أيضا وانما يرد هذا اذا كانت العلة حكما لاوصفا) لانه اذا كان وصفا لا يمكن جعله معلولا والحكم علة (نحو الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين) لان جلد المائة غاية حد البكر والرجم غاية حد الثيب فاذا وجب فى البكر غايته وجب فى الثيب غايته أيضا فان النعمة كلما كانت أكمل فالجناية عليها تكون أفحش فجزاؤها يكون أغلظ فاذا وجب فى البكر المائة يجب فى الثيب أكثر من ذلك وليس هذا الا الرجم فان الشرع ما أوجب فوق جلد المائة الا الرجم (والقراءة تكررت فرضا فى الاوليين فكانت فرضا فى الأخريين كالركوع والسجود فنقول المسلمون انما يجلد بكرهم مائة لانه يرجم ثيبهم) يعنى لو جعل المعلل جلد البكر علة لرجم الثيب فنقول لا نسلم هذا بل رجم الثيب علة لجلد البكر (وانما تكرر الركوع والسجود فرضا فى الاوليين لانه يتكرر فرضا فى الاخريين والمخلص عن هذا) أى التعليل بوجه لا يرد عليه هذا القلب (ان لا يذكر على سبيل التعليل بل يستدل

بوجود أحدهما على وجود الآخر اذا ثبت المساواة بينهما نحو ما يلزم بالنذر يلزم بالشروع اذا صح كالحج) فتجب الصلاة والصوم بالشروع تطوعا وفيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى (فقالوا الحج انما يلزم بالنذر لانه يلزم بالشروع فنقول الغرض الاستدلال من لزوم المنذور على لزوم ما شرع لثبوت التساوى بينهما بل الشروع أولى لانه لما وجب رعاية ما هو سبب القربة) وهو النذر (فلان يجب رعاية ما هو القربة أولى ونحو الثيب الصغيرة يولى عليها فى مالها فكذا فى نفسها كالبكر الصغيرة) فيثبت اجبار الثيب الصغيرة على النكاح وفيه خلاف الشافعى رحمه الله تعالى (فقالوا انما يولى على البكر فى مالها لانه يولى فى نفسها فنقول الولاية شرعت للحاجة والنفس والمال والبكر والثيب فيها سواء) أى لا نقول ان الولاية فى المال علة للولاية فى النفس بل نقول كلتاهما شرعتا للحاجة فتكونان متساويتين فاذا ثبتت احداهما تثبت الاخرى لان حكم المتساويين واحد (وهذه المساواة غير ثابتة فى المسئلتين الاوليين على ماذكروا) وهما مسئلتا رجم الكفار والقراءة فى الشفع الاخير فاراد ان يبين انه يمكن لنا فى مسئلة الشروع فى النفل وفى الثيب الصغيرة المخلص عن القلب ولا يمكن للشافعى رحمه الله تعالى هذا فى مسئلة الرجم والقراءة أما فى مسئلة الرجم فلان الرجم والجلد ليسا بسواء فى أنفسهما لان أحدهما قتل والآخر ضرب ولا فى شروطهما حيث يشترط لاحدهما ما لا يشترط للآخر فلا يمكن الاستدلال بوجود أحدهما على وجود الآخر وأما فى مسئلة القراءة فلان الشفع الاول والثانى ليسا بسواء فى القراءة لان قراءة السورة ساقطة فى الشفع الثانى وأيضا الجهر ساقط فيه فقوله على ماذكروا اشارة الى هذا (ومنها خالصة فان أقام الدليل على نفى علية ما أثبته المعلل فمقبولة وان أقام على علية شئ آخر

ولايته يستلزم نفى ولاية العم ونحوه و بهذا الاعتبار يصير لهذا النوع من المعارضة وجه صحة (قوله وهو) أى كون الاول صاحب فراش صحيح أولى بالاعتبار من كون الثانى حاضرا مع فساد الفراش لان صحة الفراش توجب حقيقة النسب والفاسد شبهته وحقيقة الشئ أولى بالاعتبار من شبهته وربما يقال بل فى الحضور حقيقة النسب لان الولد من مائه (قوله وهى قلب أيضا) من اذا قلبت الاناء وجعلت أعلاه أسفله لان العلة أصل وهو أعلى والمعلول فرع وهو أسفل فتبديلهما بمنزلة جعل الكوز منكوسا لكن هذا انما يكون معارضة اذا أقام المعترض دليلا على نفى علية ما ادعاه المعلل علة والا فهو ممانعة مع السند على ما صرح به عبارة المصنف رحمه الله تعالى نعم لو أثبت كون العلة معلولا لزم نفى عليته لان معلول الشئ لا يكون علة له وما يقال من انه معارضة فى الحكم من جهة ان السائل عارض تعليل المستدل بتعليل آخر لزم منه بطلان تعليله فلزم بطلان حكمه المرتب عليه ففيه نظر لان بطلان التعليل لا يدل على انتفاء الحكم لجواز ان يثبت بعلة أخرى (قوله والمخلص) لا يريد بالمخلص الجواب عن هذا القلب ودفعه بل الاحتراز عن وروده وذلك بان لا يورد الحكمين بطريق تعليل أحدهما بالآخر بل بطريق الاستدلال بثبوت أحدهما على ثبوت الآخر اذ لا امتناع فى جعل المعلول دليلا على العلة بان يفيد التصديق بثبوته كما يقال هذه الخشبة قد مستها النار لانها محترقة وهذا الشخص متعفن الاخلاط لانه محموم وهذا المخلص انما يكون عند تساوى الحكمين بمعنى أن يكون ثبوت كل منهما مستلزما لثبوت الآخر ليصح الاستدلال كما فى النذر والشروع وكالولاية فى النفس والمال بخلاف الجلد والرجم و بخلاف القراءة فى الاوليين والاخريين فان قيل ان أريد بالمساواة من كل وجه فغير متصور كيف والمال مبتذل والنفس مكرمة وان أريد المساواة من وجه فالفرق لا يضر أجيب بان المراد المساواة فى المعنى الذى بنى الاستدلال عليه كالحاجة الى التصرف فى الولاية

فان كانت قاصرة لا يقبل عندنا وكذا ان كانت متعدية الى مجمع عليه كما يعارض مالك بان

العلة الطعم والادخار وهو متعد الى الارز وغيره فلا فائدة له الا نفي الحكم في الجص لعدم العلة وهي لا تفيد ذلك لان الحكم قد ثبت بعلل شتى وان تعدى الى مختلف فيه يقبل عند أهل النظر للاجماع على ان العلة أحدهما فقط فاذا ثبت أحدهما انتفى الآخر لا عند الفقهاء لانه ليس لصحة أحدهما تأثير في فساد الآخر * فصل في دفع العلل الطردية) لما عرفت ان العلة نوعان اما علة مؤثرة وهي المعتبرة عندنا واما علة تثبت عليتها بالدوران دون التأثير وهي المعتبرة عند البعض وليست بمعتبرة عندنا وتسمى علة طردية ففي هذا الفصل نذكر الاعتراضات الواردة على القياس بالعلة الطردية (وهو أربعة الاول القول بموجب العلة وهو التزام ما يلزمه المعلل مع بقاء الخلاف وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة) أي يجعل المعلل مضطرا الى القول بمعنى مؤثر يرفع الخلاف ولا يتمكن الخصم من تسليمه مع بقاء الخلاف (كقوله المسح ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه فنقول

فان قيل قد تتحقق الحاجة الى التصرف في المال كيلا تتأخر كالصدقة بخلاف النفس فانها تتأخر الى ما بعد البلوغ أجيب بانه قد يكون بالعكس فيحتاج في النفس لعدم الكفء بعد ذلك ولا يحتاج في المال لكثرته فتساويا (قوله فان كانت قاصرة لا يقبل) لما سبق من ان التعليل لا يكون الا للتعدية وذلك كما اذا قلنا الحديد بالحديد موزون مقابل بالجنس فلا يجوز متفاضلا كالذهب والفضة فيعارض بان العلة في الاصل هي الثمنية دون الوزن ويقبل عند الشافعي رحمه الله تعالى لان مقصود المعترض ابطال علية وصف المعلل فاذا بين علية وصف آخر احتمل أن يكون كل منهما مستقلا بالعلية فلا يقبل وان يكون كل منهما جزء علة فلا يصح الجزم بالاستقلال حتى قالوا ان الوصف الذي ادعى المعترض عليته لو كانت متعدية لم يكن على المعترض اثباته في محل آخر وبهذا يندفع ما ذكره في بطلان المعارضة باثبات علة متعدية الى مجمع عليه من انه يجوز ان يثبت الحكم بعلل شتى وذلك لان وصف المعلل حينئذ يحتمل أن يكون جزء علة وهذا كاف في غرض المعترض أعني القدح في علية وصف المعلل لا يقال الكلام فيما اذا ثبت علية الوصف وظهر تأثيره لانا نقول نعم ولكن لا قطعا بل ظنا وحينئذ يجوز أن يكون بيان علية وصف آخر موجبا لزوال الظن بعلية وصف المعلل استقلالا (قوله وان تعدى) أي الشئ الآخر الذي ادعى المعترض عليته الى فرع مختلف فيه كما اذا قيل الجص مكيل قوبل بجنسه فيحرم متفاضلا كالحنطة فيعارض بان العلة هي الطعم فيتعدى الى الفواكه وما دون الكيل كبيع الحفنة بالحفنتين وجريان الربا فيهما مختلف فيه فمثل هذا يقبل عند أهل النظر لان المعلل والمعترض قد اتفقا على ان العلة انما هي أحد الوصفين فقط اذ لو استقل كل بالعلية لما وقع نزاع في الفرع المختلف فيه فاثبات علية أحدهما توجب نفي علية الآخر وهذا بخلاف ما اذا تعدى الى فرع مجمع عليه فانه يجوز أن يلتزم المعلل علية وصف المعترض أيضا قولا بتعدد العلة كما اذا ادعى أن علة الربا هي الكيل والوزن ثم التزم ان الاقتيات والادخار أيضا علة ليتعدى الى الارز لكن لا يمكنه أن يلتزم ان الطعم أيضا علة لانه ينكر جريان الربا في التفاح مثلا فان قلت الكلام فيما اذا ثبت علية وصف المعلل وتأثيره فانتفاؤه بثبوت علية وصف المعترض ليس أولى من العكس قلت المراد ان ثبوت علية كل منهما يستلزم انتفاء علية الآخر بناء على ان العلة واحد لا غير ولا يصح الحكم بعلية أحدهما ما لم يرجح وليس المراد أنه يبطل علية وصف المعلل ويثبت صحة علية وصف المعترض لمجرد المعارضة وأما عند الفقهاء فلا يقبل مثل هذه المعارضة لانه ليس لصحة علية أحد الوصفين تأثير في فساد علية الآخر نظرا الى ذاتهما لجواز استقلال العلتين وانما وقع الاتفاق على فساد أحدهما لا بعينه لمعنى فيه لا لصحة الآخر بل كل من الصحة والفساد يفتقر الى معنى يوجبه وفيه نظر لان عدم تأثير صحة أحدهما في فساد الآخر لا ينافي فساد أحدهما عند صحة الآخر لا يقال كل منهما يحتمل الصحة والفساد اذ الكلام فيما يثبت عليته ظنا لا قطعا لانا نقول لا نعني بفساد العلية الا هذا وهو انه لم يبق الظن بالعلية ما لم يرجح للاتفاق على ان العلة أحدهما ولا أولوية بدون الترجيح (قوله فصل) في الاعتراضات التي تورد على القياسات التي لا يظهر تأثير عللها بل يكتفى فيها بمجرد دوران الحكم مع العلة اما وجودا فقط واما وجودا وعدما وينبغي ان يراد بالطردية ههنا ما ليست بمؤثرة لتعم المناسب والملائم فيصح الحصر في المؤثرة والطردية وليس المقصود من ايراد الفصلين اختصاص كل من الفصلين بنوع من العلل فان الكلام صريح في اشتراكهما في الممانعة والمناقضة وفساد الوضع ولا يخفى جريان المعارضة في الطردية بل هي فيها أظهر وأسهل نعم كلام المصنف رحمه الله تعالى يوهم اختصاص القول بالموجب بالعلل الطردية حيث قال وهو يلجئ المعلل الى العلة المؤثرة وأنت خبير بان حاصل القول بالموجب دعوى المعترض ان المعلل نصب الدليل في غير محل النزاع وهذا مما لا اختصاص له بالطردية (قوله وهو) أي القول بموجب العلة التزام السائل ما يلزمه المعلل

يسن عندنا أيضا لكن الفرض البعض لقوله تعالى برؤسكم وهو اما ربع أو أقل

بتعليله

فالاستيعاب تثليث وزيادة وان غير فقال يسن تكراره يمنع ذلك فى الاصل بل المسنون فى الركن التكميل كما فى اركان الصلاة بالاطالة لكن الغسل لما استوعب المحل لا يمكن التكميل الا بالتكرار وهنا المحل متسع) أى فى مسح الرأس المحل وهو الرأس متسع يمكن الاكمال بدون التكرار (على ان التكرار ربما يصير غسلا فيلزم تغيير المشروع فالاعتراض على التقدير الاول قول بموجب العلة وعلى تقدير التغيير ممانعة) فالحاصل ان نقول ان اردتم بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض فنحن قائلون به لان الاستيعاب تثليث وزيادة وان اردتم بالتثليث التكرار ثلاث مرات نمنع هذا فى الاصل أى لا نسلم ان الركنية توجب هذا بل الركنية توجب الاكمال كما فى اركان الصلاة فالاعتراض على تقدير ان يراد بالتثليث جعله ثلاثة أمثال الفرض يكون قولا بموجب العلة وعلى تقدير التغيير وهو ان يراد بالتثليث التكرار فالاعتراض ممانعة (وكقوله صوم رمضان صوم فرض فلا يتأدى الا بتعيين النية فنسلم موجبه لكن الاطلاق تعيين وكقوله المرفق لا يدخل فى الغسل لان الغاية لا تدخل تحت المغيا قلنا نعم لكنها غاية للاسقاط فلا تدخل تحته الثانى الممانعة وهى اما فى الوصف) أى نمنع وجود الوصف الذى يدعى المعلل عليته فى الفرع (كقوله فى مسئلة الاكل والشرب عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل والشرب كحد الزنا فلا نسلم تعلقها بالجماع بل هى متعلقة بالفطر وكقوله فى بيع التفاحة بالتفاحتين انه بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كالصبرة بالصبرة فنقول ان اراد المجازفة بالوصف أو بالذات بحسب الاجزاء فهى جائزة لجواز الجيد بالردىء) هذا دليل على جواز المجازفة بالوصف (وللجواز عند تفاوت الاجزاء) هذا دليل على جواز المجازفة بالذات بحسب الاجزاء (وان ارادها) أى المجازفة (بحسب المعيار فتختص بما يدخل فيه) أى فى المعيار (واما فى الحكم) عطف على قوله وهى اما فى الوصف (كما فى هذه المسئلة ان ادعيت حرمة تنتهى بالمساواة لا نسلم

بتعليله مع بقاء النزاع فى الحكم المقصود وهذا معنى قولهم هو تسليم ما اتخذه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزمه تسليم الحكم المتنازع فيه ويقع على ثلاثة أوجه الاول ان يلزم المعلل بتعليله ما يتوهم انه محل النزاع أو ملازمه مع انه لا يكون محل النزاع ولا ملازمه اما بصريح عبارة المعلل كما اذا قال القتل بالمثقل قتل بما يقتل غالبا فلا ينافى القصاص كالقتل بالحرق فيجاب بان النزاع ليس فى عدم المنافاة بل فى ايجاب القصاص واما بحمل المعترض عبارته على ما ليس بمراده كما فى مسئلة تثليث المسح وتعيين النية فان المعلل يريد بالتثليث اصابة الماء محل الفرض ثلاث مرات وبالتعيين تعيينا قصديا من جهة الصائم والسائل يحمل التثليث على جعله ثلاثة أمثال الفرض والتعيين أعم من ان يكون بقصد الصائم أو معينا بتعيين الشارع حتى لو صرح المعلل بمراده لم يكن القول بالموجب بل تتعين الممانعة والثانى ان يلزم المعلل بتعليله ابطال ما يتوهم انه مأخذ الخصم كما اذا قال فى السرقة أخذ مال الغير بلا اعتقاد اباحة وتأويل فيوجب الضمان كالغصب فيقال نعم الا ان استيفاء الحد بمنزلة الابراء فى اسقاط الضمان والثالث ان يسكت المعلل عن بعض المقدمات لشهرته فالسائل يسلم المقدمة المذكورة ويبقى النزاع فى المطلوب للنزاع فى المقدمة المطوية وربما يحمل المقدمة المطوية على ما ينتج مع المقدمة المذكورة نقيض حكم المعلل فيصير قلبا كما فى مسئلة غسل المرفق فان المعلل يريد ان الغاية المذكورة فى الآية غاية للغسل والغاية لا تدخل تحت المغيا فلا يدخل المرفق فى الغسل والسائل يريد انها غاية للاسقاط فلا تدخل فى الاسقاط فتبقى داخلة فى الغسل فلو صرح بالمقدمة المطوية لتعين منعها ثم لا يخفى ان هذا المثال ليس من قبيل القياس فضلا عن ان تكون العلة طردية وفيه تنبيه على ان الاعتراضات لا تخص القياس بل تعم الادلة فان قلت كيف يكون هذا المثال من القول بالموجب والمعلل انما يلزم عدم دخول المرفق تحت الغسل والسائل لا يلتزم ذلك قلت المعتبر فى القول بالموجب التزام ما يلزمه المعلل بتعليله من حيث انه معلل وهو ههنا لا يلزم الا عدم دخول المرفق تحت ما هو غاية له وقد التزمه السائل فظهر بما ذكرنا ان المصنف رحمه الله تعالى لو اورد مكان مسئلة تعيين النية مسئلة ضمان السرقة أو نحوها ليكون تنبيها على الاقسام الثلاثة لكان انسب (قوله فالاستيعاب تثليث وزيادة) لان التثليث ضم المثلين وفى الاستيعاب ضم ثلاثة الأمثال ان قدر محل الفرض بالربع أو أكثر ان قدر باقل من الربع واتحاد المحل ليس من ضرورة التثليث بل من ضرورة التكرار والنص الوارد فى الركن انما يدل على سنية الاكمال دون التكرار وهو حاصل بالاطالة كما فى القراءة والركوع والسجود بخلاف الغسل فان تكميله بالاطالة يقع فى غير محل الفرض فلا بد من التكرار وأما المسح فمحله الرأس من غير تعيين موضع دون موضع وهو متسع يزيد على مقدار الفرض فيمكن تكميله فى محل الفرض بالاطالة والاستيعاب (قوله على ان التكرار ربما يصير غسلا) زيادة توضيح وتحقيق لكون المسنون هو التكميل بالاطالة دون التكرار وليس باعتراض آخر على هذا القياس لانه لا يناسب المقام (قوله الثانى الممانعة) وهى منع ثبوت الوصف فى الاصل أو الفرع أو منع ثبوت الحكم فى الاصل أو الفرع أو منع صلاحية الوصف للحكم أو منع نسبة الحكم الى الوصف فان قيل التعليل انما هو لاثبات الحكم فى الفرع فمنع الحكم فى الفرع يكون منعا للمدلول من غير قدح فى الدليل فلا يكون موجها قلنا المراد منع امكان ثبوت الحكم فى الفرع فيكون منعا لتحقق شرائط

امكانها في الفرع وان ادعيتها غير متناهية لا نسلم في الصبرة) فقوله كما في هذه المسئلة اشارة الى مسئلة بيع التفاحة بالتفاحتين فالممانعة في الحكم ان يمنع ثبوت الحكم الذي يكون الوصف علة له في الفرع قوله لا نسلم امكانها في الفرع اشارة الى هذا أو يمنع ثبوت الحكم الذي يدعيه المعلل بالوصف المذكور في الاصل وقوله لا نسلم في الصبرة اشارة الى هذا (وكقوله صوم فرض فلا يصح الا بتعيين النية كالقضاء فنقول أبعد التعين فلا نسلم في الاصل أو قبله فلا نسلم في الفرع) أي ان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية بعد صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في القضاء وان ادعيتم ان الصوم لا يصح الا بتعيين النية قبل صيرورته متعينا فلا نسلم هذا في المتنازع فيه لان تعيين النية قبل صيرورته متعينا ممتنع في المتنازع فيه لان الصوم متعين في المتنازع بتعيين الشارع فلا تكون صحة الصوم في المتنازع موقوفة على تعيين النية قبل صيرورته متعينا الا انه حينئذ تكون صحة صوم رمضان ممتنعة وهذا باطل (واما في صلاح الوصف للحكم فان الطرد باطل عندنا كما مر واما في نسبة الحكم الى الوصف كقوله في الاخ لا يعتق على أخيه لعدم البعضية كابن العم فلا نسلم ان العلة في الاصل هذا) أي لا نسلم ان علة عدم عتق ابن العم هي عدم البعضية فان عدم البعضية لا يوجب عدم العتق لجواز ان توجد علة أخرى للعتق بل انما لم يعتق ابن العم لعدم القرابة المحرمية (وكقوله لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد فلا نسلم ان العلة في الحد عدم المالية وكذا في كل موضع يستدل بالعدم على العدم) فانه يمكن أن يقول عدم تلك العلة لا يوجب عدم الحكم فان الحكم يمكن ان يثبت بعلة أخرى (الثالث فساد الوضع وقدم تفسيره وهو فوق المناقضة اذ يمكن الاحتراز عنها بتغيير الكلام اما هو فيبطل العلة أصلا) فان المعلل اذا تمسك بالعلة الطردية و يرد عليها مناقضة فر بما يغير الكلام و يجعل علته مؤثرة فحينئذ تندفع المناقضة كما سيأتي في مع المناقضة في قوله الوضوء والتيمم طهارتان اما فساد الوضع فانه يبطل العلة بكليتها اذ لا يندفع بتغيير الكلام (كتعليله لايجاب الفرقة باسلام أحد الزوجين) أي أحد الزوجين الذميين اذا أسلم قبل الدخول فعند الشافعي رحمه الله تعالى بانت في الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء فقد جعل الاسلام علة لايجاب الفرقة وعندنا يعرض الاسلام على الآخر فان أسلم فهي له وان أبى يفرق بينهما في الحال سواء كان بعد الدخول أو قبله (ولا بقاء النكاح مع ارتداد أحدهما) أي اذا ارتد أحد الزوجين قبل الدخول بانت في الحال و بعد الدخول بانت بعد ثلاثة اقراء عند الشافعي رحمه الله تعالى فيجعل الردة علة لبقاء النكاح بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وعندنا تبين في الحال سواء كان قبل الدخول و بعده ثم في المتن يقيم الدليل على ان تعليله مقرون بفساد الوضع بقوله (فان الاسلام لا يصلح قاطعا للنعمة والردة لا تصلح عفوا وكقوله اذا حج باطلاق النية يقع عن الفرض فكذا بنية النفل فان بعض العلماء حملوا المطلق على المقيد فاما هذا فحمل المقيد على المطلق وهو باطل وكقوله

القياس اذ من شرط القياس امكان ثبوت الحكم في الفرع أما منع ثبوت الوصف في الاصل فكما يقال مسح الرأس طهارة مسح فيسن تثليثه كالاستنجاء فيعترض بان الاستنجاء ليس طهارة مسح بل طهارة عن النجاسة الحقيقية وأما في الفرع فكما يقال كفارة الافطار عقوبة متعلقة بالجماع فلا تجب بالاكل كحد الزنا فيقال لا نسلم انها عقوبة متعلقة بالجماع بل بنفس الافطار على وجه يكون جناية متكاملة فالاصل حد الزنا والفرع كفارة الصوم والحكم عدم الوجوب بالاكل والوصف العقوبة المتعلقة بالجماع وقد منع السائل صدقه على كفارة الصوم فظهر فساد ما يقال ان هذا منع لنسبة الحكم الى الوصف بمعنى ان وجوب الكفارة لا يتعلق بالجماع بل بالافطار وكما يقال بيع التفاحة بالتفاحتين بيع مطعوم بمطعوم مجازفة فيحرم كبيع الصبرة بالصبرة مجازفة فيقال ان أردتم المجازفة مطلقا أو في الصفة أو في الذات بحسب الاجزاء فلا نسلم تعلق الحرمة بها فان بيع الجيد بالردیء جائز وكذا بيع القفيز بالقفيز مع كون عدد حبات أحدهما أكثر وان أردتم المجازفة بحسب المعيار فلا نسلم ثبوتها في الفرع أعني بيع التفاحة بالتفاحتين فانها لا تدخل تحت الكيل والمعيار فمنع الوصف في الفرع في المثال الاول متعين وفي الثاني مبني على أحد التقادير (قوله وان ادعيتها) أي وان ادعيت حرمة غير متناهية بالمساواة فلا نسلم ثبوت الحكم في بيع الصبرة بالصبرة مجازفة فانهما اذا كيلا ولم يفضل أحدهما على الآخر عاد العقد الى الجواز فان قيل المراد مطلق الحرمة من غير اعتبار التناهي وعدمه أجيب بان شرط القياس تماثل الحكمين والثابت في الاصل هو أحد نوعي الحرمة المطلقة أعني المتناهي بالمساواة وهو غير ممكن في الفرع (قوله الثالث فساد الوضع) وهو ان يترتب على العلة نقيض ما تقتضيه وهو يبطل العلة بالكلية بمنزلة فساد الاداء في الشهادة اذ الشيء لا يترتب عليه النقيضان فلا يمكن الاحتراز عنه بتغيير الكلام بخلاف المناقضة فانه يمكن أن يحترز عن ورودها بان يفسر الكلام نوع تفسير و يغير أدنى تغيير كما يقال الوضوء طهارة كالتيمم فيشترط فيه النية فينقض بتطهير الخبث فيجاب بان المراد انهما تطهيران حكميان فلا يرد النقض بتطهير الخبث والمراد بالاحتراز عن ورود المناقضة ان يساق الكلام بحيث لا يصح ان يورد عليه المناقضة والا فدفع المناقضة بعد ايرادها يمكن بوجوه أخر سوى تغيير الكلام على ما سبق (قوله ولا بقاء النكاح) عطف على قوله لايجاب الفرقة وعدل عن الباء الى لفظ

المطعوم شئ ذو خطر فيشترط لتملكه شرط زائد) وهو التقابض (كالنكاح) فانه يشترط له الشهود (فيقال ما كان الحاجة اليه أكثر جعله الله أوسع الرابع المناقضة وهي تلجئ أهل الطرد الى المؤثرة كقوله الوضوء والتيمم طهارتان فيستويان في النية فينتقض بتطهير الخبث فيضطر الى ان يقول الوضوء تطهير حكمي كالتيمم بخلاف تطهير الخبث فنقول نعم) أي الوضوء تطهير حكمي (بمعنى ان النجاسة حكمية أي حكم الشرع بالنجاسة في حق الصلاة فجعلها كالحقيقية فيزيلها الماء كما يزيل الحقيقية فهي

غير معقولة) الضمير يرجع الى النجاسة

مع حيث لم يقل بارتداد أحدهما ظهور ان الشافعي رحمه الله تعالى لا يقول بان علة بقاء النكاح هي الارتداد بل يقول ان الارتداد لا يقطع النكاح قبل انقضاء العدة وعدم كون الشئ قاطعا للشئ لا يستلزم كونه علة لبقائه وحين صرح في الشرح بان الشافعي رحمه الله تعالى جعل الردة علة لبقاء النكاح فسره بمعنى انه لا يجعلها قاطعة للنكاح وأنت خبير بانه لا تعليل حينئذ فلا فساد وضع نعم لو قيل النكاح مبني على العصمة والردة قاطعة لها فتكون منافية للنكاح ولا بقاء للشئ مع المنافي لكان استدلالا برأسه على بطلان بقاء النكاح مع الارتداد لكنه لا يتعلق بمقصود المقام اذ ليس ههنا بيان ان الخصم قد رتب على العلة نقيض ما تقتضيه وكذا مسئلة الحج بنية النفل فان الشافعي رحمه الله تعالى ذهب الى انه يقع عن الفرض كما اذا حج بنية مطلقة لان مطلق النية في العبادة التي تتنوع الى الفرض والنفل تنصرف الى النفل كما في الصلاة وصوم غير رمضان فاذا استحق المطلق للفرض دل على استحقاق نية النفل للفرض وليس في هذا فساد الوضع بمعنى انه رتب على العلة نقيض ما تقتضيه بل بمعنى ان فيه حمل المقيد على المطلق وهذا مما لم يقل به أحد وانما وقع الخلاف في حمل المطلق على المقيد نعم ذكر بعضهم ان فساد الوضع نوعان أحدهما كون القياس على خلاف مقتضى الادلة من الكتاب والسنة والاجماع وثانيهما كون الوصف مشعرا بخلاف الحكم الذي ربط به كما يذكر وصف مشعر بالتغليظ في روم التخفيف وبالعكس ولا خفاء في ان المثالين المذكورين من النوع الاول (قوله المطعوم شئ ذو خطر) اذ يتعلق به قوام النفس وبقاء الشخص كالنكاح يتعلق به بقاء النوع ولا شك ان خطر المطعوم بمعنى كثرة الاحتياج اليه بالاطلاق والتوسعة أنسب منه بالتحريم والتضييق ولهذا كان طريق الوصول الى الماء والهواء أيسر لكون الحاجة اليهما أكثر ففي ترتيب اشتراط التقابض في تمليك المطعوم على كونه ذا خطر فساد الوضع لانه نقيض ما يقتضيه من التوسعة والتيسير (قوله الوضوء والتيمم طهارتان) نقل عن الشافعي رحمه الله تعالى في اشتراط النية في الوضوء ان الوضوء والتيمم طهارتا صلاة فكيف افترقتا ولما كان واضحا بينا ان مراده بانكار الافتراق وجوب استوائهما في اشتراط النية صرح به المصنف رحمه الله تعالى ونوقض بتطهير البدن والثوب عن النجاسة الحقيقية فانه لا يشترط فيه النية فلا بد في التفصي عن المناقضة بان يقال المراد انهما تطهير حكمي أي تعبدي غير معقول المعنى لان معنى التطهير ازالة النجاسة وليس على اعضاء المتوضئ نجاسة تزال ولهذا لا يتنجس الماء بملاقاته وانما عليها امر مقدر اعتبره الشارع مانعا لصحة الصلاة عند عدم العذر وحكم بان الوضوء يرفعه فنشترط النية تحقيقا لمعنى التعبد بخلاف تطهير الخبث فانه حقيقي لما فيه من ازالة النجاسة بالماء سواء نوى أو لم ينو فيقول المعترض ان اردتم ان نفس التطهير أي رفع الحدث وازالته بالماء حكمي غير معقول فممنوع كيف والماء مطهر بطبعه كانه مر وقد خلقه الله آلة للطهارة في اصله فيحصل به ازالة النجاسة حقيقية كانت أو حكمية نوى أو لم ينو بخلاف التراب فانه في نفسه ملوث لا يصير مطهرا الا بالقصد والنية وان اردتم ان الوضوء تطهير حكمي بمعنى انه ازالة نجاسة حكمية حكم بها الشارع في حق جواز الصلاة بمعنى انها مانعة له كالنجاسة الحقيقية فسلم لكنه لا يوجب اشتراط النية في رفعها وازالتها بالماء الذي خلق طهورا فانه أمر معقول ولما كان لهم في اشتراط النية طريقة أخرى وهي

وهذا الجواب هو الذي أحاله في فصل شرائط القياس الى فصل المناقضة (لكن تطهيرها بالماء معقول بخلاف التراب فلا يحتاج الى النية في ذلك) أي في التطهير فيحصل الطهارة سواء نوى أو لم ينو (بل في صيرورته قربة) أي يحتاج الى النية في صيرورة الوضوء قربة (والصلاة تستغني عنها) أي عن صيرورة الوضوء قربة كما في سائر شرائط الصلاة بل تحتاج الى كون الوضوء طهارة (وأما المسح فلحق بالغسل تيسيرا) جواب عن سؤال مقدر وهو انكم قلتم ان الغسل تطهير معقول فلا يحتاج الى النية لكن مسح الرأس تطهير غير معقول فيجب ان يحتاج الى النية كالتيمم فاجاب بان مسح الرأس ملحق بالغسل ووظيفة الرأس كانت هي الغسل لكن لدفع الحرج اقتصر على المسح فيكون خلفا عن الغسل فاعتبر فيه أحكام الاصل (فان قيل غسل الاعضاء الاربعة غير

معقول) هذا اشكال على قوله لكن تطهيرها بالماء معقول (قلنا لما اتصف البدن بها اقتصر على غسل الاطراف في المعتاد دفعا للحرج واقر على الاصل في غير المعتاد كالمني والحيض) أي لما اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع وجب غسل جميع البدن لان الشرع لما حكم بسراية النجاسة وليس بعض الاعضاء أولى بالسراية من البعض وجب غسل جميع البدن لكن سقط البعض في المعتاد دفعا للحرج وبقي غسل الاطراف الاربعة التي هي امهات الاعضاء فلا يكون غسل الاعضاء الاربعة غير

ان الوضوء قربة أي عبادة لما فيه من تعظيم الرب بامتثال الامر ومن استحقاق الثواب بدلالة قوله عليه الصلاة والسلام الوضوء على الوضوء نور على نور وكل قربة فهي مفتقرة الى النية تحقيقا لمعنى الاخلاص وقصد التقرب الى الله تعالى وتمييزا للعبادة عن العادة أشار الى الجواب بانه ان أريد ان كل وضوء قربة فهو ممنوع فان من الوضوء ماهو مفتاح للصلاة فقط بمنزلة غسل البدن عن الخبث وان أريد البعض فلا نزاع في انه محتاج الى النية فان الوضوء لا يصير قربة بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف على وضوء هو قربة بل على تطهير الاعضاء المخصوصة عن الحدث ليصير العبد به أهلا للقيام بين يدي الرب فان قلت هو مأمور بالغسل وهو فعل اختياري مسبوق بالقصد فلا يحصل الامتثال بالانغسال من غير قصد منه وأيضا قولنا اذا أردت الدخول على الامير فتأهب معناه تأهب له فيكون معنى الآية اذا اردتم القيام الى الصلاة فتوضؤا لذلك قلت لا كلام في ان الاتيان بالوضوء المأمور به لا يحصل بدون النية لكن صحة الصلاة لا تتوقف عليه لان الوضوء غير مقصود وانما المقصود حصول الطهارة وهي تحصل بالمأمور به وغيره لان الماء مطهر بالطبع بخلاف التراب فلا يصير مطهرا الا بالشرط الذي ورد به الشرع وهو كونه للصلاة كذا في مبسوط شيخ الاسلام رحمه الله تعالى وقال في الاسرار ان كثيرا من مشايخنا يظنون ان المأمور به من الوضوء يتأدى بغير نية وذلك غلط فان المأمور به عبادة والوضوء بغير النية ليس بعبادة لكن العبادة متى لم تكن مقصودة سقطت لحصول المقصود بدون العبادة كالسعي الى الجمعة فان المقصود هو التمكن من الجمعة بالحصول في المسجد فان قيل فينبغي ان تشترط النية في مسح الرأس لان التطهير بمجرد الاصابة غير معقول اجيب بوجوه الاول ان الطهارة طهارة غسل فالحق الجزء بالكل والقليل بالكثير وخص الرأس بذلك لما في غسله من الحرج الثاني ان المسح خلف عن الغسل دفعا للحرج فيعتبر فيه حكم الاصل وهو الاستغناء عن النية الثالث ان الاصابة جعلت بمنزلة الاسالة في ازالة الحدث وافادة التطهير لما في المزيل من القوة لكونه مطهرا طبعا وفي النجاسة من الضعف لكونها حكمية بخلاف الخبث فانه نجاسة حقيقية عينية وخص الرأس بذلك تيسيرا ودفعا للحرج فان قيل هب ان تطهير النجاسة الحكمية بالماء معقول لكنه لا يفيد استغناء الوضوء عن النية لان الوضوء عبارة عن غسل الاعضاء الثلاثة مع مسح الرأس وهذا هو المراد بغسل الاعضاء الاربعة على طريقة التغليب وهذا غير معقول لان المتصف بالنجاسة الحكمية أعني الحدث جميع البدن بحكم الشرع فازالتها والتطهر منها بغسل بعض الاعضاء الذي هو أقل البدن خصوصا الذي هو غير ما تخرج عنه النجاسة الحقيقية المؤثرة في ثبوت النجاسة الحكمية ليست بمعقولة فيجب ان لا تحصل بدون النية كالتيمم أجيب بانا لا نسلم ان الاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول فان دفع الحرج باسقاط باقي الاعضاء في الحدث الذي يعتاد تكرره ويكثر وقوعه والاكتفاء بالاعضاء التي هي بمنزلة حدود الاعضاء ونهاياتها طولا وعرضا و بمنزلة أصولها وأمهاتها لكونها مجمع الحواس ومظهر الافعال مع انها مظنة لاصابة النجس ومئنة لسهولة الغسل أمر معقول الشان مقبول الاذهان فيستغني عن النية واحترز بالمعتاد عما يوجب الغسل كالمني والحيض فانه قليل الوقوع فلا حرج في غسل جميع البدن على ماهو الأصل فلا يكتفى بالبعض (قوله واعلم) حاصل هذا الكلام بيان المنافاة بين كلامي فخر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية في هذا المقام وايراد الاشكال على كل من الكلامين ثم دفع المنافاة وحل الاشكال اما المنافاة فلانه ذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان تغير وصف محل الغسل وانتقاله من الطهارة الى الخبث غير معقول وذكر صاحب الهداية ان تأثير خروج النجاسة في زوال الطهارة معقول وأما ورود الاشكال على كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فلانه يوجب ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في الحكم بكون الخارج النجس منه سببا للحدث لان من شرط القياس ان يكون

الخبث غير معقول وقوله في التنقيح فهي غير معقولة اشارة الى هذا ويرد عليه انه لما كان غير معقول لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين في هذا الحكم وقد ذكر في الهداية ان مؤثرية خروج النجاسة في زوال الطهارة أمر معقول فعلى تقدير الهداية لا يرد هذا الاشكال لكن يرد عليه اشكال آخر وهو انه لما كان هذا الحكم معقولا ينبغي أن يقاس سائر المائعات على الماء في تطهير الحدث كما قد قيس في تطهير الخبث وجوابه انه انما قيس في الخبث باعتبار انها قالعة لا باعتبار انها مطهرة فلا يقاس في الحدث واعلم انه يمكن التوفيق بين قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى وصاحب الهداية ان مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بكونه غير معقول ان العقل لا يستقل بدركه ومراد صاحب الهداية بكونه معقولا انه اذا علم ان هذا الوصف قد وجد وان الشرع قد حكم بهذا الحكم يحكم العقل بان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وشرط صحة القياس كون الحكم معقولا بهذا المعنى وهو أعم من الاول فاندفع عن قول فخر الاسلام رحمه الله تعالى ماذكرنا من الاشكال وهو انه يلزم ان لا يصح قياس غير السبيلين على السبيلين

حكم الاصل معقول المعنى وأما على كلام صاحب الهداية فلانه يوجب صحة قياس سائر المائعات على الماء فى رفع الحدث كما يصح قياسها عليه فى رفع الخبث اذ لا مانع سوى عدم معقولية النص وأما وجه الجمع بين الكلامين ودفع المنافاة فهو ان مراد فخر الاسلام رحمه الله تعالى بعدم معقولية زوال الطهارة عن محل الغسل ان العقل لا يستقل بادراك ذلك من غير ورود الشرع اذ لا يعقل ان تنجس اليد أو الوجه بخروج النجاسة من السبيلين ومراد صاحب الهداية بمعقوليته ان الشارع لما حكم بزوال الطهارة عن البدن عند خروج النجس من السبيلين أدرك العقل ان هذا الحكم انما هو لاجل هذا الوصف وانه ليس بتعبد محض لا يقف العقل على سببه ولا منافاة بين عدم استقلال العقل بدرك شئ و بين ادراكه اياه بمعونة الشرع و بعد وروده وأما حل الاشكالين فالوجه فى الاول ان المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى ان يدرك العقل ترتب الحكم على الوصف أعم من ان يستقل بذلك أو يتوقف على ورود الشرع وهذا حاصل فى زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين فيصح قياس غير السبيلين وفى الثانى ان قياس المائعات على الماء فى رفع الخبث انما يصح باعتبار انها قالعة مزيلة بمنزلة الماء وهذا لا يوجد فى الحدث لانه أمر مقدر لا يتصور قلعه لا باعتبار انها مطهرة للمحل أى مغيرة له من النجاسة الى الطهارة حتى يصح قياس المائعات على الماء فى تطهير المحل عن النجاسة الحكمية وتحقيق ذلك ان النص الذى جعل الماء مطهرا عن الحدث غير معقول اذ ليس فى أعضاء الوضوء عين النجاسة لتزال واذ لا ازالة حقيقة وعقلا فلا تعدية الى سائر المائعات بخلاف الخبث فان ازالته بالماء أمر معقول فيتعدى الى سائر المائعات بجامع القلع والازالة الحسية ولا يخفى ان هذا يناقض ما سبق من أن تطهير النجاسة الحكمية وازالتها بالماء معقول ولهذا لم يحتج الى النية لا يقال تطهير النجاسة الحكمية معقول فى الخبث والحدث الا أن العلة فى الخبث هى القلع الموجود فى الماء وغيره فيصح القياس وفى الحدث هى التطهير لا القلع وهو لا يوجد فى غير الماء لانا نقول التطهير هو الحكم لا العلة فتطهير الحدث ان كان معقول المعنى فان كان ذلك المعنى هو كون الماء مزيلا يلزم صحة قياس المائعات الأخر كما فى الخبث وان كان وصفا غيره يجب أن يبين حتى ينظر انه هل يوجد فى سائر المائعات أم لا على انه لو لم يوجد فيها يلزم التعليل بالعلة القاصرة ثم ههنا نظر اما أولا فلان ما ذكره فى وجه التوفيق بعيد جدا لان فخر الاسلام رحمه الله تعالى انما أورد الكلام المذكور فى معرض الجواب عن قول من قال ان الوضوء تطهير حكمى لا يعقل معناه فيجب أن يشترط فيه النية كالتيمم وحاصله أن التطهير بالماء معقول لانه مطهر بطبعه وانما نعنى بالنص الذى لا يعقل وصف محل الغسل من الطهارة الى الخبث يعنى أن المراد بالنص الغير المعقول فى باب الوضوء هو النص الدال على تغير المحل من الطهارة الى النجاسة لا النص الدال على حصول الطهارة باستعمال الماء وفى بعض النسخ وانما يغير بالنص أى ان الثابت بالنص الغير المعقول هو تغير المحل من الطهارة الى النجاسة والمقصود واحد ولا خفاء فى أن المعتبر فى القياس هو المعقولية بمعنى أن يدرك العقل معنى الحكم المنصوص وعلته وانه لا معنى فى هذا المقام لذكر استقلال العقل بدرك الحكم واما ثانيا فلان عبارة الهداية هى أن خروج النجاسة مؤثر فى زوال الطهارة وهذا القدر فى الاصل أى السبيلين معقول والاقتصار على الاعضاء الاربعة غير معقول لكنه يتعدى ضرورة تعدى الاول وهذا لا ينافى أن يكون اتصاف أعضاء الوضوء بالنجاسة غير معقول على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى بل لا يبعد أن يكون قوله وهذا القدر اشارة الى أن المعقول ههنا هو مجرد تأثير خروج النجاسة فى زوال الطهارة لما بينهما من التنافى لا سراية النجاسة الى جميع البدن على ما ذهب اليه البعض من أن اتصاف جميع البدن بالنجاسة معقول بناء على ان الصفة اذا ثبتت فى ذات كان المتصف بها جميع الذات كما فى السميع والبصير وانما لم ينجس الماء بملاقاة الجنب أو المحدث لمكان الضرورة والحاجة بل السريان الى جميع البدن مبنى على حكم

(وفي هذا الفصل فروع أخر طويتها مخافة التطويل *فصل في الانتقال) أي الانتقال من كلام الى آخر (وهو انما

يكون قبل ان يتم اثبات الحكم الاول فلا يخلو اما ان ينتقل الى علة أخرى لاثبات علته أو لاثبات الحكم الاول أو لاثبات حكم آخر يحتاج اليه الحكم الاول أو ينتقل الى حكم كذلك) أي حكم يحتاج اليه الحكم الاول والانتقال منحصر في هذه الاربعة لانه اما في العلة فقط وهو على قسمين لاثبات علته وهو الاول أو لاثبات حكمه وهو الثاني حتى لو لم يكن لشئ منهما كان كلاما حشوا واما في الحكم فقط وهو الرابع ولا بد ان يكون حكما يحتاج اليه الحكم الاول والا لكان كلاما حشوا واما فيهما وهو الثالث (فيثبت الحكم بالعلة الاولى فالاول صحيح) كما اذا قال الصبي المودع اذا استهلك الوديعة لا يضمن لانه مسلط على الاستهلاك فلما أنكره الخصم احتاج الى اثباته فهذا لا يسمى انتقالا حقيقة لان الانتقال ان يترك الكلام الاول بالكلية و يشتغل بآخر كما في قصه الخليل عليه السلام وانما اطلق الانتقال على هذا القسم لانه ترك هذا الكلام واشتغل بكلام آخر وان كان هو دليلا على الكلام الاول (وكذا الثاني عند البعض كقصة الخليل عليه الصلاة والسلام حيث قال فان الله يأتي بالشمس من المشرق فأت دليل بها من المغرب ولان الغرض اثبات الحكم فلا يبالي باي دليل كان لا عند البعض لانه لما لم يثبت الحكم بالعلة الاولى يعد انقطاعا في عرف النظار

الشارع بذلك من غير أن يعقل معناه وهذا لم يتصف بالنجاسة الحقيقية جميع البدن حيث لم يحكم الشارع بذلك والى هذا أشار المصنف رحمه الله تعالى بقوله اتصف البدن بالنجاسة بحكم الشرع واما ثانيا فلان ههنا حكمين أحدهما زوال الطهارة بخروج النجس من السبيلين والثاني زوال الحدث بغسل الاعضاء الاربعة فحين ذهب صاحب الهداية الى أن الاول معقول دون الثاني حتى جاز الحاق غير السبيلين بالسبيلين ولم يجز الحاق سائر المائعات بالماء لم يرد عليه شئ من الاشكالين وانما كان يرد عليه الاشكال بزوال الحدث الثابت بخروج النجس من غير السبيلين بغسل الاعضاء الاربعة بطريق التعدية من السبيلين فاجاب بان هذا الحكم وان كان غير معقول الا أن تعديته انما تثبت في ضمن تعدية حكم معقول هو ثبوت الحدث بخروج النجس وهذا جائز كاستواء الجيد مع الرديء في باب الربا يتعدى في ضمن الحكم المعقول الذي هو حرمة البيع عند التفاضل وباحتها عند التساوي وتحقيق ذلك ان من شرط القياس تماثل الحكمين وقد ثبت بخروج النجس من السبيلين حدث يرتفع بغسل الاعضاء الاربعة فيجب أن يثبت بالخارج من غير السبيلين حكم كذلك تحقيقا للمماثلة ويرد كلا الاشكالين على المصنف رحمه الله تعالى حيث ذهب الى أن تغير محل الغسل من الطهارة الى النجاسة غير معقول وان تطهيرها بغسل الاعضاء الاربعة معقول لا يقال المراد بعدم المعقولية أن العقل لا يستقل بدركه وهذا لا ينافي جواز القياس لانا نقول حينئذ لا ينطبق الجواب على دليل الخصم لان المعتبر في الاحتياج الى النية أو الاستغناء عنها هو كون الحكم الثابت بالنص تعبديا أو معقولا بمعنى أن لا يدرك العقل معناه أي علته أو يدرك لا بمعنى أن لا يستقل العقل بادراك الحكم أو يستقل وأيضا يلزم ان يكون المراد بقوله لكن تطهيرها بالماء معقول ان الحكم بتطهير الحدث بالماء مما يستقل العقل بادراكه ولا خفاء في فساد ذلك (قوله وفي هذا الفصل) أي في فصل دفع العلل الطردية فروع أخر مذكورة في أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى لم يذكرها المصنف رحمه الله تعالى مخافة التطويل أي الزيادة على المقصود بلا فائدة فان مقصود الاصولي ليس معرفة فروع الاحكام ويكفي في توضيح المطالب ايراد مثال أو مثالين (قوله فصل في الانتقال) أي في انتقال القائس في قياسه من كلام الى كلام آخر والكلام المنتقل اليه ان كان غير علة أو حكم فهو حشو في القياس خارج عن المبحث والا فاما ان يكون في العلة فقط أو الحكم فقط أو العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة فقط اما أن يكون لاثبات علة القياس أو لاثبات حكمه اذ لو كان لاثبات حكم آخر لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في الحكم فقط ان كان الى حكم لا يحتاج اليه حكم القياس فهو حشو في القياس خارج عن المقصود وان كان الى حكم يحتاج اليه حكم القياس فلا بد من أن يكون اثباته بعلة القياس والا لكان انتقالا في العلة والحكم جميعا والانتقال في العلة والحكم جميعا يجب ان يكون في حكم يحتاج اليه حكم القياس والا لكان حشوا في القياس فصارت اقسام الانتقالات المعتبرة في المناظرة أربعة الاول الانتقال الى علة اخرى لاثبات علة القياس الثاني الانتقال الى علة لاثبات حكم القياس الثالث الانتقال الى علة اخرى لاثبات حكم آخر يحتاج اليه حكم القياس الرابع الانتقال الى حكم يحتاج اليه حكم القياس بان يثبت بعلة القياس (قوله يعد انقطاعا في عرف النظار) اشارة الى ان ذلك من مصطلحات أهل المناظرة وآدابهم في البحث كيلا يطول الكلام بالانتقال من دليل الى دليل والا فالانتقال من علة الى علة لاثبات حكم شرعي بمنزلة انتقال من بينة الى بينة أخرى لاثبات حقوق الناس وهو مقبول بالاجماع صيانة للحقوق وقد يقال ان الغرض من المناظرة اظهار الصواب فلو جوزنا الانتقال لطالت المناظرة بانتقال المعلل من دليل الى دليل ولم يظهر الصواب ولقائل ان يقول لما كان الغرض اظهار الصواب لزم جواز الانتقال لان المقصود اظهار الحق باي دليل كان وليس في وسع المعلل الانتقال من

واماقصة الخليل فان الحجة الاولى) وهو قوله تعالى ربى الذى يحيي و يميت (كانت ملزمة واللعين عارضه بامر باطل) وهو قوله تعالى انا احيي واميت (فالخليل عليه السلام لما خاف الاشتباه والتلبيس على القوم انتقل الى العلة التى لايكون فيها اشتباه اصلا والثالث كقولنا الكتابة عقد تحتمل الفسخ بالاقالة فلا تمنع الصرف الى الكفارة) أى ان اعتق المكاتب بنية الكفارة يجوز (كالبيع بالخيار والاجارة) أى باع عبدا بشرط الخيار يجوز اعتاقه بنية الكفارة وكذا اذا آجر عبدا ثم اعتقه بنيه الكفارة (فان قيل عندى لايمنع هذا العقد بل نقصان الرق) أى نقصان الرق يمنع الصرف الى الكفارة عندى (فنقول الرق لم ينقص ونثبت هذا) أى عدم نقصان الرق (بعلة أخرى) وهى قوله الكتابة عقد يحتمل الفسخ فيجوز صرفه الى الكفارة كما نقول الكتابة عقد معاوضة فلا توجب نقصانا فى الرق (وان اثبتناه بالعلة الاولى فهو نظير الرابع كما نقول احتماله الفسخ دليل على ان الرق لم ينقص وكلاهما صحيحان والرابع أحق) لان العلة التى أوردها تكون تامة فى قطع الشبهات بلا احتياج الى شئ آخر وان انتقل الى حكم لاحاجة اليه أو الى علة لاثبات حكم كذلك فهو باطل

(فصل فى الحجج الفاسدة الاستصحاب حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى كل شئ ثبت وجوده بدليل ثم وقع الشك فى بقائه وعندنا حجة للدفع لا للاثبات له ان بقاء الشرائع بالاستصحاب ولانه اذا تيقن بالوضوء ثم شك فى الحدث يحكم بالوضوء وفى العكس بالحدث واذا شهدوا انه كان ملكا للمدعى فانه حجة عنده ولنا ان الدليل الموجب لايدل على البقاء وهذا ظاهر فبقاء الشرائع بعد وفاته عليه الصلاة والسلام ليس بالاستصحاب بل لانه لا نسخ لشريعته وفى حياته فقد مر جوابه فى النسخ والوضوء والبيع والنكاح ونحوها يوجب حكما ممتدا الى زمان ظهور مناقض فيكون البقاء للدليل وكلامنا فيما لا دليل على البقاء كحياة المفقود فيرث عنده لا عندنا لان الارث من باب الاثبات فلا يثبت به ولا يورث لان عدم الارث من باب الدفع فيثبت به

دليل الى آخر لا الى نهاية نعم لو انتقل فى معرض الاستدلال الى مالا يناسب المطلوب أصلا دفعا لظهور افحامه فهو يكون انقطاعا (قوله وأماقصة الخليل) جواب عن تمسك الفريق الاول وتقريره ان كلامنا انما هو فيما اذا بان بطلان دليل المعلل وانتقل الى دليل آخر أما اذا صح دليله وكان قدح المعترض فاسدا الا انه اشتمل على تلبيس ربما يشتبه على بعض السامعين فلا نزاع فى جواز الانتقال كما فى قصة الخليل صلوات الله عليه وسلامه فان معارضة اللعين كانت باطلة لان اطلاق المسجون وترك ازالة حياته ليس باحياء لان معناه اعطاء الحياة وجعل الجماد حيا الا ان الخليل عليه السلام انتقل الى دليل أوضح وحجة أبهر ليكون نورا على نور واضاءة غب اضاءة ومع ذلك لم يجعل انتقاله خلوا عن تأكيد للأول وتوضيح وتبكيت للخصم وتفضيح كأنه قال المراد بالاحياء اعادة الروح الى البدن فالشمس بمنزلة روح العالم لاضاءته بها واظلامه بغروبها فان كنت تقدر على احياء الموتى فاعد روح العالم اليه بان تأتى بالشمس من جانب المغرب (قوله فصل) عقب مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة التى يحتج بها البعض فى اثبات الاحكام ليتبين فسادها فيظهر انحصار الادلة الصحيحة فى الاربعة وهذا غير التمسكات الفاسدة لانها تمسك بالكتاب والسنة لكن بطرق فاسدة غير صالحة للتمسك فمن الحجج الفاسدة الاستصحاب وهو الحكم ببقاء أمر كان فى الزمان الاول ولم يظن عدمه وهو حجة عند الشافعى رحمه الله تعالى فى كل شئ أى كل أمر نفيا كان أو اثباتا ثبت وجوده أى تحققه بدليل شرعى ثم وقع الشك فى بقائه أى لم يقع ظن بعدمه وعندنا حجة للدفع دون الاثبات فان قيل ان قام دليل على كونه حجة لزم شمول الوجود أعنى كونه حجة للاثبات والدفع والا لزم شمول العدم أجيب بان معنى الدفع ان لا يثبت حكم وعدم الحكم مستند الى عدم دليله فالاصل فى العدم الاستمرار حتى يظهر دليل الوجود وذكر بعض الشافعية رحمهم الله تعالى ان ما تحقق وجوده أو عدمه فى زمان ولم يظن معارض يزيله فان لزوم ظن بقائه أمر ضرورى ولهذا يراسل العقلاء اهاليهم و بلادهم بما كانوا يشافقونهم و يرسلون الودائع والهدايا ويعاملون بما يقتضى زمانا من التجارات والقروض والديون والآخرون استبعدوا دعوى الضرورة فى محل الخلاف فتمسكوا بوجهين أحدهما ان الاستصحاب لو لم يكن حجة لما وقع الجزم بل الظن ببقاء الشرائع لاحتمال طريان الناسخ واللازم باطل للقطع ببقاء شرع عيسى عليه الصلاة والسلام الى زمن نبينا صلى الله عليه وسلم و بقاء شرعه ابدا وثانيهما الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى كثير من الفروع مثل بقاء الوضوء والحدث والملكية والزوجية فيما اذا ثبت ذلك ووقع الشك فى طريان الضد وأجيب عن الاول بانا لا نسلم انه لولا الاستصحاب لما حصل الجزم ببقاء الشرائع بل يجوز ان يحصل الجزم ببقائها والقطع بعدم نسخها بدليل آخر وهو فى شريعة عيسى عليه السلام تواتر نقلها وتواطؤ جميع قومه على العمل بها الى زمن نبينا عليه الصلاة والسلام وفى شريعة نبينا عليه الصلاة والسلام الاحاديث الدالة على انه لا نسخ لشريعته فان قيل هذا انما يصح فيما بعد وفاته عليه الصلاة والسلام وأما الدليل على بقاء الحكم وعدم انتساخه فى حال حياته فهو الاستصحاب لا غير قلنا قد سبق فى بحث النسخ ان النص يدل على شرعية موجبه قطعا الى زمان نزول الناسخ وعدم بيان النبى عليه الصلاة والسلام للناسخ دليل على عدم نزوله اذ لو نزل لبينه قطعا لوجوب

والصلح على الانكار لا يصح عنده فجعل براءة الذمة وهي الاصل حجة على المدعى فلا يصح الصلح كما بعد اليمين وعندنا يصح لما قلنا) ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات فلا يكون براءة الذمة حجة على المدعى فيصح الصلح) و (تجب البينة على الشفيع

عندنا على ملك المشفوع به اذا أنكره المشترى) لان ملك الشفيع الدار المشفوع بها ثابت بالاستصحاب فلا يكون حجة على المشترى فتجب البينة على الشفيع على ملك المشفوع بها لا عنده (واذا قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ولا يدرى انه دخل أم لا فالقول قول المولى عندنا) فان العبد تمسك بالاصل وهو ان الاصل عدم الدخول فلا يصلح حجة لاستحقاق العتق على المولى (ومنها) أى من الحجج الفاسدة (التعليل بالنفى كما ذكرنا فى شهادة النساء) أى فى الممانعة فى دفع العلل الطردية (والاخ فانه يمكن الوجود بعلة أخرى الا ان يثبت بالاجماع ان له علة واحدة فقط كقول محمد فى ولد الغصب) انه غير مضمون لانه لم يغصب الولد (ومنها الاحتجاج بتعارض الاشباه كقول زفر ان غسل المرافق ليس بفرض لان من الغايات ما يدخل وما لا يدخل فلا يدخل بالشك فان هذا جهل محض لانه لم يعلم ان هذه من أى القسمين (باب) المعارضة والترجيح اذا ورد دليلان يقتضى أحدهما

عدم ما يقتضيه الآخر فى محل واحد فى زمان واحد فان تساويا قوة أو يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع فبينهما والشرط
المعارضة والقوة المذكورة رجحان وان كان اقوى بما هو غير تابع لا يسمى رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس من قوله عليه الصلاة والسلام

التبليغ والتبيين عليه وعن الثانى بان الفروع المذكورة ليست مبنية على الاستصحاب بل على ان الوضوء والبيع والنكاح ونحو ذلك يوجب أحكاما ممتدة الى زمان ظهور المناقض لجواز الصلاة وحل الانتفاع والوطء وذلك بحسب وضع الشارع فبقاء هذه الاحكام مستندة الى تحقق هذه الافعال مع عدم ظهور المناقض لا الى كون الاصل فيها هو البقاء ما لم يظهر المزيل والمنافى على ما هو قضية الاستصحاب وهذا ما يقال ان الاستصحاب حجة لابقاء ما كان على ما كان لا لاثبات ما لم يكن ولا للالزام على الغير واستدل على ان الاستصحاب لا يصلح حجة للاثبات بان الدليل الموجب للحكم لا يدل على البقاء وهذا ظاهر ضرورة ان بقاء الشئ غير وجوده لانه عبارة عن استمرار الوجود بعد الحدوث وربما يكون الشئ موجبا لحدوث الشئ دون استمراره واعترض بانه ان اريد عدم الدلالة بطريق القطع فلا نزاع وان اريد بطريق الظن فممنوع ودعوى الضرورة والظهور فى محل النزاع غير مسموع خصوصا فيما يدعى الخصم بداهة نقيضه وأيضا لا ندعى ان موجب الحكم يدل على البقاء بل ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى المدافع يدل على البقاء بمعنى انه يفيد ظن البقاء والظن واجب الاتباع وبهذا يظهر ان قوله وكلامنا فيما لا دليل على البقاء غير مستقيم لان كلام الخصم ليس فى ذلك وكيف يحكم بالشئ بدون دليل وانما الكلام فى ان سبق الوجود مع عدم ظن المنافى والمدافع هل هو دليل على البقاء (قوله والصلح على الانكار) أى مع انكار المدعى عليه لا يصح عند الشافعى رحمه الله تعالى لان كون الاصل براءة الذمة حجة على المدعى بمنزلة اليمين فان قيل هذا حجة لدفع حق المدعى فينبغى ان يكون مسموعا بالاتفاق قلنا بل لالزام المدعى واثبات براءة الذمة المدعى عليه (قوله ومنها التعليل بالنفى) كما يقال لا يثبت النكاح بشهادة النساء مع الرجال لانه ليس بمال كالحد وكما يقال الاخ لا يعتق على أخيه عند الدخول فى ملكه لعدم البعضية كابن العم فان عدم المالية لا يوجب الحكم بعدم الثبوت بشهادة النساء مع الرجال وكذا عدم البعضية لا يوجب الحكم بعدم العتق لجواز ان يتحقق كل منهما بعلة أخرى اللهم الا اذا ثبت بالاجماع ان العلة واحدة فقط فحينئذ يلزم من عدمها عدم الحكم كما يقال ولد المغصوب لا يضمن لانه ليس بمغصوب اذ لا يصح ان يثبت الضمان بعلة أخرى للاجماع على ان علة الضمان ههنا هو الغصب لا غير واعلم انه لا قائل بان التعليل بالنفى احدى الحجج الشرعية بمنزلة الاستصحاب حتى يعد فى هذا الفصل بل هو تمسك بقياس فاسد بمنزلة الاقيسة الطردية وغيرها و بمنزلة التمسكات الفاسدة بالكتاب والسنة وأما اذا ثبت بنص أو اجماع ان العلة واحدة فهو استدلال صحيح مرجعه الى النص أو الاجماع كما اذا ثبت بين أمرين تلازم أو تناف فيستدل من وجود الملزوم على وجود اللازم أو من انتفاء اللازم على انتفاء الملزوم أو من ثبوت أحد المتنافيين على انتفاء الآخر وكذا الكلام فى تعارض الاشباه فانه ترجيح فاسد لاحد القياسين لا حجة برأسها (قوله باب المعارضة والترجيح) لما كانت الادلة الظنية قد تتعارض فلا يمكن اثبات الاحكام بها الا بالترجيح وذلك بمعرفة جهاته عقب مباحث الادلة بمباحث التعارض والترجيح تتميما للمقصود وتعارض الدليلين كونهما بحيث يقتضى احدهما ثبوت امر والآخر انتفاءه فى محل واحد فى زمان واحد بشرط تساويهما فى القوة أو زيادة احدهما بوصف هو تابع واحترز باتحاد المحل عما يقتضى حل المنكوحة وحرمة امها وباتحاد الزمان عن مثل حل وطء المنكوحة قبل الحيض وحرمته عند الحيض و بالقيد الاخير عما اذا كان أحدهما أقوى بالذات كالنص والقياس اذ لا تعارض بينهما ولقائل ان يقول ان اريد اقتضاء أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر بعينه حتى يكون الايجاب واردا على ما ورد عليه النفى فلا حاجة الى اشتراط اتحاد المحل والزمان لتغاير حل المنكوحة وحل أمها وكذا الحل قبل الحيض وعنده والا فلا بد من اشتراط أمور أخر مثل اتحاد المكان

والشرط ونحو ذلك مما لا بد منه في تحقق التناقض وجوابه ان اشتراط اتحاد المحل والزمان زيادة توضيح وتنصيص على ما هو ملاك الامر في باب التناقض فانه كثيرا ما يندفع الترجيح باختلاف المحل والزمان ثم التعارض لا يقع بين القطعيين لامتناع وقوع المتنافيين ولا يتصور الترجيح لانه فرع التفاوت في احتمال النقيض فلا يكون الا بين الظنيين وفي قوله فان تساويا قوة اشارة الى جواز تحقق التعارض من غير ترجيح على ما هو الصحيح اذ لا مانع من ذلك والحكم حينئذ هو التوقف وجعل الدليلين بمنزلة العدم ولا يلزم اجتماع النقيضين أو ارتفاعهما أو التحكم كما لا يلزم شيء من ذلك عند عدم شيء من الدليلين والترجيح في اللغة جعل الشيء راجحا أي فاضلا زائدا ويطلق مجازا على اعتقاد الرجحان وفي الاصطلاح بيان الرجحان أي القوة التي لاحد المتعارضين على الآخر وهذا معنى قولهم هو اقتران الدليل الظني بامر يقوى به على معارضه واشترط أن يكون تابعا حتى لو قوي أحدهما بما هو غير تابع له لا يكون رجحانا فلا يقال النص راجح على القياس لعدم التعارض وهذا مأخوذ من معناه اللغوي وهو اظهار زيادة أحد المثلين على الآخر وصفا لا أصلا من قولك رجحت الوزن اذا زدت جانب الموزون حتى مالت كفته فلا بد من قيام التماثل أولا ثم ثبوت الزيادة بما هو بمنزلة التابع والوصف بحيث لا تقوم به المماثلة ابتداء ولا يدخل تحت الوزن منفردا عن المزيد عليه قصدا في العادة قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى لا تسمى زيادة درهم على العشرة في أحد الجانبين رجحانا لان المماثلة تقوم به أصلا وتسمى زيادة الحبة ونحوها رجحانا لان المماثلة لا تقوم بها عادة وهذا من قوله عليه الصلاة والسلام للوزان حين اشترى سراويل بدرهمين زن وارجح فانا معاشر الانبياء هكذا نزن فعنى ارجح زد عليه فضلا قليلا يكون تابعا له بمنزلة الاوصاف كزيادة الجودة لا قدرا يقصد بالوزن عادة للزوم الربا في قضاء الديون اذ لا يجوز أن يكون هبة لبطلان هبة المشاع فظهر ان جعله بمنزلة الجودة أولى من جعله في حكم العدم على ما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى لانه أوفى بتحقيق معنى التبعية (قوله والعمل بالاقوى) يعني اذا دل دليل على ثبوت شيء والآخر على انتفائه فاما ان يتساويا في القوة أولا وعلى الثاني اما ان تكون زيادة أحدهما بما هو بمنزلة التابع أولا ففي الصورة الاولى معارضة ولا ترجيح وفي الثانية معارضة مع ترجيح وفي الثالثة لا معارضة حقيقة فلا ترجيح لابتنائه على التعارض المنبئ عن التماثل وحكم الصورتين الاخيرتين ان يعمل بالاقوى ويترك الاضعف لكونه في حكم العدم بالنسبة الى الاقوى واما الصورة الاولى أعني تعارض الدليلين المتساويين في القوة سواء تساويا في العدد كالتعارض بين آية وآية أو لا كالتعارض بين آية وآيتين أو سنة وسنتين أو قياس وقياسين فان ذلك أيضا من قبيل المتساويين اذ لا ترجيح ولا قوة بكثرة الادلة حتى لا يترك الدليل الواحد بالدليلين فحكمها انه ان كان التعارض بين قياسين يعمل بايهما شاء وان كان بين آيتين أو قراءتين أو سنتين قوليين أو فعليين مختلفين أو آية وسنة في قوتها كالمشهور والمتواتر فان علم المتأخر منهما فناسخ اذ لو لم يصلح المتأخر ناسخا كخبر الواحد المتأخر عن الكتاب أو السنة المشهورة فهو ليس من قبيل تعارض التساوي بل المتقدم راجح والا فان أمكن الجمع بينهما باعتبار تخلص من الحكم أو المحل أو الزمان فذاك والا يترك العمل بالدليلين وحينئذ ان أمكن المصير من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وقول الصحابي يصار اليه والا تقرر الحكم على ما كان عليه قبل ورود الدليلين وهذا معنى تقرير الاصول وفي الكلام اشارة الى ان النسخ لا يجري بين القياسين اذ لا يتصور فيهما التقدم والتأخر وانه لا يقع التعارض بين الاجماع وبين دليل آخر قطعي من نص أو اجماع اذ لا ينعقد اجماع مخالف لقطعي وانه لا ترتيب بين القياس وقول الصحابي بل هما في مرتبة واحدة يعمل بايهما شاء بشرط التحري كما في القياسين وعند من أوجب تقليد الصحابي ولو لم يدرك بالقياس يجب المصير اليه أولا ثم الى القياس على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى في شرح التقويم من انه ان وقع التعارض بين سنتين فالميل الى اقوال الصحابة

زن وارجح والمراد الفضل القليل لئلا يلزم الربا في قضاء الديون فيجعل ذلك عفوا) لانه لقلته في حكم العدم بالنسبة الى المقابل (والعمل بالاقوى وترك الآخر واجب في الصورتين) أي فيما اذا كان أحدهما أقوى بوصف هو تابع وفيما اذا كان أحدهما أقوى بما هو غير تابع (واذا تساويا قوة) واعلم ان الاقسام ثلاثة الاول ان يكون أحد الدليلين أقوى من الآخر بما هو غير تابع كالنص مع القياس والثاني ان يكون أحدهما أقوى بوصف هو تابع كما في خبر الواحد الذي يرويه عدل فقيه مع خبر الواحد الذي يرويه عدل غير فقيه والثالث ان يكونا متساويين قوة ففي القسمين الاولين العمل بالاقوى وترك الآخر واجب وأما الثالث فيأتي حكمه هنا وهو قوله في المتن واذا تساويا قوة فالمعارضة تختص بالقسم الثاني والثالث أما الاول فبمعزل عنها وان كان العمل بالاقوى واجبا لكن لا يسمى هذا ترجيحا فالترجيح انما يكون بعد المعارضة فيختص بالقسم الثاني (في الكتاب والسنة) أي في معارضة الكتاب الكتاب والسنة السنة (يحمل ذلك على

نسخ أحدهما الآخر اذ لا تناقض بين أدلة الشرع لانه دليل الجهل) واعلم ان في الكتاب والسنة حقيقة التعارض

غير متحققة لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما ولا شك ان الشارع تعالى وتقدس منزه عن تنزيل دليلين متناقضين في زمان واحد بل ينزل أحدهما سابقا والآخر متأخرا ناسخا للاول لكنا لما جهلنا المتقدم والمتأخر توهمنا التعارض لكن في الواقع لا تعارض فقوله يحمل ذلك الاشارة ترجع الى التعارض والمراد صورة التعارض وهي ورود دليلين يقتضي أحدهما عدم ما يقتضيه الآخر (فان علم التاريخ) جواب لشرط محذوف أي يكون المتأخر ناسخا للمتقدم (والا يطلب المخلص) أي يدفع المعارضة (ويجمع بينهما ما أمكن ويسمى عملا بالشبهين فان تيسر فبها والا يترك ويصار من الكتاب الى السنة ومنها الى القياس وأقوال الصحابة رضي الله تعالى عنهم ان أمكن ذلك والا يجب تقرير الاصل على ما كان كما في سؤر الحمار عند تعارض الآثار) روي عن ابن عمر رضي الله عنهما انه نجس وروي عن ابن عباس رضي الله عنهما انه طاهر وأيضا قد تعارضت الادلة في حرمة لحمه وحله فلما تعارضت الادلة يبقى الحكم على ما كان وهو ان الماء كان طاهرا فيكون طاهرا ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فلا يزول بالشك

وان وقع بينهما فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس و بين قول الصحابي مثال المصير الى السنة عند تعارض الآيتين قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وقوله تعالى واذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا تعارضا فصرنا الى قوله عليه الصلاة والسلام من كان له امام فقراءة الامام له قراءة ومثال المصير الى القياس عند تعارض السنتين ماروى النعمان بن بشير ان النبي عليه الصلاة والسلام صلى صلاة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وماروت عائشة رضي الله تعالى عنها انه عليه الصلاة والسلام صلاها ركعتين بار بع ركوعات وار بع سجدات تعارضا فصرنا الى القياس على سائر الصلوات وههنا بحث وهو انهم صرحوا بانه لا عبرة بكثرة الادلة بل بقوتها حتى لو كانت في جانب آية وفي جانب آيتان أو في جانب حديث وفي الآخر حديثان لا يترك الآية الواحدة أو الحديث الواحد بل يصار من الكتاب الى السنة ومن السنة الى القياس اذ لا ترجيح بالكثرة و يلزم من هذا ترجيح الآية والسنة على الآيتين فيما اذا كان الحديث موافقا للآية الواحدة وكذا ترجيح السنة والقياس على حديثين وهذا بعيد جدا لانه ان كان باعتبار تقوي الآية بالسنة أو تقوي السنة بالقياس فاذا جاز تقوي الدليل بما هو دونه فلم لا يجوز تقويه بما هو مثله وان كان باعتبار تساقط المتعارضين ووقوع العمل بالسنة أو القياس السالم عن المعارض فلم لا يجوز تساقط الآيتين ووقوع العمل بالآية السالمة عن المعارض وكذا في السنة وغاية ما يمكن في هذا المقام ان يقال ان الادنى يجوز ان يصير بمنزلة التابع للاقوى فيرجحه بخلاف المماثل أو يقال ان القياس يعتبر متأخرا عن السنة والسنة عن الكتاب فالمتعارضان يتساقطان و يقع العمل بالمتأخر والى هذا يشير كلام السرخسي رحمه الله تعالى (قوله لانه انما يتحقق التعارض اذا اتحد زمان ورودهما) ليس المراد ان تعارض الدليلين وتناقض القضيتين موقوف على اتحاد زمان ورودهما والتكلم بهما على ما سبق الى بعض الاوهام العامية من ان المراد باتحاد الزمان في التناقض زمان التكلم بالقضيتين وانما المراد زمان نسبة القضيتين حتى لو قيل في زمان واحد زيد قائم الآن زيد ليس بقائم غدا لم يكن تناقضا ولو قيل زيد قائم وقت كذا ثم قيل بعد سنة انه ليس بقائم في ذلك الوقت كان تناقضا بل المقصود ان الدليلين انما يتعارضان بحيث يحتاج الى مخلص اذا لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر اذ لو علم لكان المتأخر ناسخا للمتقدم ولا شك ان الدليلين المتدافعين لا يصدران من الشارع الا كذلك (قوله كما في سؤر الحمار) قيل الشك في الطهارة لتعارض الآثار في ذلك على ماروى عن ابن عمر وابن عباس رضي الله تعالى عنهما وتعارض الاخبار كما روى عن جابر ان النبي عليه الصلاة والسلام سئل أنتوضأ بما افضلت الحمر قال نعم و بما افضلت السباع قال لا وروى أنس رضي الله تعالى عنه ان النبي عليه الصلاة والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يوجب نجاسة السؤر لمخالطة اللعاب المتولد من اللحم النجس فان أوثرت الطهارة قياسا على العرق في ظاهر الرواية أوثرت النجاسة قياسا على اللبن في اصح الروايتين وقيل الشك في الطهورية لاختلاف الاخبار في حرمة لحم الحمار واباحته والاشتباه في اللحم يورث الاشتباه في السؤر لمخالطته اللعاب المتولد منه وهذا ضعيف لان أدلة الاباحة لا تساوي ادلة الحرمة في القوة حتى ان حرمته مما يكاد يجمع عليه كيف ولو تعارضتا لكان دليل التحريم راجحا كما في الضبع حيث يحكم بنجاسة سؤره وقد يقال انه لا خلاف في المعنى لان الشك في الطهورية انما نشأ من اختلاف الآثار في الطهارة والنجاسة فالرجوع الى الاصل على التقديرين هو ان يحكم بطهارة الماء وعدم طهوريته لانه كان طاهرا بيقين والمتوضئ محدث فلا تزول بالشك طهارة الماء ولا حدث المتوضئ وانما لم يحكم ببقاء الطهورية لانه يلزم منه الحكم بزوال الحدث بالشك اذ لا معنى للطهورية الا هذا فيكون اهدارا لاحد الدليلين بالكلية لا تقريرا للاصول واذا لم يكن بد من ادنى عدول عن الاصل ضرورة امتناع الحكم ببقاء الطهورية في الماء والحدث في المتوضئ أخذ بالاقل والتزم الحكم بسلب الطهورية اذ ليس فيه اهدار احد الدليلين بالكلية بخلاف ما اذا حكم ببقاء الطهورية

(وهو) أي التعارض في الكتاب والسنة (اما بين آيتين أو قراءتين أو سنتين أو آية وسنة مشهورة والخلاص اما من قبل الحكم والمحل أو الزمان أما الاول فاما ان يوزع الحكم كقسمة المدعى بين المدعيين أو بان يحمل على تغاير الحكم كقوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فكفارته الآية اللغو في الاولى ضد كسب القلب) أي السهو (بدليل اقترانه به) أي بكسب القلب حيث قال لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم (وفي الثانية ضد العقد) أي في الآية الثانية وهي قوله تعالى لا يؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان اللغو ضد العقد بدليل اقترانه بالعقد (والعقد قول يكون له حكم في المستقبل كالبيع ونحوه) قال الله تعالى يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود فاللغو في هذه الآية ما يخلو عن الفائدة وقد جاء اللغو بهذا المعنى كما ذكر في المتن فاللغو يكون شاملا للغموس في هذه الآية فتقتضي هذه الآية عدم المؤاخذة في الغموس والآية الاولى تقتضي المؤاخذة في الغموس لان الغموس من كسب القلب والمؤاخذة ثابتة في كسب القلب فوقع التعارض في الغموس وهذا ما قاله في المتن (فاللغو في الآية الثانية يشمل الغموس اذ هو ما يخلو عن الفائدة كقوله تعالى لا يسمعون فيها لغوا وقوله تعالى واذا سمعوا اللغو فاوجب عدم المؤاخذة فوقع التعارض فجمعنا بينهما بان المراد من المؤاخذة في الاولى في الآخرة بدليل اقترانه بكسب القلب وفي الثانية في الدنيا أي بالكفارة فقال فكفارته والشافعي رحمه الله تعالى يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الثانية أي في الدنيا) أي يحمل المؤاخذة في الآية الاولى على المؤاخذة في الآية الثانية وهي المؤاخذة في الدنيا حتى أوجب الكفارة في الغموس (والعقد في الثانية على كسب القلب الذي ذكر في الاولى) أي يحمل الشافعي رحمه الله تعالى العقد في الآية الثانية على كسب القلب حتى يكون اللغو هو عين اللغو المذكور في الآية الاولى وهو السهو فلا يكون التعارض واقعا لكن ما قلنا أولى من هذا لان

والى ما ذكرنا من تقارب الشك في الطهارة والنجاسة أو الطهورية وعدمها يشير كلام المصنف رحمه الله تعالى حيث صرح أولا بان الاختلاف في الطهارة والنجاسة واشار ثانيا الى ان الشك في الطهورية حيث قال ولا يزيل الحدث لوقوع الشك في زوال الحدث فظهر ان ليس معنى الشك ان الحكم غير معلوم ولا مظنون بل معناه تعارض الادلة ووجوب الوضوء بسؤر الحمار حيث لا ماء سواه ثم ضم التيمم اليه وهذا حكم معلوم وكذا الحكم بطهارته وذكر شيخ الاسلام في المبسوط ان الاختلاف في الطهارة والنجاسة لا يورث الاشتباه كما ان اخبر عدل بطهارته وآخر بنجاسته فانه طاهر ولا اشكال في حرمة لحمه ترجيحا لجانب الحرمة الا انه لم ينجس الماء لما فيه من الضرورة والبلوى اذ الحمار يربط في الدور والافنيه فيشرب من الاواني الا ان الهرة تدخل المضايق فتكون الضرورة فيها اشد فالحمار لم يبلغ في الضرورة حد الهرة حتى يحكم بطهارة سؤره ولا في عدم الضرورة حد الكلب حتى يحكم بنجاسة سؤره فبقي أمره مشكلا وهذا أحوط من الحكم بالنجاسة لانه حينئذ لا يضم الى التيمم فيلزم التيمم مع وجود الماء الطهور احتمالا (قوله وهو اما بين آيتين أو قراءتين) يعني في آية واحدة كقراءتي الجر والنصب في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم فان الاولى تقتضي مسح الرجل والثانية غسلها على ما هو المذهب فان قيل الجر محمول على الجوار وان كان عطفا على المغسول توفيقا بين القراءتين كما في قولهم جحر ضب خرب وماء شن بارد وقول زهير

لعب الرياح بها وغيرها * بعدي سوافي المور والقطر

فان القطر معطوف على سوافي والجر بالجوار وقول الفرزدق

فهل انت ان ماتت أتانك راكب * الى آل بسطام بن قيس فخاطب

بخفض خاطب على الجوار مع عطفه على راكب عورض بان النصب محمول على العطف على المحل جمعا بين القراءتين كما في قوله * يذهبن في نجد وغورا غائرا * على ما هو اختيار المحققين من النحاة وهو اعراب شائع مستفيض مع ما فيه من اعتبار العطف على الاقرب وعدم وقوع الفصل بالاجنبي والوجه أنه في القراءتين معطوف على رؤسكم الا أن المراد بالمسح في الرجل هو الغسل بقرينة قوله الى الكعبين اذ المسح لم يضرب له غاية في الشرع فيكون من قبيل المشاكلة كما في قوله * قلت اطبخوا لي جبة وقميصا * وفائدته التحذير عن الاسراف المنهي عنه اذ الارجل مظنة الاسراف بصب الماء عليها فعطفت على الممسوح لا لتمسح لكن لينبه على وجوب الاقتصار كانه قيل واغسلوا أرجلكم غسلا خفيفا شبيها بالمسح فالمسح المعبر به عن الغسل هو المقدر الذي يدل عليه الواو فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز في لفظ واحد وانما حمل على ذلك لما اشتهر من أن النبي عليه الصلاة والسلام وأصحابه كانوا يغسلون أرجلهم في الوضوء مع أن في الغسل مسحا وزيادة اذ لا اسالة بدون الاصابة وان المقصود من الوضوء هو التطهير وذلك في الغسل ومسح الرأس خلف عنه تخفيفا ففي ايثار الغسل جمع بين الادلة وموافقة للجماعة وتحصيل للطهارة وخروج عن العهدة بيقين (قوله والخلاص) يعني قد اعتبر في التعارض اتحاد الحكم والمحل والزمان فاذا تساوى المتعارضان ولم يمكن

على مذهبه يلزم ان لايكون العقد يجري على معناه الحقيقي وأيضا الدليل دال على ان المؤاخذة في الآية الاولى هي المؤاخذة الاخروية بدليل اقترانها بكسب القلب وهو يحملها على الدنيوية وأما على مذهبنا فان اللغو جاء لمعنيين فيحمل في كل موضع على ماهو اليق به وتحمل المؤاخذة في كل موضع على ماهو أليق به

من الدنيوية أو الاخروية (وأقول لاتعارض هنا واللغو في الصورتين واحد وهو ضد الكسب لانه لايليق من الشارع أن يقول لا يؤاخذكم الله تعالى بالغموس والمؤاخذة في الصورتين في الآخرة لكن في الثانية سكت عن الغموس وذكر المنعقدة واللغو وقال الاثم الذي في المنعقدة يستر بالكفارة لأن المراد المؤاخذة في الدنيا وهي الكفارة) هذا وجه وقع في خاطري لدفع التعارض واللغو في الآيتين واحد وهو السهو أما في الآية الاولى فبدليل اقترانه بكسب القلب وأما في الآية الثانية فلانه لايليق من الشارع ان يقول لايؤاخذكم الله بالقول الخالي عن الفائدة الذي يدع الديار بلاقع أعني اليمين الفاجرة بل اللائق ان يقول لا يؤاخذكم الله بالسهو كما قال الله تعالى ربنا لاتؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا والمراد بالمؤاخذة المؤاخذة الاخروية لان الآخرة هي دار الجزاء والمؤاخذة وقوله فكفارته لا يدل على أن المراد المؤاخذة الدنيوية لان معنى الكفارة الستارة أي الاثم الحاصل بالمنعقدة يستر بالكفارة والآية الثانية دلت على عدم المؤاخذة في اليمين السهو وعلى المؤاخذة في المنعقدة وهي الثانية ساكتة عن الغموس فاندفع التعارض وثبت الحكم على وفق مذهبنا وهو عدم الكفارة في الغموس (وأما الثاني) وهو المخلص من قبل المحل (فبأن يحمل على تغاير المحل كقوله تعالى ولاتقربوهن حتى يطهرن بالتشديد والتخفيف

تقوية أحدهما يطلب المخلص من قبل الحكم أو المحل أو الزمان بان يدفع اتحاده أما الاول أي المخلص من قبل الحكم فعلى وجهين أحدهما التوزيع بان يجعل بعض أفراد الحكم ثابتا باحد الدليلين و بعضها منفيا بالآخر كقسمة المدعى بين المدعيين بحجتيهما وثانيهما التغاير بان يبين مغايرة ماثبت باحد الدليلين لما انتفى بالآخر كما في قوله تعالى لايؤاخذكم الله باللغو في ايمانكم ولكن يؤاخذكم بما كسبت قلوبكم وفي موضع آخر ولكن يؤاخذكم بما عقدتم الايمان فالاولى توجب المؤاخذة على اليمين الغموس لانه من كسب القلب أي القصد والثانية توجب عدم المؤاخذة عليها لانها من اللغو وهو ما لايكون له حكم وفائدة اذ فائدة اليمين المشروعة تحقيق البر والصدق وذلك لايتصور في الغموس والمخلص أن يقال المؤاخذة التي توجبها الآية الاولى على الغموس هي المؤاخذة في الآخرة والتي تنفيها الثانية هي المؤاخذة في الدنيا أي لايؤاخذكم الله بالكفارة في اللغو ويؤاخذكم بها في المعقودة ثم فسر الكفارة بقوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين الآية ولما تغايرت المؤاخذتان اندفع التعارض وعند الشافعي رحمه الله تعالى يحمل العقد على كسب القلب من عقدت على كذا عزمت عليه فيشمل الغموس و يصير معنى الآيتين واحدا وهو نفي الكفارة عن اللغو واثباتها على المعقود والغموس وذلك لان كسب القلب مفسر والعقد مجمل فيحمل على المفسر و يندفع التعارض ورد ذلك بوجوه الاول ان فيه عدولا عن الحقيقة من غير ضرورة لان العقد ربط الشئ بالشئ وذلك حقيقة في العقد المصطلح بين الفقهاء لما فيه من ربط أحد الحكمين بالآخر بخلاف عزم القلب فانه سبب للعقد فسمي به مجازا وفيه نظر لان العقد بمعنى الربط انما يكون حقيقة في الاعيان دون المعاني فهو في الآية مجاز لامحالة على ان عقد القلب واعتقاده بمعنى ربطه بالشئ وجعله ثابتا عليه أشهر في اللغة من العقد المصطلح في الفقه فانه من مخترعات الفقهاء الثاني ان اقتران الكسب بالمؤاخذة يدل على ان المراد بها المؤاخذة الاخروية اذ لاعبرة بالقصد وعدمه في المؤاخذة الدنيوية ورد بمنع ذلك في حقوق الله تعالى لاسيما الحقوق الدائرة بين العبادة والعقوبة الثالث ان الآية على هذا التقرير تكرار للآية السابقة ولاشك ان الافادة خير من الاعادة ورد بان سوق الثانية لبيان الكفارة فلا تكرار (قوله وأقول لاتعارض هنا) وذكر المصنف رحمه الله تعالى في دفع التعارض ان المراد باللغو في الآيتين هو الخالي عن القصد و بالمؤاخذة المؤاخذة في الآخرة والغموس داخل في المكسوبة لافي المعقودة ولافي اللغو فالآية الاولى أوجبت المؤاخذة على الغموس والثانية لم يتعرض لها لانفيا ولا اثباتا فلا تعارض لها أصلا وهذا قريب مما ذكره الشيخ أبو منصور رحمه الله حيث قال نفي المؤاخذة عن اللغو في الآية الاولى وأثبتها في الغموس والمراد منها الاثم ونفي المؤاخذة في الآية الثانية عن اللغو وأثبتها في المعقودة وفسر المؤاخذة ههنا بالكفارة فدل على ان المؤاخذة في المعقودة بالكفارة وفي الغموس بالاثم وفي اللغو لامؤاخذة أصلا الا ان المصنف رحمه الله تعالى حمل المؤاخذة الثانية أيضا على الأثم بناء على ان دار المؤاخذة انما هي دار الآخرة فان قيل قوله فكفارته تفسير للمؤاخذة والمؤاخذة التي هي الكفارة انما هي في الدنيا والمختص بالآخرة انما هي المؤاخذة التي هي العقاب وجزاء الاثم أجيب بالمنع بل هو تنبيه على طريق دفع المؤاخذة في الآخرة أي اذا حصل الاثم باليمين المنعقدة فوجه دفعه وستره اطعام عشرة مساكين الى آخره واعلم ان اللائق بنظم الكلام عند قولنا لايؤاخذكم الله بكذا ولكن يؤاخذكم بكذا ان يكون الثاني مقابلا للاول من غير واسطة بينهما فلهذا ذهب الجمهور الى ادراج الغموس في اللغو أو فيما عقدتم ولا وجه لجعل الكلام في الآية

فبالتخفيف يوجب الحل بعد الطهر قبل الاغتسال وبالتشديد يوجب الحرمة قبل الاغتسال فحملنا المخفف على العشرة والمشدد على الاقل) وانما لم يحمل على العكس لانها اذا طهرت لعشرة أيام حصلت الطهارة الكاملة لعدم احتمال العود واذا طهرت لاقل منها يحتمل العود فلم تحصل الطهارة الكاملة فاحتيج الى الاغتسال لتتأكد الطهارة (وأما الثالث) أي المخلص من قبل الزمان (فانه اذا كان صريح اختلاف الزمان يكون الثانى ناسخا للاول فكذا ان كان دلالة كنصين أحدهما محرم والآخر مبيح يجعل المحرم ناسخا لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة والمبيح ورد لابقائه ثم المحرم نسخه ولو جعلنا على العكس يتكرر

النسخ) أي لو قلنا ان المحرم كان متقدما على المبيح فالمحرم كان ناسخا للاباحة الاصلية ثم المبيح يكون ناسخا للمحرم فيتكرر النسخ فلا يثبت التكرار بالشك وفيه نظر (لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا فلا تكون الحرمة بعده نسخا) وبيانه انا لا نسلم ان المحرم لو كان متقدما لكان ناسخا للاباحة فانه انما كان ناسخا لها ان قد ورد فى الزمان الماضى دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء فيلزم حينئذ كون المحرم ناسخا لذلك المبيح لكن ورود الدليل المذكور غير مسلم فلا يكون المحرم ناسخا لذلك المبيح لما عرفت من تعريف النسخ ويمكن اتمام الدليل المذكور على وجه لا يرد عليه هذا النظر وهو انه اذا انتفع المكلف بشئ قبل ورود ما يحرمه أو يبيحه فانه لا يعاقب بالانتفاع به لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ولقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا فان هذا الاخبار يدل على ان الانسان ان انتفع بما فى الارض قبل ورود محرمه أو مبيحه لا يعاقب ثم لا شك انه اذا ورد المحرم فقد غير الامر المذكور وهو عدم العقاب على الانتفاع ثم اذا ورد المبيح فقد نسخ ذلك المحرم فيلزم هنا تغييران واما على العكس فلا يلزم الا تغيير واحد فاندفع الايراد المذكور بهذا التقرير فنقرر الدليل بهذا الطريق أو نقول عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى لا النسخ بالتفسير الذى ذكرتم وقد قال فخر الاسلام رحمه الله تعالى هذا أي تكرر النسخ بناء على قول من جعل الاباحة أصلا ولسنا نقول بهذا فى الاصل لان البشر لم يتركوا سدى فى شئ من الزمان وانما هذا أي كون الاباحة أصلا بناء على زمان الفترة قبل شريعتنا فان الاباحة كانت ظاهرة فى الاشياء كلها

الثانية خلوا عن التعرض للغموس فان قيل قد علم حكمها فى الآية السابقة قلنا وكذلك اللغو والتحقيق ان اطلاق المؤاخذة على الدنيوية والاخروية ليس بحسب الاشتراك اللفظى اذ لا اختلاف فى المفهوم بل فى الافراد باعتبار التعلق فعند القائلين بعموم الفعل المنفى يكون المعنى لا يؤاخذكم شيأ من المؤاخذة عقوبة كانت أو كفارة فى اللغو لكن يؤاخذكم بهما أو باحدهما فى المكسوبة والمعقودة عند الحنث (قوله فبالتخفيف) أي قراءة يطهرن بتخفيف التاء والهاء توجب حل القربان بعد حصول الطهر سواء حصل الاغتسال أو لم يحصل وظاهر هذه العبارة مشعر بان الحل مستفاد من قوله تعالى حتى يطهرن قولا بمفهوم الغاية فانه متفق عليه ويحتمل ان يريد ان الحل كان ثابتا والنهى قد انقضى بالطهر فبقى الحل الثابت لعدم تناول النهى اياه فعبر عن عدم رفع الآية الحل بايجابها اياه تجوزا فان قيل لو كان المراد بقراءة التخفيف حقيقة الطهر لكان المناسب فاذا طهرن فأتوهن فاتفاق القراء على تطهرن أي اغتسلن يدل على ان المراد بقوله حتى يطهرن يغتسلن اما على قراءة التشديد فحقيقة وأما على التخفيف فمجاز باطلاق الملزوم على اللازم ضرورة لزوم الغسل عند الانقطاع فيكون حرمة القربان عند الدم معلومة من قوله تعالى فاعتزلوا النساء فى المحيض ويكون قوله تعالى ولا تقربوهن الآية لبيان انتهاء الحرمة وعود الحل به أجيب بان تفعل قد يجئ بمعنى فعل كتكبر وتعظم فى صفات الله تعالى فيحمل عليه فى قراءة التخفيف اذ فى الانقطاع على العشرة لا يجوز تأخير حق الزوج الى الاغتسال وقيل معناه توضأن أي صرن أهلا للصلاة وفى شرح التأويلات ان الآية محمولة على ما دون العشرة صرفا للخطاب الى ما هو الغالب وانتهاء الحرمة فيما دون العشرة انما يكون بالاغتسال فقوله تعالى حتى يطهرن بالتخفيف أيضا معناه يغتسلن مجازا ولا يخفى ان فى الكل عدولا عن الظاهر وما ذكره الشافعى رحمه الله تعالى ليس أبعد من ذلك (قوله لان الاباحة الاصلية ليست حكما شرعيا) فان قيل هى حكم شرعى ثبت بقوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا قلنا انما يصح ذلك لو ثبت تقدم هذه الآية على النصين المفروضين أعنى المحرم والمبيح والى هذا أشار بقوله فانه أي المحرم انما يكون ناسخا للاباحة الاصلية ان قد ورد أي ان كان قد ورد فى الزمان الماضى أي الزمان المتقدم على زمان ورود النص المحرم والمبيح دليل شرعى دال على اباحة جميع الاشياء لكن ورود هذا الدليل متقدما على ورود النصين المبيح والمحرم ليس بمسلم على الاطلاق وفى جميع الصور بل قد وقد وبهذا تبين ان تقرير الدليل بوجه لا يرد عليه النظر على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ليس بتام لان عدم العقاب على الانتفاع انما يصير حكما شرعيا بعد ورود النصوص الدالة على اباحة جميع الاشياء فتغييره بالنص المحرم لا يكون نسخا بالمعنى المصطلح الا اذا تأخر المحرم عن دليل اباحة الاشياء وهو ليس بلازم وبالجملة المعتبر فى النسخ كون الحكم شرعيا عند ورود الناسخ ولا يثبت ذلك الا اذا تقدم دليل اباحة الاشياء على دليل تحريم ذلك الشئ المخصوص (قوله عنينا بتكرر النسخ هذا المعنى) أي تكرر التغيير سواء كان تغيير حكم شرعى

بين الناس فى زمان الفترة وذلك ثابت الى ان يوجد المحرم وانما كان كذلك لاختلاف الشرائع فى ذلك الزمان ووقوع التحريفات فى التوراة فلم يبق الاعتماد والوثوق على شئ من الشرائع فظهرت الاباحة بالمعنى المذكور وهو عدم العقاب على الاتيان به مالم يوجد له محرم ولا مبيح واعلم ان الشئ الذى لايوجد له محرم ولا مبيح فان كان الانتفاع به ضروريا كالتنفس ونحوه فغير ممنوع اتفاقا وان لم يكن ضروريا كاكل الفواكه فعند بعض الفقهاء على الاباحة فان أرادوا بالاباحة ان الله تعالى حكم باباحته فى الازل فهذا غير معلوم وان أرادوا عدم العقاب على الانتفاع به فحق وعند بعض المعتزلة على الحظر فان أراد وا ان الله تعالى حكم بحظره فغير معلوم وان أرادوا العقاب على الانتفاع به فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا وعند الاشعرى على الوقف ففسر الوقف تارة بعدم الحكم وهذا باطل لانه اما ممنوع من الله عن الانتفاع به أو ليس بممنوع والاول حظر والثانى اباحة ولا خروج عن النقيضين وأجاب الامام فى المحصول عن هذا بان المباح هو الذى أعلم الشارع فاعله أو دل على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك وهذا الجواب ليس بشئ لان الخلاف فى شئ لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدمه فمعنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه وهذا كلام حشو ولا خلاف فى هذا وقد فسر الوقف تارة بعدم العلم بان هناك حكما أم لا وان كان حكم فلا نعلم انه حظر أو اباحة اما عدم العلم بان هناك حكما أم لا فباطل لانا نعلم ان عند الله تعالى حكما لازما اما بالمنع أو بعدمه واما انه لا نعلم ان الحكم حظر أو اباحة فحق فالحق عندنا أنا لا نعلم ان الحكم عند الله تعالى الحظر أو الاباحة ومع ذلك لا عقاب على فعله وتركه فعلم انه لا خلاف بين من يقول انا لا نعلم ان الحكم عند الله الحظر أو الاباحة و بين من يقول بالاباحة اذ لا معنى للاباحة الا انه لا يعاقب على الفعل والترك وهذا حاصل عند من يقول لا نعلم أن الحكم أيهما

صفة

أولا فان تكرر التغيير زيادة على نفس التغيير فلا يثبت بالشك (قوله واعلم ان الشئ الذى لا يوجد له محرم ولا مبيح) اشارة الى مسئلة حكم الافعال قبل ورود الشرع فان قلت مالا يوجد له محرم ولا مبيح قد يكون واجبا أو مندوبا أو مكروها قلت المراد بالمبيح ما يقابل المحرم فان الاباحة قد تطلق على عدم المنع عن الفعل سواء كان بطريق الوجوب أو الندب أو الكراهة فكأنه قال الشئ الذى لم يوجد له دليل المنع ولا دليل عدمه أى لم يعلم تعلق حكم شرعى به بناء على عدم ورود الشرع لان هذه المسئلة انما هى لبيان حكم الافعال قبل البعثة فان كان اضطراريا كالتنفس ونحوه فهو ليس بممنوع الا عند من جوز تكليف المحال وان كان اختياريا كاكل الفواكه فحكمه الاباحة عند بعض المعتزلة و بعض الفقهاء من الحنفية والشافعية رحمهم الله والحرمة عند المعتزلة البغدادية و بعض الشيعة والتوقف عند الاشعرى والصيرفى ومحل الخلاف هى الافعال الاختيارية التى لا يقضى العقل فيها بحسن ولا قبح وأما التى يقضى فيها العقل فهى عندهم تنقسم الى الواجب والمندوب والمحظور والمكروه والمباح لانه لو اشتمل أحد طرفيه على مفسدة فاما فعله فحرام أو تركه فواجب وان لم يشتمل عليها فان اشتمل على مصلحة فاما فعله فمندوب أو تركه فمكروه وان لم يشتمل على المصلحة أيضا فمباح وهذه المسئلة تورد فى أصول الشافعية والاشاعرة على التنزل الى مذهب المعتزلة فى ان للعقل حكما بالحسن والقبح والا فالفعل قبل البعثة لا يوصف عندهم بشئ من الاحكام اذا تقرر هذا فيقال على المبيح ان أردت بالاباحة ان لا حرج فى الفعل والترك فلا نزاع وان أردت خطاب الشارع فى الازل بذلك فليس بمعلوم بل ليس بمستقيم لان الكلام فيما لا حكم فيه للعقل بحسن ولا قبح فى حكم الشارع فان استدل بان الله تعالى خلق العبد وما ينتفع به فالحكمة تقتضى اباحته له تحصيلا لمقصود خلقهما والا لكان عبثا خاليا عن الحكمة وهو نقض فجوابه المعارضة بانه ملك الغير فيحرم التصرف فيه والحل بانه ربما خلقهما ليشتهيه فيصبر عنه فيثاب عليه ولا يلزم من عدم الاباحة عبث و يقال على المحرم ان أردت حكم الشارع بالحرمة فى الازل فغير معلوم اذ التقدير انه لا محرم ولا مبيح بل غير مستقيم لان المفروض انه لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه فى حكم الشارع وان أردت العقاب على الانتفاع فباطل لقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا فانه يدل على نفى التعذيب على ما صدر قبل البعثة فان قلت الحكم بالحظر والعقاب على الانتفاع متلازمان فكيف جزم ببطلان الثانى دون الاول قلت الحكم بالحظر لا يستلزم العقاب لجواز العفو وقد يقال على المحرم ان عدم الحرمة معلوم قطعا فان من ملك بحرا لا ينزف وهو فى غاية الجود واخذ مملوكه قطرة من ذلك البحر لا يدرك بالعقل تحريمها فان استدل بانه تصرف فى ملك الغير بغير اذنه فيحرم أجيب بان حرمة التصرف فى ملك الغير بغير اذنه عقلا ممنوعة فانها تبتنى على السمع ولو سلم فذلك فيمن يلحقه ضرر ما بالتصرف فى ملكه والمالك فيما نحن فيه منزه عن الضرر فان قيل اذا كان الخلاف فيما لم يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه على ما ذكرتم فكيف يصح القول بحرمته أو اباحته قلت المراد بالاباحة جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة و بالحرمة عدمه وهذا لا ينافى عدم ادراك العقل فيه بخصوصه

صفة محسنة أو مقبحة وأما التوقف فقد فسر تارة بعدم الحكم وتارة بعدم العلم بالحكم اما بمعنى نفى التصديق بثبوت الحكم أى لا يدرك ان هناك حكما أم لا واما بمعنى نفى تصور الحكم على التعيين مع التصديق بثبوت حكم فى الجملة أى لا يدرك ان الحكم حظر او اباحة وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى أما الاول وهو التوقف بمعنى عدم الحكم فباطل من وجوه أحدها انه جزم بعدم الحكم لا توقف والقول بانه يسمى توقفا باعتبار العمل بمعنى انه يقتضى عدم العمل بالفعل تكلف وثانيها ان الحكم قديم عند الاشعرى فلا يتصور عدمه والتكليف بالمحال جائز عنده فلا يتوقف تعلق الحكم بالفعل على البعثة اذ لا موجب للتوقف سوى التحرز عن تكليف المحال ورد بان تجويز تكليف المحال لا يستلزم القول بوقوعه ولو سلم فلا يلزم منه ثبوت تعلق الحكم بالفعل قبل البعثة لجواز ان يمتنع بسبب آخر وتجويز التكليف قبل البعثة ليس مذهبا للاشعرى بل هو ينافى مذهبه فى الحسن والقبح فلا يصلح الزاما له وثالثها ان الفعل اما ممنوع فى حكم الله تعالى فيحرم أو غير ممنوع فيباح وأجاب الامام بانا لا نسلم ان عدم المنع فى حكم الله تعالى يستلزم الاباحة فان المباح ما أذن الشارع فى فعله وتركه من غير رجحان وهذا معنى اعلام الشارع نصا أو دلالة بانه لا حرج على فاعله فى الفعل والترك وعدم المنع أعم من ذلك كما فى أفعال البهائم واعتراض المصنف رحمه الله تعالى عليه ظاهر وتحقيقه أن هذا الاختلاف انما هو على تقدير التنزل الى ان للعقل حكما فى الافعال قبل البعثة فحينئذ لا يجوز ان يراد بالاباحة اذن الشارع فى الفعل والترك بل معناها جواز الانتفاع خاليا عن امارة المفسدة واما عدم الحكم الشرعى قبل البعثة فمما لا يتصور فيه خلاف ومنشأ هذا الاعتراض مع انه كلام على السند عدم تحرير محل النزاع وتحقيق مراد الامام فان محل النزاع هو أن الفعل الذى لم يرد فيه حكم من الشارع لعدم البعثة ولم يدرك فيه العقل جهة حسن ولا قبح كاكل الفواكه مثلا فهل للعقل ان يحكم حكما عاما بانه فى حكم الشارع مأذون فيه أو ممنوع عنه ومراد الامام ان ما لم يمنع عنه أى ما لم يدرك العقل انه ممنوع عنه فى حكم الشارع لا يلزم ان يكون مباحا أى مأذونا فيه من الشارع اعلاما بان يرد دليل منه على انه لا حرج فى فعله وتركه أو دلالة بان يرشد الشارع العبد بعقله الى ان يدرك ذلك فلا يكون معنى كلامه ان الشئ الذى لم يعلم الشارع بالحرج فى فعله وتركه وعدم الحرج لم يعلم الشارع بعدم الحرج فيه ليكون حشوا على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى بل يكون معناه ان ذلك الفعل لا يلزم ان يدل الشارع فاعله على انه لا حرج عليه فى الفعل والترك بان يدرك ذلك بعقله وهذا كلام لا غبار عليه وأما الثانى وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان فى ذلك الفعل حكما لله تعالى أم لا فباطل لانا نعلم قطعا ان لله تعالى فى كل فعل حكما اما بالمنع عنه أو بعدم المنع وللخصم ان يمنع ذلك ولا تناقض بين الحكم بالمنع والحكم بعدم المنع حتى يمتنع ارتفاعهما وانما التناقض بين الحكم وعدم الحكم وهو لا يوجب الاباحة وأما الثالث وهو التوقف بمعنى عدم العلم بان حكمه الاباحة أو الحظر فخفى اذا التقدير أنه لا دليل من الشارع ولا مجال من العقل وهذا يساوى القول بالاباحة من جهة اتفاقهما على انه لا عقاب على الفعل ولا على الترك فلا خلاف بينهما فى المعنى وفيه نظر لان مذهب المتوقف هو انه لا علم بالعقاب وعدمه وعدم القول بالعقاب أعم من القول بعدم العقاب فكيف يتساويان فظهر أن قوله ومع ذلك فلا عقاب ليس بمستقيم لان القول بعدم العقاب قول بالاباحة لانه معناها على ما فسرها فلا توقف (قوله ولقوله عليه الصلاة والسلام) دليل آخر على جعل المحرم ناسخا للمبيح وهو عطف على قوله لان قبل البعثة كان الاصل الاباحة (قوله فالمثبت أولى) اذ لو جعل النافى أولى يلزم تكرر النسخ بتغيير المثبت للنفى الاصلى ثم النافى للاثبات وأيضا المثبت يشتمل على زيادة علم كما فى تعارض الجرح والتعديل بجعل الجرح أولى ولان المثبت مؤسس والنافى مؤكد والتأسيس خير من التأكيد وعن عيسى بن ابان أن النافى كالمثبت وانما يطلب الترجيح من وجه آخر وقد دل بعض المسائل على تقديم المثبت و بعضها على تقديم النافى فلذا احتاج

ولقوله عليه الصلاة والسلام ما اجتمع الحلال والحرام) الحديث الا وقد غلب الحرام الحلال (أما اذا كان أحدهما مثبتا والآخر نافيا فان كان النفى يعرف بالدليل كان مثل الاثبات وان كان لا يعرف به بل بناء على العدم الاصلى فالمثبت أولى لما قلنا فى المحرم والمبيح وان احتمل الوجهين ينظر فيه) أى ان احتمل النفى أن يعرف بدليل وان يعرف بغير دليل بناء على العدم الاصلى ينظر فى ذلك النفى فان تبين انه يعرف بالدليل يكون كالاثبات وان تبين انه بناء على العدم الاصلى فالاثبات أولى (فما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو حلال مثبت وما روى انه محرم ناف فانه اتفق على انه لم يكن فى الحل الاصلى والاحرام حالة مخصوصة تدرك عيانا فكلاهما سواء فرجح بالراوى وراوى انه محرم عبد الله بن عباس ولا يعدله يزيد بن الاصم ونحوه) هذا نظير النفى الذى يعرف بالدليل اعلم ان نكاح المحرم جائز عندنا تمسكا بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج ميمونة وهو محرم وتمسك الخصم بما روى انه عليه الصلاة والسلام تزوج وهو حلال

واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى فالخلاف فى انه كان فى الاحرام أو فى الحل الذى بعد الاحرام فمعنى انه تزوجها فى الاحرام انه لم يتغير الاحرام بعد ومعنى انه تزوجها فى الحل الذى بعد الاحرام ان الاحرام تغير الى الحل فالاول ناف والثانى مثبت لكن الاحرام حالة مخصوصة مدركة عيانا فتكون كالاثبات فرجحنا بالراوى وهو ابن عباس رضى الله تعالى عنهما (ونحو أعتقت بريرة وزوجها حر مثبت وأعتقت وزوجها عبد ناف وهذا النفى مما يعرف بظاهر الحال فالمثبت أولى) هذا نظير النفى الذى لا يكون بالدليل اعلم أن الامة التى زوجها حر اذا أعتقت يثبت لها خيار العتق عندنا خلافا للشافعى رحمه الله تعالى ولنا انها أعتقت بريرة وزوجها حر ويروى انها أعتقت وزوجها عبد فالاول مثبت والثانى ناف لان معناه ان رقيته لم تتغير بعد وهذا نفى لا يدرك عيانا بل بقاء على ما كان فالمثبت أولى (واذا أخبر بطهارة الماء ونجاسته فالطهارة وان كانت نفيا لكنه مما يحتمل المعرفة بالدليل فيسأل فان بين وجه دليله كان كالاثبات وان لم يبين فالنجاسة أولى) هذا نظير النفى الذى يحتمل معرفته بالدليل و يحتمل بناء على العدم الاصلى لان طهارة الماء قد تدرك بظاهر الحال وقد تدرك عيانا بان غسل الاناء بماء السماء أو بالماء الجارى وملأه باحدهما ولم يغب عنه أصلا ولم يلاقه شئ نجس فاذا أخبر واحد بنجاسة الماء والآخر بطهارته فان تمسك

بظاهر الحال فاخبار النجاسة أولى وان تمسك بالدليل كان مثل الاثبات (وعلى هذا الاصل يتفرع الشهادة على النفى وأما فى القياس) عطف على قوله ففى الكتاب والسنة ومعناه اذا تعارض قياسان (فلا يحمل على النسخ وقول الصحابى فيما يدرك بالقياس كالقياس فيأخذ بأيهما شاء) من القياسين وكذا يأخذ بأيهما شاء من قول الصحابى والقياس (بعد شهادة قلبه ولا يسقطان بالتعارض كما يسقط النصان حتى يعمل بعده بظاهر الحال اذ فى الاول) أى فى تعارض النصين (انما يقع التعارض للجهل المحض بالناسخ منهما فلا يصح عمله باحدهما مع الجهل وهنا) اذا أى فى القياسين (ليس) أى التعارض (لجهل محض لانه) أى المجتهد وهو لم يذكر لفظا بل دلالة (فى كل واحد من الاجتهادين مصيب بالنظر الى الدليل وان لم يكن مصيبا بالنظر الى المدلول على ما يأتى فكل واحد دليل له فى حق العمل (فصل ما يقع به الترجيح فعليك استخراجه من مباحث الكتاب والسنة متنا وسندا) أما المتن فكترجيح النص على الظاهر والمفسر على النص والمحكم على المفسر والحقيقة على المجاز والصريح على الكناية والعبارة على الاشارة والاشارة على الدلالة والدلالة على الاقتضاء وأما السند فكترجيح المشهور على خبر الواحد والترجيح بفقه الراوى وبكونه معروفا بالرواية (والقياس) عطف على الكتاب والسنة فما عرف عليته بنص صريح أولى مما عرف ايماء وما عرف ايماء فبعضه أولى من البعض ثم ما عرف ايماء أولى مما عرف بالمناسبة وأيضا ما عرف بالاجماع تأثير نوعه فى نوعه أولى مما عرف بالاجماع تأثير الجنس فى النوع وهذا أولى من عكسه وكل منهما أولى من الجنس فى الجنس ثم الجنس القريب فى الجنس القريب أولى من غير القريب ثم المركب من هذه الاقسام أولى من المفرد وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض ومن أتقن المباحث السابقة لا يخفى عليه شئ من ذلك (والذى ذكروا فى ترجيح القياس اربعة أمور الاول قوة الاثر) أى قوة التأثير

المصنف رحمه الله تعالى الى بيان ضابط فى تساويهما وترجيح أحدهما على الآخر وهو ان النفى ان كان مبنيا على العدم الاصلى فالمثبت مقدم والا فان تحقق انه بالدليل تساويا وان احتمل الامرين ينظر ليتبين الامر وعلى هذا الاصل الذى ذكره فى باب الرواية تتفرع الشهادة على النفى بان يتساوى النافى والمثبت ان علم أن النفى بدليل و يقدم المثبت ان علم أن النفى بحسب الاصل والا ينظر فيه ليتبين (قوله واتفقوا على انه لم يكن فى الحل الاصلى) كانه يريد اتفاق الفريقين والا فقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم بعث أبا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث ورسول الله صلى الله عليه وسلم بالمدينة قبل أن يحرم كذا فى معرفة الصحابة للمستغفرى (قوله وأما فى القياس فلا يحمل على النسخ) اذ لا مدخل للرأى فى بيان انتهاء مدة الحكم (قوله بعد شهادة قلبه) أى قلب طالب الحكم ومن هو بصدد معرفته وانما اشترط ذلك لان الحق واحد فالمتعارضان لا يبقيان حجة فى حق اصابة الحق ولقلب المؤمن نور يدرك به ما هو باطن لا دليل عليه فيرجع اليه (قوله فكل واحد) يعنى لما كان المجتهد فى كل واحد من الاجتهادين مصيبا بالنظر الى الدليل ضرورة أن القياس دليل صحيح وضعه الشارع للعمل به غير مصيب بالنظر الى المدلول ضرورة ان الحق واحد لا غير كان كل واحد من القياسين دليلا فى حق العمل وان لم يكن دليلا فى حق العلم وهذا بخلاف النصين فان الحق منهما واحد فى العمل والعلم جميعا لجواز النسخ (قوله فصل) ما يقع به الترجيح كثير يعرف بعضها مما سلف لاسيما وجوه الترجيح فى النص والاجماع اما ترجيح النصوص فيقع بالمتن والسند والحكم والامر الخارج والمراد بالمتن ما يتضمنه الكتاب والسنة والاجماع من الامر والنهى والعام والخاص ونحو ذلك وبالسند الاخبار عن طريق المتن من تواتر ومشهور وآحاد مقبول أو مردود فالاول كترجيح النص على الظاهر والمفسر على المجمل ونحو ذلك والثانى يقع فى الراوى كالترجيح بفقه الراوى وفى الرواية كترجيح المشهور على الآحاد وفى المروى كترجيح المسموع من النبى عليه الصلاة والسلام على ما يحتمل السماع كما

اذا قال أحدهما سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقال الآخر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وفى المروى عنه كترجيح مالم يثبت انكار لروايته على ما ثبت والثالث كترجيح الحظر على الاباحة والرابع كترجيح مايوافق القياس على مالا يوافقه ولكل من ذلك تفاصيل مذكورة فى موضعها وأما القياس فيقع فيه الترجيح بحسب أصله أوفرعه أوعلته أوأمر خارج عنه وتفصيل ذلك يطلب من اصول ابن الحاجب وقد أشار المصنف رحمه الله تعالى ههنا الى بعض مايقع به الترجيح بحسب العلة كترجيح قياس عرف علية الوصف فيه بالنص الصريح على ماعرف عليته بالايماء ثم فى الايماء يرجح مايفيد ظنا أغلب وأقرب الى القطع على غيره وماعرف بالايماء مطلقا يرجح على ماعرف بالمناسبة لما فيها من الاختلاف ولان الشارع أولى بتعليل الاحكام ثم لايخفى أن الراجح تأثير العين ثم النوع ثم الجنس القريب ثم الاقرب فالاقرب وان اعتبار شأن الحكم لكونه المقصود أولى وأهم من اعتبار شأن العلة ويرجح تأثير جنس العلة فى نوع الحكم على تأثير نوع العلة فى جنس الحكم وعند التركيب مايتركب من راجحين يقدم على المركب من مرجوحين أو مساو ومرجوح كتقديم المركب من تأثير النوع فى النوع والجنس القريب فى النوع على المركب من تأثير النوع فى الجنس القريب والجنس القريب فى النوع وفى المركبين اللذين يشتمل كل منهما على راجح ومرجوح يقدم مايكون الراجح منه فى جانب الحكم على مايكون فى جانب العلة وهذا معنى قوله وأقسام المركبات بعضها أولى من بعض وكل ذلك مما يظهر بالتأمل فى المباحث السابقة الا أنه قد جرت عادة القوم بذكر أمور أربعة مما يقع به ترجيح القياس وهى قوة الاثر وقوة الثبات على الحكم وكثرة الاصول والعكس (قوله كما مر فى القياس والاستحسان) من ان الاستحسان لقوة أثره يقدم على القياس وان كان ظاهر التأثير اذ العبرة للتأثير وقوته دون الوضوح أو الخفاء لان القياس انما صار حجة بالتأثير فالتفاوت فيه يوجب التفاوت فى القياس وهذا بخلاف الشهادة فانها لم تصر حجة بالعدالة لتختلف باختلافها بل بالولاية الثابتة بالحرية وهى مما لايتفاوت وانما اشترط العدالة لظهور جانب الصدق وقد يقال ان العدالة مما لايختلف بالشدة والضعف لانه ان انزجر عن جميع مايعتقد فيه الحرمة فعدل والا فلا (قوله وكما فى مسئلة طول الحرة) أى الغنا والقدرة على تزوج الحرة والاصل الطول على الحرة أى الفضل فاتسع فيه بحذف حرف الصلة ثم أضيف اضافة المصدر الى المفعول فالحر الذى له طول الحرة لايجوز له تزوج الامة عند الشافعى رحمه الله تعالى قياسا على الذى تحته حرة بجامع ارقاق الماء مع الاستغناء والارقاق بمنزلة الاهلاك بخلاف ما اذا لم يكن له طول الحرة وخشى العنت أى الوقوع فى الزنا فانه لاغنية عن الارقاق فيجوز وبخلاف ما اذا قدر العبد على نكاح الحرة فتزوج أمة فانه ليس بارقاق للماء بل امتناع عن تحصيل صفة الحرية وهو ليس بحرام وبخلاف ما اذا تزوج حرة على أمة فانه يبقى نكاح الامة لانه ليس بارقاق ابتداء بل بقاء عليه وهو لا يحرم كالرق يبقى مع الاسلام اذ ليس للبقاء ههنا حكم الابتداء وقلنا نكاح الامة مع طول الحرة نكاح يملكه العبد فيملكه الحر كسائر الانكحة التى يملكها العبد وهذا أقوى تأثيرا من الارقاق مع الاستغناء لان الحرية من صفات الكمال فينبغى أن يكون أثرها فى الاطلاق والاتساع فى باب النكاح الذى هو من النعم والرق من أوصاف النقصان فينبغى أن يكون أثره فى المنع والتضييق فاتساع الحل الذى هو من باب الكرامة للعبد وتضييقه على الحر بان لايجوز له نكاح الامة مع طول الحرة قلب المشروع وعكس المعقول لان ما ثبت بطريق الكرامة يزداد بزيادة الشرف ولهذا جاز لمن كان أفضل البشر مافوق الاربع وربما يجاب بان هذا التضييق من باب الكرامة حيث منع الشريف من تزوج الخسيس مع مافيه من مظنة الارقاق وذلك كما جاز نكاح المجوسية للكافر دون المسلم (قوله وتضييع الماء) اشارة الى وجه ضعف فى قياس الشافعى رحمه الله تعالى الاول ان الارقاق الذى هو اهلاك حكما دون تضييع الماء بالعزل لانه اتلاف حقيقة اذ فى الارقاق انما

كما مر فى القياس والاستحسان وكما فى مسئلة طول الحرة فان الشافعى رحمه الله تعالى يقول يرق ماؤه مع غنية عنه فلا يجوز كالذى تحته حرة وقلنا هذا نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصلح للحرة وللامة وقال تزوج من شئت فيملكه الحر وهذا أقوى أثرا) أى قياسنا أقوى تأثيرا من قياس الشافعى رحمه الله تعالى (اذ زيادة محل حل العبد على حل الحر قلب المشروع) وتضييع الماء بالعزل باذن الحرة يجوز فالارقاق دونه لان فى الاول تضييع الاصل وفى الثانى تضييع الوصف وهو الحرية ونكاح الامة لمن له سرية جائز مع وجود ماذكر من العلة

وكمافى نكاح الامة الكتابية فانه يقول الرق من الموانع وكذا الكفر فاذا اجتمعا يصير كالكفر بلا كتاب فلا يجوز للمسلم ولان الضرورة ترتفع باحلال الامة المسلمة وقلنا هو نكاح يملكه العبد المسلم فكذا الحر المسلم على مامر وأيضا هو دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة فكذا يصح للحر نكاح الامة) أى دين الكتابية دين يصح معه للحر المسلم نكاح الحرة التى هى على هذا الدين فكذا يصح للحر المسلم نكاح الامة التى هى على هذا الدين (فهذا أقوى أثرا لان الرق منصف لا محرم) كمافى الطلاق والعدة والقسم والحدود ولان الرقيق له شبه بالحيوانات والجادات بواسطة الكفر فمن هذا الشبه قلنا انه مال ثم له شبه بالحر من حيث الذات فأوجب هذان الشبهان

التنصيف فى استحقاق النعم التى تختص بالانسان (فطرف الرجال يقبل العدد بان يحل للحر أربع وللعبد ثنتان لا طرف النساء فيتنصف باعتبار الاحوال فتحل الامة مقدمة على الحرة لا مؤخرة فامافى المقارنة فقد غلبت الحرمة كمافى الطلاق والقرء) أى لما كان الرق منصفا وطرف الرجال يقبل التنصيف بالعدد فى حل النكاح بان يحل للعبد ثنتان وللحر أربع أما طرف النساء فلا يقبل التنصيف بالعدد لان الحرة لا يحل لها الا زوج واحد فلا يمكن تنصيف الزوج الواحد فاعتبرنا التنصيف بالاحوال بانها لو كانت متقدمة على الحرة يصح نكاحها وان كانت متأخرة لا يصح وان كانت مقارنة لا يصح أيضا تغليبا للحرمة كمافى الطلاق والاقراء فثبت بهذا ان كل نكاح يصح للحرة فانه يصح للامة الكتابية اذا لم تكن متأخرة عن الحرة أو مقارنة لها فيصح للحر المسلم نكاح الامة الكتابية اذا لم تكن على الحرة وقوله كمافى الطلاق فيه نظر فان كون طلاق الامة اثنين ليس تغليب الحرمة بل تغليب الحل لان الزوج اذا كان مالكا للطلقتين عليها فان الحل يكون أكثر مما كان مالكا للطلقة الواحدة ثم عطف على قوله وكمافى نكاح الامة الكتابية قوله (وكمافى مسح الرأس ان المسح فى التخفيف أقوى أثرا من الركن فى التثليث والثانى قوة ثباته على الحكم والمراد منه كثرة اعتبار الشارع هذا الوصف فى هذا الحكم كالمسح فى التخفيف فى كل تطهير غير معقول كالتيمم ومسح الخف والجبيرة والجورب بخلاف الركن فان الركنية لا توجب التكرار كمافى أركان الصلاة بل الاكمال ونحن نقول به)

تزول صفة الحرية مع انه أمر ربما يرجى زواله بالعتق وفى العزل يفوت أصل الولد فاذا جاز هذا فالارقاق أولى فان قيل هذا امتناع عن اكتساب سبب الوجود وفى الارقاق مباشرة السبب على وجه يفضى الى الاهلاك قلنا فى التزوج أيضا امتناع عن ايجاب صفة الحرية اذ الماء لا يوصف بالرق والحرية بل هو قابل لان يوجد منه الرقيق والحر فتزوج الامة امتناع عن مباشرة سبب وجود الحرية فحين يخلق يخلق رقيقا الا انه ينتقل من الحرية الى الرقية ومعنى العقوبة والاهلاك انما هو فى ارقاق الحر الثانى ان وصف ارقاق الماء مع الاستغناء غير مطرد لوجوده فيمن له سرية أو أم ولد مع جواز نكاح الامة له وفيه نظر لان الحر لو كان قادرا على ان يشترى أمة لا يحل له نكاح الامة عند الشافعى رحمه الله تعالى فكيف اذا كان له سرية أو أم ولد (قوله وكمافى نكاح الامة الكتابية) فانه لا يجوز للمسلم عند الشافعى رحمه الله تعالى قياسا على نكاح المجوسية وعلى ما اذا كان تحته حرة أما الاول فلان للرق أثرا فى تحريم النكاح فى الجملة كمافى نكاح الامة على الحرة وكذا للكفر كمافى نكاح الحربية للمسلم فاذا اجتمع الرق والكفر يقوى المنع ككفر المجوسية فلم يحل للمسلم وأما الثانى فلمامر من ارقاق الماء مع الاستغناء اذ الضرورة قد ارتفعت بجواز نكاح الامة المسلمة التى هى أطهر من الكافرة وعندنا يجوز قياسا على العبد المسلم وعلى الحرة الكتابية وهذان القياسان قويان تأثيرا أما الاول فلماسبق وأما الثانى فلان أثر الرق انما هو فى التنصيف دون التحريم فان قلت هذا لا يستقيم فى المرأة فان حلها مبنى على المملوكية والرق يزيدفيها الا يرى انها قبل الاسترقاق لم تحل الا بالنكاح و بعده حلت بملك النكاح وملك اليمين جميعا قلت حل النكاح نعمة من الجانبين فيتنصف برقها كما يتنصف برقه وحل الوطء بملك اليمين انما هو بطريق العقوبة دون الكرامة ولهذا لا تطالبه بالوطء ولا تستحق عليه شيئا (قوله فامافى المقارنة فقد غلبت الحرمة) فان قيل لا حاجة الى ذلك لامكان حقيقة التنصيف بان يقال لنكاح الامة حالتان حالة الانفراد عن الحرة وذلك بالسبق وحالة الانضمام وذلك بالمقارنة أو التأخر فلت فى احدى الحالتين فقط تحقيقا للتنصيف قلنا المقارنة والتأخر حالتان مختلفتان متعددتان حقيقة لا تصيران واحدة بمجرد التعبير عنهما بالانضمام فلابد من القول بالتثليث ثم الحاق المقارنة بالتأخر تغليبا للحرمة احتياطا كما جعل نصف الطلاق واحدا متكاملا حيث جعل طلاق الامة ثنتين لا واحدة احتياطا لان الحل كان ثابتا بيقين فلا يزول الا بعد التيقن بنصف التطليقات الثلاث وذلك فى الثنتين دون الواحدة فالتشبيه بالطلاق انما هو فى مجرد تكميل النصف بالواحدة وجعل نصف الثلاثة اثنين لا فى جعل طلاق الامة ثنتين تغليبا للحرمة حتى يرد الاعتراض بان هذا تغليب للحل دون الحرمة وسيجىء لهذه المسئلة زيادة تحقيق فى فصل العوارض (قوله وكمافى مسح الرأس) يعنى على تقدير تسليم تأثير الركنية فى التثليث فتأثير المسح فى التخفيف أقوى منه لان الاكتفاء بالمسح خصوصا مسح بعض المحل مع امكان الغسل أو مسح الكل ليس الا للتخفيف وأما التثليث فقد يوجد بدون الركنية كمافى المضمضة

أى بالاكمال وهو الاستيعاب (وكقولنا فى صوم رمضان انه متعين فلا يجب التعيين وهذا الوصف اعتبره الشارع فى الودائع والمغصوب ورد المبيع بيعا فاسدا والايمان ونحوها) فان رد الوديعة والمغصوب متعين عليه فلا يجب ان يعين ان هذا الرد رد الوديعة والمغصوب وكذا لا يجب التعيين فى رد المبيع بيعا فاسدا وكذا فى الايمان ان البر واجب عليه متعينا فلا يجب عليه التعيين انه فعله لاجل البر (وكمنافع الغصب فانه يقول ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا وان كان فيه فضل فهو على المتعدى) أى ان كان المثل التقريبى وهو الضمان مماثلا فى الحقيقة لتلك المنافع فهو المطلوب وان لم يكن مماثلا فى الحقيقة يكون المثل التقريبى أفضل من تلك المنافع لان الاعيان الباقية خير من الاعراض الغير الباقية وهذا الفضل على المتعدى أولى من اهدار حق المظلوم اللازم على تقدير عدم وجوب الضمان (ولان اهدار الوصف أسهل من اهدار الاصل) يعنى ان اوجبنا الضمان لا يلزم الا اهدار كون المماثلة تامة وان لم نوجب الضمان يلزم اهدار حق المغصوب منه فى المثل بالكلية فى الاصل والوصف فالاول أسهل من هذا (قلنا التقييد بالمثل واجب فى كل باب كالاموال كلها والصلاة والصوم ونحوهما ووضع الضمان عن المعصوم جائز فى الجملة) أى عدم ايجاب الضمان فى اتلاف المال المعصوم جائز فى الجملة (كاتلاف العادل مال الباغى والحربى مال المسلم والفضل على المتعدى غير مشروع أصلا) قال الله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم (ويلزم منه) أى من ايجاب الفضل على المتعدى (نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) المراد من الابتداء ان يكون بلا واسطة فعل العبد وفيه احتراز عن ايجاب القيمة فيما لا مثل له لان الواجب فيه قيمة عدل وهو معلوم عند الله تعالى والتفاوت انما يقع لعجزنا عن معرفة ذلك الواجب فان وقع فيه جور فهو منسوب الى العبد أما فى مسئلتنا فالتفاوت فى نفس ذلك الواجب لان المال المتقوم لا يماثل المنفعة فلو وجب يكون التفاوت مضافا الى الشارع وذا لا يجوز (أما عدم الضمان فمضاف الى عجزنا عن الدرك) أى ان قلنا بعدم الضمان فانما نقول به لعجزنا عن درك المثل فان وقع جور يكون منسوبا الينا لا الى الشارع وهذا أولى ثم أجاب عن قوله ولان اهدار الوصف أسهل الخ بقوله (ولان الوصف وان قل فائت أصلا بلا بدل والاصل وان عظم فائت الى ضمان فى دار الجزاء فكان هذا تأخيرا والاول ابطالا) وتقريره ان الوصف وهو كون المماثلة تامة يفوت على تقدير وجوب الضمان بلا بدل والاصل وهو حق المغصوب منه فى المثل يفوت الى بدل يصل اليه فى دار الجزاء فهذا الفوت تأخير والاول وهو فوت الوصف ابطال فالتأخير أولى (وضمان العقد قد يثبت بالتراضى مع عدم المماثلة) جواب عن قياس الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ما يضمن بالعقد يضمن بالاتلاف فالامثلة الثلاثة المذكورة وهى قوله كالمسح فى التخفيف وكقولنا فى صوم رمضان وكمنافع الغصب أوردناها لترجيح القياس على القياس بكثرة اعتبار الشارع الوصف فى الحكم المذكور أما الاول فقياسنا وهو قولنا مسح فلا يسن تثليثه راجح على قياس قول الشافعى رحمه الله تعالى وهو قوله ركن فيسن تثليثه لكثرة اعتبار الشارع المسح فى التخفيف وأما الثانى فقياسنا وهو قولنا صوم رمضان متعين فلا يجب تعيينه كما فى سائر المتعينات راجح على قياسه وهو قوله صوم رمضان صوم فرض فيجب تعيينه كالقضاء لكثرة اعتبار الشارع التعين فى سقوط التعيين وأما الثالث فقياسنا وهو ان التقييد بالمثل واجب فى غصب المنافع كما فى سائر العدوانات لكن رعاية المثل غير ممكن فى المنافع فلا يجب راجح على قياسه وهو قوله ما يضمن بالعقد الخ لكثرة اعتبار الشارع المماثلة فى جميع صور قضاء الصلاة والصوم ونحوهما وجميع العدوانات (والثالث كثرة الاصول وهو قريب من الثانى)

والاستنشاق وبالعكس كما فى أركان الصلاة (قوله والايمان) هو فى أكثر نسخ أصول فخر الاسلام رحمه الله تعالى بكسر الهمزة يعنى لا يشترط نية التعيين فى الايمان بالله تعالى بان يعين انه يؤدى الفرض مع انه أقوى الفروض بل على أى وجه يأتى به يقع عن الفرض لكونه متعينا غير متنوع الى فرض ونفل وتصحيح المصنف رحمه الله تعالى وقع على الايمان بالفتح جمع يمين (قوله ونحوها) كتصدق النصاب على الفقير بدون نية الزكاة وكاطلاق النية فى الحج (قوله تحقيقا للجبر بالمثل تقريبا) وذلك ان المنفعة مال كالعين والتفاوت الحاصل بالعينية والعرضية مجبور بكثرة الاجزاء فى جانب المنفعة لظهور ان منفعة شهر واحد أكثر أجزاء من درهم واحد فاستويا قيمة وبقى التفاوت فيما وراء القيمة بمنزلة التفاوت فى الحنطة من حيث الحبات واللون وهذا معنى المثل تقريبا (قوله ويلزم منه نسبة الجور ابتداء الى صاحب الشرع) لانه الذى يوجب الاحكام حقيقة ولا حاجة الى ان يقال ان الضمان يجب بقضاء القاضى وهو نائب الشارع (قوله والثالث) الترجيح بكثرة الاصول التى يوجد فيها جنس الوصف أو نوعه كتأثير وصف المسح فى التخفيف يوجد فى التيمم ومسح الخف والجبيرة فيرجح على تأثير وصف الركنية فى التثليث لانه فى الغسل فقط وذلك لان كثرة الاصول توجب زيادة توكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف فيحدث فيه قوة مرجحة كما يحصل للخبر بكثرة الرواة قوة وزيادة اتصال فيصير مشهورا مع ان الحجة هو الخبر لا كثرة الرواة (قوله وهو قريب من الثانى) أى قوة ثبات الوصف على الحكم لانها تكون بلزوم الوصف للحكم بان يوجد فى صور كثيرة بل التحقيق أن الثلاثة راجعة الى قوة التأثير لكن شدة الاثر بالنظر الى

والرابع وهو العكس أي العدم عند العدم) أي عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف (كقولنا مسح) أي مسح الرأس مسح (فلا يسن تكراره) كمسح الخف (فانه ينعكس) فان كل ما ليس بمسح فانه يسن تكراره (بخلاف قوله ركن لان المضمضة متكررة وليست بركن) أي مسح الرأس ركن وكل ما هو ركن يسن تكراره كسائر الاركان فانه غير منعكس لان عكسه أن كل ما هو ليس بركن لا يسن تكراره وهذا غير صادق لان المضمضة والاستنشاق ليسا بركنين ومع ذلك يسن تكرارهما واعلم أنه انما جعل عدم الحكم في جميع صور عدم الوصف عكسا لان المراد بالعكس ما هو متعارف بين الناس وهو جعل المحكوم به محكوما عليه مع رعاية الكلية اذا كان الاصل كليا كما يقال كل انسان حيوان ولا ينعكس أي لا يصدق كل

حيوان انسان واذا عرفت هذا فعدم الحكم في جميع صور عدم الوصف لازم لهذا العكس فسماه عكسا لهذا وانما قلنا انه لازم لان الاصل وهو قولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وعكسه كلما وجد الحكم وجد الوصف ومن لوازم هذا كلما لم يوجد الوصف لم يوجد هذا الحكم فسمي هذا عكسا (وكقولنا في بيع الطعام بالطعام مبيع عين فلا يشترط قبضه) أي كل مبيع متعين لا يشترط قبضه كما في سائر المبيعات المتعينة (وينعكس ببدل الصرف والسلم) فان كل مبيع غير متعين يشترط قبضه كما في الصرف والسلم (فانه أولى من قوله كل منهما مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل) أي كل من الطعامين مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فكل مال لو قوبل بجنسه حرم ربا الفضل فانه يشترط التقابض فيه (فانه لا ينعكس لاشتراط قبض رأس مال السلم في غير الربوي) وذلك لان عكس القضية المذكورة هو قولنا كل مال لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فانه لا يشترط قبضه وهذا غير صحيح لان رأس مال السلم يشترط قبضه وان كان مالا لو قوبل بجنسه لا يحرم ربا الفضل فالمراد بغير الربوي في المتن هذا المال كالثياب مثلا وهذا العكس هو أضعف وجوه الترجيح اما كونه من وجوه الترجيح فلانه اذا وجد وصفان مؤثران أحدهما بحيث يعدم الحكم عند عدمه فان الظن بعليته أغلب من الظن بعلية ما ليس كذلك واما كونه أضعف فلان المعتبر في العلية التأثير ولا اعتبار للعدم عند عدم الوصف لان الحكم يثبت بعلل شتى فما يرجع الى تأثير العلل وهو الثلاثة الاول أقوى من العدم عند العدم (مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح فما كان بالذات أولى مما كان بالحال أي الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارض كما اذا

الوصف وقوة الثبات بالنظر الى الحكم وكثرة الاصول بالنظر الى الاصل فلا اختلاف الا بحسب الاعتبار ولهذا قال الامام السرخسي رحمه الله تعالى ما من نوع من هذه الانواع اذا قررته في مسئلة الا وتبين به امكان تقرير النوعين الآخرين فيه وقال المصنف رحمه الله تعالى في الحاشية اذا كان التأثير بحسب اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في نوع الحكم فهو مستلزم لشهادة الاصل فقوة الثبات حينئذ تستلزم كثرة شهادة الاصل واذا كان بحسب اعتبار جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه فاحدهما لا يستلزم الآخر فبينهما عموم من وجه ولذا قال هو قريب من الثاني (قوله والرابع العكس) معنى الاطراد في العلة انه كلما وجدت العلة وجد الحكم ومعنى الانعكاس انه كلما انتفت العلة انتفى الحكم كما في الحد والمحدود وهذا اصطلاح متعارف والمصنف رحمه الله تعالى بين المناسبة فيه بانه لازم للعكس المتفاهم بحسب العرف العام حيث يقولون كل انسان ضاحك وبالعكس أي كل ضاحك انسان فقولنا كلما انتفى الوصف انتفى الحكم لازم لقولنا كلما وجد الحكم وجد الوصف لان انتفاء اللازم مستلزم لانتفاء الملزوم وهو عكس عرفي لقولنا كلما وجد الوصف وجد الحكم وان لم يكن عكسا منطقيا (قوله مبيع عين) أي متعين فلا يشترط قبضه الوصف هو تعين المبيع والحكم عدم اشتراط قبضه وهو منتف عند انتفاء الوصف حيث يشترط القبض في بيع الدرهم بالدرهم وفي السلم لئلا يلزم بيع الكالئ بالكالئ لان الاصل في الصرف هو النقود وهي لا تتعين في العقود فكان دينا بدين وفي السلم المسلم فيه دين حقيقة ورأس المال من النقود غالبا فيكون دينا فان قيل قد يتعين المبيع في الصرف والسلم كبيع اناء من فضة باناء من فضة وكالسلم في الحنطة على ثوب بعينه فكان ينبغي أن لا يشترط القبض قلنا نعم الا أن معرفة ما يتعين وما لا يتعين أمر خفي عند التجار فادير الحكم مع ما أقيم مقام الدين بالدين وهو اسم الصرف والسلم فاشترط القبض فيهما على الاطلاق فان قيل المبيع في السلم هو المسلم فيه وهو ليس بمقبوض والمقبوض هو رأس المال وهو ليس بمبيع أجيب بوجهين أحدهما أن المراد ان كل مبيع متعين لا يشترط قبض بدله وينعكس الى قولنا كل مبيع لا يكون متعينا يشترط قبض بدله وثانيهما أن المراد أن كل بيع يتعين فيه المبيع والثمن لا يشترط فيه القبض أصلا وينعكس الى قولنا كل بيع لا يتعين فيه المبيع ولا ثمنه يشترط فيه القبض في الجملة ثم اختلفوا في أن التقابض شرط صحة العقد أو شرط بقائه على الصحة والى كل أشار محمد رحمه الله تعالى ويتوجه على الاول سؤال وهو أن شرط الجواز يكون مقارنا كالشهود في النكاح لا متأخرا لما فيه من وجود المشروط قبل الشرط والجواب أنه لما لم يكن ههنا المقارنة من غير تراض لما فيه من اثبات اليد على مال الغير بغير رضاه اقيم مجلس العقد مقام حالة العقد وجعل القبض الواقع فيه واقعا في حالة العقد حكما كذا في المحيط (قوله مسئلة) التعارض كما يقع بين الاقيسة فيحتاج الى الترجيح كذلك يقع بين

وجوه

تعارض جهتا الفساد والصحة في صوم رمضان لم يبيته) أي لم ينو الصوم من الليل فانه لا يصح الصوم عند الشافعي رحمه الله تعالى و يصح عندنا (هو يرجح الفساد بكونه عبادة ونحن نرجح الصحة بكون النية في أكثر اليوم فالترجيح بالكثرة ترجيح بالذاتي وذلك بالعارضي) وذلك لان بعض الصوم وقع فاسدا لعدم النية فانه لا عبادة بدون النية والبعض وقع صحيحا لوجود النية لكن الصوم لا يتجزأ فاما أن يفسد الكل واما ان يصح الكل فلا بد من ترجيح أحدهما على الآخر فالشافعي رحمه الله تعالى يرجح الفاسد على الصحيح بوصف العبادة فان وصف العبادة يوجب الفساد وهو وصف عارضي لان وصف العبادة للامساك عارضي لان

الامساك من حيث الذات ليس بعبادة بل صار عبادة بجعل الله تعالى وهو أمر خارج عن الامساك ونحن نرجح الصحيح على الفاسد بكون النية واقعة في اكثر النهار والترجيح بالكثرة ترجيح بالوصف الذاتي لان الكثرة وصف يقوم بالكثير بحسب أجزائه فيكون وصفا ذاتيا اذ المراد بالوصف الذاتي وصف يقوم بالشيء بحسب ذاته أو بحسب بعض أجزائه والوصف العارضي وصف يقوم بالشيء بحسب أمر خارج عنه (وذكروا له أمثلة أخرى وفيما ذكرنا كفاية *فصل* ومن التراجيح الفاسدة الترجيح بغلبة الاشباه كقوله) أي كقول الشافعي رحمه الله تعالى في ان الاخ المشترى لا يعتق عنده (الاخ يشبه الولد بوجه وهو المحرمية وابن العم بوجوه كحل الزكاة وحل زوجته وقبول الشهادة ووجوب القصاص وهذا باطل لان المشابهة في وصف واحد مؤثر في الحكم المطلوب أقوى منها) أي من المشابهة (في الف وصف غير مؤثر* ومنها الترجيح بكون الوصف أعم كالطعم فانه يشمل القليل والكثير ولا اعتبار لهذا اذ الترجيح بالقوة وهو التأثير لا بصورته* ومنها الترجيح بقلة الاجزاء فان علة ذات جزء أولى من ذات جزأين ولا أثر لهذا *مسئلة يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها) أي لاجل حصول غلبة الظن بالحكم بسبب كثرة الدليل (ولان ترك الاقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر) أي اذا تعارض الادلة الكثيرة والقليلة ولا يمكن الجمع بينهما لامتناع اجتماع الضدين فاما ان يترك الجميع أو الاكثر أو الاقل وترك الدليل خلاف الاصل فترك الاقل أسهل من ترك الكل أو الاكثر (لا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وابي يوسف

وجوه الترجيح بان يكون لكل من القياسين ترجيح من وجه فيقدم الترجيح بالذات على الترجيح بالحال لوجهين أحدهما أن الحال يقوم بالغير وما يقوم بالغير فله حكم العدم بالنظر الى ما يقوم بنفسه وثانيهما أن الذات أسبق وجودا من الحال فيقع به الترجيح أولا فلا يتغير بما يحدث بعده كاجتهاد أمضى حكمه فان قلت هذا انما يصح في ذات الشيء وحاله لا في مطلق الذات والحال اذ يتقدم حال الشيء على ذات شيء آخر كحال الاب وذات الابن قلت الكلام فيما اذا ترجح أحد القياسين بما يرجع الى وصف يقوم به بحسب ذاته أو أجزائه والآخر بما يرجع الى وصف يقوم بذلك الشيء بحسب امر خارج عنه كوصفي الكثرة والعبادة للامساك فان الاول بحسب الاجزاء والثاني بجعل الشارع ولهذا قال ان الترجيح بالوصف الذاتي أولى من الترجيح بالوصف العارضي والا فكما أن العبادة حال للامساك فكذلك الكثرة (قوله وذكروا له) أي للترجيح بالوصف الذاتي أمثلة أخرى منها مسئلة انقطاع حق المالك من العين الى القيمة بصنعته في المغصوب من خياطة أو صباغة أو طبخ بحيث يزداد بها قيمة المغصوب فان كلا من الوصف الحادث والاصل متقوم ولا سبيل الى ابطال أحد الحقين ولا الى اثبات الشركة لاختلاف الجنسين فلا بد من تملك أحدهما بالقيمة فرجحنا حق الغاصب لانه باعتبار الوجود وهو معنى راجع الى الذات وحق المغصوب منه باعتبار بقاء الصنعة بالمغصوب والبقاء حال بعد الوجود وتحقيق ذلك ان الصنعة قائمة من كل وجه ومضافة الى فعل الغاصب لم يلحق حدوثها تغير ولا اضافة الى المغصوب منه بخلاف المغصوب فانه ثابت من وجه هالك من وجه حيث انعدم صورته و بعض معانيه أعني المنافع القائمة به وصار وجوده مضافا الى الغاصب من وجه وهو الوجه الذي به صار هالكا بمعنى ان لفعل الغاصب مدخلا في وجود الثوب بهذه الصفة مثلا ومنها ترجيح ابن ابن الاخ على العم في العصوبة لان رجحانه في ذات القرابة لانها قرابة اخوة ورجحان العم في حال القرابة وهي زيادة القرب لانه يتصل بواسطة واحدة وهو الاب ومثل هذا كثير في باب الميراث (قوله فصل) كما ختم مباحث الادلة الصحيحة بالادلة الفاسدة تكميلا للمقصود كذلك ختم بحث الترجيحات المقبولة بالترجيحات المردودة والمذكور منها ههنا ثلاثة الاول الترجيح بغلبة الاشباه لافادتها زيادة الظن بكثرة الاصول والثاني الترجيح بعموم الوصف لزيادة فائدته والثالث الترجيح ببساطة الوصف لسهولة اثباته والاتفاق على صحته والكل فاسد لان العبرة في باب القياس بمعنى الوصف وهو قوته وتأثيره لا بصورته بان يتكثر الوصف أو يتكثر محال الوصف أو تقل اجزاؤه وأيضا الوصف مستنبط من النص فيكون فرعا له وقلة الاجزاء فيه بمنزلة الايجاز في النص ولا خلاف في عدم ترجيح النص الموجز على المطنب ولا العام على الخاص بل عند الشافعي رحمه الله تعالى يقدم الخاص على العام ولقائل ان يقول الكلام انما هو على تقدير تساوي الوصفين في التأثير أو الملايمة وحينئذ لم لا يجوز ترجيح أحدهما بما يفيد زيادة ظن أو يكون بعيدا عن الخلاف وأما عند تأثير أحدهما

لهما ان كل دليل مع قطع النظر عن غيره مؤثر فوجود الغير وعدمه سواء وأيضا القياس على الشهادة) فانه لا يرجح بكثرة الشهود اجماعا فقوله
والقياس عطف على قوله ان كل دليل ثم عطف على القياس قوله (والاجماع على عدم ترجيح ابن عم هو زوج أو أخ لام في التعصيب) فانه
لا يرجح بحيث يستحق جميع المال (على ابن عم ليس كذلك بل يستحق بكل سبب على انفراده) ولو كان الترجيح بكثرة الدليل ثابتا كان
الترجيح بكثرة دليل الارث ثابتا واللازم منتف (خلافا لابن مسعود رضي الله عنه في الاخير) أي في ابن عم هو أخ لام فانه راجح عند ابن
مسعود رضي الله عنه على ابن عم ليس كذلك أي يستحق جميع الميراث ويحجب الآخر (بخلاف الاخ لاب وأم فانه يرجح على الاخ لاب
بالاخوة لام لان هذه الجهة) أي جهة الاخوة لام (تابعة للاولى) أي للاخوة لاب (والحيز متحد) أي حيز القرابة متحد لان الاخوة لاب
والاخوة لام كل منهما أخوة (فيحصل بهما) أي بالاخوة لاب والاخوة لام (هيئة اجتماعية بخلاف الاولين)
فيصير مجموع الاخوتين قرابة واحدة قوية فيترجح على الاضعف (فلا يرجح بكثرة الرواة مالم تبلغ حد الشهرة فانه يحصل حينئذ هيئة اجتماعية) هذه تفريعات على عدم الترجيح بكثرة الدليل فالرواة اذا لم يبلغوا حد التواتر لم تحصل هيئة اجتماعية أما اذا بلغوا فقد حصل هيئة اجتماعية تمنع التوافق على الكذب وقبل بلوغ هذا الحد يحتمل كذب كل واحد منهم واعلم انا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الاصول وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كما لا نرجح بكثرة الادلة وانما في ذلك فرق دقيق وهو ان الكثرة معتبرة في كل موضع
يحصل بها هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل يعني
بالكثرة هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع واعتبر هذا بالشاهد فان كل أمر منوط بالكثرة كحمل الاثقال
والحروب ونحوهما فان الاكثر فيه راجح على الاقل وكل أمر منوط بكل واحد واحد كالمصارعة مثلا فان الكثير لا يغلب القليل فيها بل رب
واحد قوي يغلب الآلاف من الضعاف فكثرة الاصول من قبيل الاول لانها دليل قوة تأثير الوصف فهي راجعة الى القوة فتعتبر وكثرة الادلة
من قبيل الثاني لان كل واحد دليل هو مؤثر بنفسه بلا مدخل لوجود الآخر أصلا فان الحكم منوط بكل واحد لا بالمجموع من حيث هو المجموع
بخلاف الكثرة التي هي في الصوم فان هذا الحكم تعلق بالاكثر من حيث هو الاكثر لا بكل واحد من الاجزاء فيكون من قبيل الاول
هذا هو الاصل فاحكمه وفرع عليه الفروع وقوله (ولا القياس بقياس آخر) عطف على الضمير المرفوع في قوله فلا يرجح ومعناه انه اذا
كانت العلة في أحدهما مغايرة للعلة في الآخر لكنهما أديا الى حكم واحد كما ان علة الربا عند الشافعي رحمه الله تعالى الطعم وعند مالك الطعم

دون الآخر فلا نزاع في تقديم المؤثر وان كان الآخر أكثر وأعم أو أبسط ثم لا يخفى ان في قوله علة ذات جزء
تسامحا اذ لا تركيب من أقل من جزأين فكانه من قبيل المشاكلة والمراد ان يكون معنى واحدا لا جزء له
(قوله لهما ان كل دليل) يعني ان الترجيح بقوة الاثر وذلك بما يصلح وصفا وتبعا للدليل لا بما هو مستقل
بالتأثير اذ تقوى الشيء انما يكون بصفة توجد في ذاته ويكون تبعا له وأما ما يستقل فلا يحصل للغير قوة بانضمامه
اليه بل يكون كل منهما معارضا للدليل الموجب للحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض وهذا معنى
تساوي وجود الغير وعدمه ورد بما يقال سلمنا ان الترجيح بالقوة لكن لا نسلم انه لا يحصل للدليل بانضمام
الغير اليه وصف يتقوى به وهو كونه موافقا للدليل الآخر وموجبا لزيادة الظن (قوله خلافا لابن مسعود
رضي الله عنه) في الاخير وهو ما اذا ترك ابني عم أحدهما أخ لام بان تزوج عمه أمه فولدت له ابنا فعند
ابن مسعود المال كله للاخ لام لانهما استويا في قرابة الاب وقد ترجحت قرابة الاخ لام بانضمام قرابة الام لان
العلة تترجح بالزيادة من جنسها اذا كانت غير مستقلة والاخوة لام كذلك لكونهما من جنس العمومة
باعتبار كونها قرابة مثلها لكنها لا تستبد بالتعصيب فيكون مثل الاخ لاب وأم مع الاخ لاب بخلاف الزوجية
فانها ليست من جنس القرابة فلا تصلح للترجيح وعند الجمهور سدس المال للاخ لام بالفرضية والباقي
بينهما بالعصوبة فيصح من اثني عشر سبعة لابن عم هو أخ لام وخمسة للآخر لان الاخوة لام وان لم تستقل
بالتعصيب لكنها تستقل باستحقاق الارث وليست من جنس العمومة بل أقرب فلا يكون تبعا لها فلا يصلح
مرجحا بخلاف الاخوة فانها جنس واحد تأكد بانضمام اخوة الام اليه بمنزلة الوصف ألا ترى انه لو اجتمع
الاخوة لاب والاخوة لام لا تصلح اخوة الام سببا للاستحقاق بالفرضية (قوله مالم تبلغ حد الشهرة) تعرض
للشهرة لانها اذا كانت مرجحة فالتواتر بطريق الاولى لانه لا يبلغ حد التواتر مالم يبلغ حد الشهرة ولتقارب
أمرهما بل لكون المشهور أحد قسمي المتواتر على رأي تعرض في الشرح للتواتر وحاصل الكلام في
هذا المقام ان الكثرة ان تأدت الى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الاثر كانت صالحة للترجيح
لان المرجح هو القوة لا الكثرة غايته ان القوة حصلت بالكثرة والا فلا فكثرة أجزاء العلة توجب القوة كما
في حمل الاثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة اذ المقاوم واحد وأما الرجوع الى السنة أو القياس
عند تعارض النصين أو الحديثين فقد سبق انه ليس من قبيل الترجيح (قوله ولا القياس بقياس آخر)

يعنى قياسا يوافقه فى الحكم دون العلة ليكون من كثرة الادلة اذلو وافقه فى العلة كان من كثرة الاصول لامن كثرة الادلة اذلا يتحقق تعدد القياس بن حقيقة الاعند تعدد العلتين لان حقيقة القياس ومعناه الذى به يصير حجة هى العلة لا الاصل (قوله وعلى هذا) يعنى كما ان كل ما يصلح دليلا مستقلا على الاحكام لا يصلح مرجحا لاحد الدليلين كذلك كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا لانه لاستقلاله لا ينضم الى الآخر ولا يتحد به ليفيد القوة ثم بين ذلك فى العلل الحسية للاحكام الشرعية التى وقع الاجماع على عدم الترجيح بكثرة العلة بمعنى ان يسقط الآخر بالكلية وذلك كما فى مسئلة اختلاف عدد جراحات الجانين على مجروح واحد مات من جميعها فان الدية عليهما نصفان فان قيل هب انه لم تعتبر الكثرة مرجحة حتى يلزم الاسقاط لكن لم تعتبر موجبة لتوزيع الدية على الجراحات كما فى تعدد الجنايات قلنا لان الانسان قد يموت من جراحة واحدة ولا يموت من جراحات كثيرة فلم يعتد بعددها وجعل الجميع بمنزلة جراحة واحدة وكما فى مسئلة الشفعة وهى دار بين ثلاثة لاحدهم نصفها وللآخر ثلثها وللثالث سدسها فباع صاحب النصف نصفه وطلب الآخران الشفعة لم يترجح جانب صاحب الثلث بحيث ينفرد باستحقاق الشفعة ويسقط صاحب السدس لان كل جزء من أجزاء سهميهما علة مستقلة فى استحقاق شفعة جميع المبيع وليس فى جانب صاحب الثلث الا كثرة العلة وهى لا تصلح للترجيح فعندنا يكون نصف المبيع بينهما انصافا لترتب الحكم على العلة المتحققة فى كل جانب وعند الشافعى رحمه الله تعالى اثلاثا ثلثه لصاحب السدس وثلثاه لصاحب الثلث لان حق الشفعة من مرافق الملك أى منافعه وثمراته كالثمرة للشجرة والولد للحيوان المشترك فيقسم بقدر الملك والجواب ان الدار المشفوعة علة فاعلية تثبت بها الشفعة لا علة مادية يتولد منها المعلول بمنزلة الشجر والحيوان وقد ثبت فى علم الكلام ان تأثير العلة الفاعلية فى المعلول ليس بطريق التوليد بل بايجاد الله تعالى اياه عقيبه فلا يكون ترتب استحقاق الشفعة على الملك كترتب الثمر على الشجر والولد على الحيوان ثم الشارع قد جعل مجموع الملك علة للحكم فتقسيم الحكم على أجزاء العلة وجعل كل جزء من العلة علة لجزء من المعلول نصب للشرع بالرأى وهو فاسد (قوله باب الاجتهاد) لما كان بحث الاصول عن الادلة من حيث انه يستنبط منها الاحكام وطريق ذلك هو الاجتهاد ختم مباحث الادلة بباب الاجتهاد وهو فى اللغة تحمل الجهد أى المشقة وفى الاصطلاح استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن بحكم شرعى وهذا هو المراد بقولهم بذل المجهود لنيل المقصود ومعنى استفراغ الوسع بذل تمام الطاقة بحيث يحس من نفسه العجز عن المزيد عليه فخرج استفراغ غير الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى فبذل الفقيه وسعه فى معرفة حكم شرعى قطعى أو فى الظن بحكم غير شرعى ليث باجتهاد وشرط الاجتهاد أن يحوى أى أن يجمع العلم بامور ثلاثة الاول الكتاب أى القرآن بان يعرفه بمعانيه لغة وشريعة اما لغة فبان يعرف معانى المفردات والمركبات وخواصها فى الافادة فيفتقر الى اللغة والصرف والنحو والمعانى والبيان اللهم الا أن يعرف ذلك بحسب السليقة واما شريعة فبان يعرف المعانى المؤثرة فى الاحكام مثلا يعرف فى قوله تعالى أو جاء أحد منكم من الغائط أن المراد بالغائط الحدث وان علة الحكم خروج النجاسة عن بدن الانسان الحى و باقسامه من الخاص والعام والمشترك والمجمل والمفسر وغير ذلك مما سبق ذكره بان يعلم أن هذا خاص وذاك عام وهذا ناسخ وذاك منسوخ الى غير ذلك ولا خفاء فى أن هذا مغاير لمعرفة المعانى والمراد بالكتاب قدر ما يتعلق بمعرفة الاحكام والمعتبر هو العلم بمواقعها بحيث يتمكن من الرجوع اليها عند طلب الحكم لا الحفظ عن ظهر القلب الثانى السنة قدر ما يتعلق بالاحكام بان يعرفها بمتنها وهو نفس الحديث وسندها وهو طريق وصولها الينا من تواتر أو شهرة أو آحاد وفى ذلك معرفة حال الرواة والجرح والتعديل الا أن البحث عن أحوال الرواة فى زماننا هذا كالمتعذر لطول المدة وكثرة الوسائط فالاولى الاكتفاء بتعديل الائمة الموثوق بهم فى علم الحديث كالبخارى ومسلم والبغوى والصغانى

والادخار فكل واحد من العلتين يوجب حرمة بيع الحفنة من الحنطة بحفنتين منها وأما اذا كانت العلة فيهما شيأ واحدا لكن المقيس عليه متعدد فانه حينئذ لا يكون قياسان بل قياس واحد مع كثرة الاصول وهذا يصلح للترجيح (ولا الحديث بحديث آخر وعلى هذا كل ما يصلح علة لا يصلح مرجحا وكذا اذا جرح أحدهما جراحة والآخر عشر جراحات فالدية نصفان وكذا الشفيعان بشقصين متفاوتين والشافعى رحمه الله تعالى لا يرجح صاحب الكثير أيضا) يعنى ان يكون هو المستحق دون الآخر (ولكن يقسم بقدر الملك لان الشفعة من مرافق الملك كالثمرة والولد فنقول حكم العلة لا يتولد منها ولا ينقسم عليها) المراد بالعلة ههنا العلة الفاعلية وهى التى يحصل المعلول بها فان المعلول غير متولد منها وغير منقسم عليها بخلاف العلة المادية وهى التى يحصل المعلول منها فالمعلول يتولد منها او ينقسم عليها كالولد والثمر فاستحقاق الشفعة غير متولد من الدار المشفوع بها بل هو ثابت بها لا منها فلا ينقسم عليها *(باب الاجتهاد شرطه ان يحوى علم الكتاب بمعانيه لغة وشرعا وأقسامه المذكورة وعلم السنة متنا

وغيرهم من أئمة الحديث ولا يخفى أن المراد معرفة متن السنة بمعانيه لغة وشريعة وبأقسامه من الخاص والعام
وغيرهما الثالث وجوه القياس بشرائطها وأحكامها وأقسامها والمقبول منها والمردود وكل ذلك ليتمكن من
الاستنباط الصحيح وكان الاولى ذكر الاجماع أيضا اذ لابد من معرفته ومعرفة مواقعه لئلا يخالفه في
اجتهاده ولا يشترط علم الكلام لجواز الاستدلال بالادلة السمعية للجازم بالاسلام تقليدا ولا علم الفقه لانه
نتيجة الاجتهاد وثمرته فلا يتقدمه الا أن منصب الاجتهاد في زماننا انما يحصل بممارسة الفروع فهي طريق
اليه في هذا الزمان ولم يكن الطريق في زمان الصحابة رضي الله تعالى عنهم ذلك ويمكن الآن سلوك طريق
الصحابة رضي الله تعالى عنهم ثم هذه الشرائط انما هي في حق المجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الاحكام وأما
المجتهد في حكم دون حكم فعليه معرفة ما يتعلق بذلك الحكم كذا ذكره الامام الغزالي فان قلت لابد من
معرفة جميع ما يتعلق بالاحكام لئلا يقع اجتهاده في تلك المسئلة مخالفا لنص أو اجماع قلت بعد معرفة جميع
ما يتعلق بذلك الحكم لا يتصور الذهول عما يقتضي خلافه لانه من جملة ما يتعلق بذلك الحكم ولا حاجة الى
الباقي مثلا الاجتهاد في حكم متعلق بالصلاة لا يتوقف على معرفة جميع ما يتعلق باحكام النكاح (قوله
وحكمه) أي الاثر الثابت بالاجتهاد غلبة الظن بالحكم مع احتمال الخطأ فلا يجري الاجتهاد في القطعيات وفيما
يجب فيه الاعتقاد الجازم من أصول الدين وهذا مبني على ان المصيب عند اختلاف المجتهدين واحد وقد
اختلفوا في ذلك بناء على اختلافهم في ان لله تعالى في كل صورة من الحوادث حكما معينا أم الحكم ما أدى
اليه اجتهاد المجتهد فعلى الاول يكون المصيب واحدا وعلى الثاني يكون كل مجتهد مصيبا وتحقيق هذا المقام ان
المسئلة الاجتهادية اما ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهد أو يكون وحينئذ اما ان لا يدل
عليه دليل أو يدل وذلك الدليل اما قطعي أو ظني فذهب الى كل احتمال جماعة فحصل أربعة مذاهب الاول
ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد واليه ذهب عامة المعتزلة ثم اختلفوا فذهب
بعضهم الى استواء الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون أحدهما أحق وقد ينسب ذلك الى الاشعري
بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثاني ان الحكم معين ولا دليل
عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين فلمن أصاب اجران ولمن أخطأ أجر الكد واليه ذهب طائفة
من الفقهاء والمتكلمين الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه واليه ذهب
طائفة من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب أم لا وفي ان حكم القاضي بالخطأ هل
ينقض الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظني ان وجده أصاب وان فقده أخطأ والمجتهد غير مكلف باصابته
لغموضها وخفائها فلذا كان المخطئ معذورا بل مأجورا ثم اختلف هؤلاء في ان المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء
معا أو انتهاء فقط وهذا هو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى (قوله لهم) احتج القائلون بتعدد الحق في
المسائل الاجتهادية واصابة كل مجتهد بوجهين أحدهما انه لو لم يتعدد الحق لزم تكليف ما لا يطاق
وهو باطل لما مر بيان الملازمة ان المجتهدين مكلفون بنيل الحق واصابة الصواب اذ لا فائدة للاجتهاد
سوى ذلك فلو كان الحق واحدا لكان المجتهد مأمورا باصابته بعينه وظاهر ان ذلك ليس في وسعه
لغموض طريقه وخفاء دليله فيجب ان يكون الحق بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده والثاني ان
اجتهاد المجتهد في الحكم كاجتهاد المصلي في أمر القبلة والحق فيه متعدد اتفاقا فكذا ههنا لعدم الفرق وانما
قلنا ان الحق فيه متعدد اتفاقا لان المصلي مأمور باستقبال القبلة فلو لم يكن جميع الجهات بالنسبة الى المصلين
الى جهات مختلفة قبلة لما تأدى فرض من أخطأ جهة القبلة واللازم باطل لانه لا يؤمر باعادة الصلاة فان قيل
تعدد الحق يستلزم اتصاف فعل واحد بالمتنافيين كالوجوب وعدمه وهو محال أجيب بانه ان أريد بالنسبة الى
شخص واحد في زمان واحد فاللزوم ممنوع وان أريد بالنسبة الى شخصين فالاستحالة ممنوعة لجواز ان

وسندا ووجوه القياس كما
ذكرنا وحكمه غلبة الظن
على احتمال الخطأ فالمجتهد
عندنا يخطئ ويصيب
وعند المعتزلة كل مجتهد
مصيب وهذا بناء على ان
عندنا في كل حادثة حكما
معينا عند الله تعالى
وعندهم لا بل الحكم ما
أدى اليه اجتهاد كل مجتهد
فاذا اجتهدوا في حادثة
فالحكم عند الله تعالى
في حق كل واحد مجتهده
لهم ان المجتهدين كلفوا باصابة
الحق ولولا تعدد الحقوق
يلزم التكليف بما ليس في
وسعهم وهذا كالاجتهاد
في القبلة فان القبلة جهة
التحري حتى ان المخطئ
يخرج عن عهدة الصلاة
واختلاف الحكم بالنسبة
الى قومين جائز كما في
ارسال رسولين على قومين
ثم اختلفوا فقال بعضهم
بتساوي الحقوق لان دليل
التعدد لا يوجب التفاوت
وعند بعضهم واحد منها
أحق لانها لو استوت
لاصيبت بمجرد الاختيار
ولسقط الاجتهاد وفيه
نظر لانه قبل الاجتهاد لا يعلم
ان جميع الاجتهادات تتفق
على شيء واحد فيكون
الحق واحدا أو تختلف
فيكون حينئذ متعددا

يجب

يجب شئ على زيد ولا يجب على عمرو كما عند اختلاف الرسل بان يبعث الله تعالى رسولين الى قومين مع اختصاص كل منهما باحكام فيجوز ان يكون الشئ واجبا على مجتهد وعلى من التزم تقليده غير واجب على آخر وعلى مقلديه ثم اختلف القائلون بحقية الجميع فذهب بعضهم الى تساوى الجميع فى الحقية وبعضهم الى كون البعض أحق أى أكثر ثوابا بمعنى ان من أدى اجتهاده الى وجوب الشئ فهو أكثر ثوابا ممن أدى اجتهاده الى عدم وجوبه مع حقية الحكمين استدل الاولون بان الدليل الدال على تعدد الحق فى المسائل الاجتهادية وهو لزوم تكليف ما لا يطاق على تقدير عدم التعدد لا يوجب التفاوت بين الحكمين فى الاحقية وفيه نظر لانه لا يوجب التساوى فيجوز ان يثبت التفاوت بناء على دليل آخر واستدل الآخرون بانه لو تساوت الاحكام الاجتهادية فى الحقية لجاز للمجتهد ان يختار ايها شاء من غير تعب فى بذل المجهود وطلب لنيل المقصود وهذا معنى سقوط الاجتهاد وفيه نظر أما أولا فلان التقدير أن لا حكم قبل الاجتهاد وانما يحدث عقيبه فلابد من الاجتهاد ليتحقق الحكم وأما ثانيا فلانها وان تساوت فى الحقية الا ان المتعين بالنسبة الى كل مجتهد ما أدى اليه اجتهاده لا غير حتى لا يجوز له ان يختار غيره ولا ان يترك الاجتهاد ويقلد مجتهدا آخر وأما ثالثا فلانه على تقدير تحقق الحكم قبل الاجتهاد وجواز اختيار المجتهد أى حق شاء لابد من الاجتهاد ليعلم تعدد الحق فيتمكن من اختيار أحد الحقين اذ ليس كل مسئلة اجتهادية مما يتعدد فيه الحق بل قد تجتمع الاراء على حكم واحد فيكون الحق واحدا مجمعا عليه والحاصل ان التعدد لا يكون الا عند اختلاف آراء المجتهدين وهو بدون الاجتهاد لا يتصور واعلم ان مراد المستدل هو انه لو تساوت الحقوق لثبت الحق بمجرد اختيار الحكم بادنى دليل يؤدى اليه من غير مبالغة فى الطلب والاجتهاد لتساوى ما ينال بغاية الطلب وما ينال بادنى الطلب وهذا معنى سقوط الاجتهاد يدل على ذلك ما ذكر فى التقويم انه لو تساوت الحقوق لبطلت مراتب الفقهاء وتساوى الباذل كل جهده فى الطلب المبلى عذره بادنى طلب وعلى هذا لا يرد الاعتراض

(قوله ولنا) احتج أصحابنا على ان الحق واحد والمجتهد يخطئ ويصيب بالكتاب والسنة والاثر ودلالة الاجماع والمعقول أما الكتاب فقوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتوى ووجه الاستدلال ان داود عليه الصلاة والسلام حكم بالغنم لاصحاب الحرث وبالحرث لصاحب الغنم وسليمان حكم بان تكون الغنم لصاحب الحرث ينتفع بها ويقوم أصحاب الغنم على الحرث حتى يرجع كما كان فيرد كل الى صاحبه ملكه وكان حكم داود عليه الصلاة والسلام بالاجتهاد دون الوحى والا لما جاز لسليمان عليه الصلاة والسلام خلافه ولا لداود الرجوع عنه ولو كان كل من الاجتهادين حقا لكان كل منهما قد أصاب الحكم وفهمه ولم يكن لتخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام بالذكر جهة فانه وان لم يدل على نفى الحكم عما عداه لكنه فى هذا المقام يدل عليه كما لا يخفى على من له معرفة بخواص التراكيب وهذا مبنى على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطئهم فيه على ما ثبت ذلك فى موضعه وقد يجاب بان المعنى ففهمنا سليمان عليه الصلاة والسلام الفتوى أو الحكومة التى هى أحق وأفضل ويكون اعتراض سليمان عليه الصلاة والسلام مبنيا على ان ترك الاولى من الانبياء عليهم الصلاة والسلام بمنزلة الخطأ من غيرهم يشعر بذلك قوله تعالى وكلا آتيناه حكما وعلما فانه يفهم منه اصابتهما فى فصل الخصومات والعلم بامور الدين ويؤيده ما نقل انه قال سليمان عليه الصلاة والسلام غير هذا أوفق للفريقين كانه قال هذا حق لكن غيره أحق وأما السنة والاثر فالاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطأ وهى وان كانت من قبيل الآحاد الا أنها متواترة من جهة المعنى والا لم تصلح للاستدلال على الاصول وأما دلالة الاجماع فهو ان القياس مظهر لا مثبت فالثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان لم يكن ثابتا به صريحا وقد أجمعوا على ان الحق فيما ثبت بالنص واحد لا غير وفيه نظر لان القياس عند الخصم مثبت لا مظهر ولان الحكم الاجتهادى أعم من أن

وفى حديث آخر جعل الله للمصيب أجرين وللمخطئ واحدا وقال ابن مسعود رضى الله تعالى عنه ان أصبت فمن الله تعالى وان أخطأت فمنى ومن الشيطان ولان الثابت بالقياس ثابت بمعنى النص وان ورد نصان صيغة فى حادثة لا يتعدد الحق اتفاقا فكيف اذا وردا معنى) أى كيف يتعدد الحق اذا وردا معنى نظيره حلى النساء فانا نقول بوجوب الزكاة فيها قياسا على المضروب والشافعى رحمه الله تعالى بعدم وجوب الزكاة قياسا على الثياب فان كلا منهما مصروف لحاجته فمعنى القياس ان النص الوارد فى المقيس عليه وارد فى المقيس معنى وان لم يكن واردا صريحا فلو كان النصان واردين فيه صريحا كان الحق واحدا لانه لا تعارض فى أدلة الشرع فيكون أحدهما منسوخا والآخر ناسخا فاذا كان النصان وهما النص الوارد فى المضروب والنص الوارد فى الثياب واردين فى الحلى من حيث المعنى لا يدلان على حقية مدلولى كل منهما اذ دلالتهما معنى لا تزيد على دلالتهما صريحا ولو وجدت دلالتهما صريحا لا يكون مدلول كل منهما حقا فكذا اذا وجدت دلالتهما معنى بالطريق الاولى (ولان الجمع بين الحظر والاباحة ممتنع وكذا بالنسبة الى قومين فى شريعتنا

والتكليف بالاجتهاد يفيد) جواب عن قول المعتزلة ان المجتهدين كلفوا (لانه ان أخطأ فهو مصيب نظر الى الدليل وله الاجر وأما مسئلة القبلة فان فساد صلاة من خالف الامام

عالما حاله يدل على مذهبنا فاما عدم اعادة المخطئ للكعبة فلانها غير مقصودة لكن الشرع جعلها وسيلة الى المقصود وهو وجه الله تعالى فاقيم غلبة ظن اصابتها مقام اصابتها ثم اختلف علماؤنا فى المخطئ فعند البعض مخطئ ابتداء وانتهاء أى بالنظر الى الدليل وبالنظر الى الحكم لما روينا من اطلاق الخطأ فى الحديث ولقوله عليه الصلاة والسلام فى أسارى بدر حين نزل لولا كتاب من الله سبق الآية لو نزل بنا عذاب ما نجا منه الا عمر رضى الله تعالى عنه) هذا هو المقول لقوله عليه الصلاة والسلام فدل هذا الحديث على ان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء لان المجتهد لو كان مصيبا من وجه لما كانوا مستحقين لنزول العذاب وقد مر هذا الحديث وقصته فى الركن الثانى فى السنة (وعند البعض مصيب ابتداء مخطئ انتهاء وهذا ما قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد) فاذا كان الحق عند الله واحدا لا يراد ان كل مجتهد مصيب بالنظر الى الحكم بل بالنظر الى الدليل بمعنى انه قد أقام الدليل كما هو حقه مستجمعا لشرائطه وأركانه فيكون آتيا بما كلف به من الاعتبار وليس فى وسعه ضعيف
اقامة البرهان القطعى فى الشرعيات حتى يكون مدلوله قطعيا البتة (لقوله تعالى ففهمناها سليمان الآية فسمى عمل كليهما حكما وعلما لكن سليمان عليه الصلاة والسلام خص باصابة الحق المطلوب وتنصيف الاجر يدل على هذا أيضا) أى على انه مصيب من وجه دون وجه آخر

يكون ثابتا بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف فى اتحاد الحق أو تعدده جار فى الجميع فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف وأما المعقول فلان كون الفعل محظورا ومباحا أو صحيحا وفاسدا أو واجبا وغير واجب ممتنع لاستلزامه اتصاف الشئ بالنقيضين والممتنع لا يكون حكما شرعيا فان قيل لا نسلم امتناع ذلك بالنسبة الى شخصين فان التناقض لا يكون الا عند اتحاد المحل أجيب بان الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخصين أيضا ممتنع فى شريعة نبينا عليه السلام لانه مبعوث الى الناس كافة داع لهم الى الحق بصريح النصوص أو معناها من غير تفرقة بين الاشخاص لدخولهم فى العمومات على السواء ولا يخفى ابتناء هذا الجواب على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص وان الحق فى الاجتهاديات الثابتة بالنصوص واحد اجماعا والاصوب أن يقال يلزم الجمع بين المتنافيين بالنسبة الى شخص واحد فيما اذا استفتى عامى لم يلتزم تقليد مذهب معين مجتهدين حنفيا وشافعيا فافتاه أحدهما باباحة النبيذ والآخر بحرمته ولم يترجح أحدهما عنده ولم يستقر علمه على شئ منهما وأيضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقى الاول حقا لزم اجتماع المتنافيين بالنسبة اليه والا لزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد اذا صار مجتهدا (قوله والتكليف) جواب عن تمسكهم بانه لو اتحد الحق لزم التكليف بما ليس فى الوسع وتقريره انا لا نسلم ان المجتهد مكلف باصابة الحق بل هو مكلف بالاجتهاد ضرورة انه لا يجوز له التقليد والاجتهاد حق نظرا الى رعاية شرائطه بقدر الوسع سواء أدى الى ما هو حق عند الله تعالى أو خطأ والتكليف به يفيد الاجر ووجوب العمل بموجبه فلا يلزم العبث فان قيل المجتهد مأمور بما أدى اليه اجتهاده وكل ما أمر به فهو حق أجيب بانه يكفى فى المأمور به أن يكون حقا بالنظر الى الدليل وبحسب ظن المجتهد وان كان خطأ عند الله تعالى كما اذا قام نص على خلاف رأى المجتهد لكنه لم يطلع عليه بعد استفراغ الجهد فى الطلب فانه مأمور بما أدى اليه ظنه وان كان خطأ لقيام النص على خلافه وبهذا يندفع ما يقال انه يجب على المجتهد العمل باجتهاده ويحرم تقليد غيره فلو كان اجتهاده خطأ واجتهاد الغير حقا لزم أن يكون العمل بالخطأ واجبا وبالصواب حراما وهو ممتنع (قوله يدل على مذهبنا) وهو ان المجتهد يخطئ ويصيب اذ لو كان كل مجتهد مصيبا لصح صلاة من خالف الامام عالما بحاله لاصابتهما جميعا فى جهة القبلة (قوله وهو وجه الله تعالى) أى المقصود هى الجهة التى رضيها الله تعالى وأمر بها وعند حصول المقصود لا بأس بفوات الوسيلة (قوله وعند البعض مصيب ابتداء) أى بالنظر الى الدليل مخطئ انتهاء أى بالنظر الى الحكم فانه لا يمتنع فى الاقيسة الشرعية والادلة الظنية أن يتناقض المطالب والاحكام مع رعاية الشرائط قدر الوسع والطاقة ولذلك وصف الله تعالى اجتهاد داود عليه الصلاة والسلام بالحكم والعلم فى مقام الثناء عليه والامتنان مع كونه خطأ بدلالة سوق الكلام فى تخصيص سليمان عليه الصلاة والسلام باصابة الحق فلو كان خطأ من كل وجه لما كان حكما وعلما بل جهلا وخطأ وقد يقال انه لا دلالة فى ايتاء الحكم والعلم على ان اجتهاده فى تلك الحادثة حكم وعلم فيجاب بانه لو لم يكن اجتهاده فيها حكما وعلما لما كان لذكرهما فى هذا المقام فائدة اذ لا يشتبه على أحد ان النبى عليه الصلاة والسلام قد أوتى علما وحكما فى الجملة (قوله وتنصيف الاجر) أى تنصيف أجر المخطئ فى الاجتهاد بقوله عليه الصلاة والسلام ان أصاب فله أجران وان أخطأ فله أجر واحد يدل على انه مخطئ انتهاء لا ابتداء فان الاجر انما يكون على الصواب فلما كان ثوابه نصف ثواب المصيب كان صوابه أيضا كذلك توزيعا للاجر على الاستحقاق وهذا

ضعيف لان أجر المخطئ انما هو على كده فى الاجتهاد وامتثال الامر (قوله وأما قوله عليه الصلاة والسلام) القائلون بان المجتهد المخطئ مخطئ ابتداء وانتهاء تمسكوا بوجهين أحدهما اطلاق الخطأ فى قوله عليه الصلاة والسلام وان أخطأت فلك حسنة ومن حكم المطلق أن ينصرف الى الكامل وهو الخطأ ابتداء وانتهاء وثانيهما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق الآية أى لولا ما كتب فى اللوح أن لا يعذب أهل بدر أو أن يحل لهم الغنائم أو أن لا يعذب قوما الا بعد تأكيد الحجة وتقديم النهى لمسكم عذاب عظيم فى اتباع الاجتهاد الخطأ الذى هو أخذ الفدية فلو كان صوابا من وجه لما استحقوا باتباعه العذاب العظيم لوجود امتثال الامر فى الجملة ولما كان ضعف الوجه الاول بينا اذ الاستدلال بالاطلاق على الكمال مما لا يعتد به فى مسائل الاصول لم يتعرض لجوابه وأجاب عن الثانى بان العزيمة فى حكم الاسارى كان هو المن أو القتل وقد رخص للنبى عليه الصلاة والسلام فى الفداء أيضا فالمعنى لولا سبق الحكم باباحة الفداء والرخصة فيه لمسكم العذاب فى ترك العزيمة فوجوب العذاب معلق بعدم سبق الكتاب لكن المعلق عليه غير واقع لتحقق سبق الكتاب فلا يتحقق وجوب العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد هذا تقرير كلامه وفيه نظر لان لولا لانتفاء الشئ لوجود غيره فيدل على ان انتفاء العذاب على الخطأ فى الاجتهاد انما كان لوجود سبق الكتاب باباحة الفداء حتى لو لم يتحقق ذلك لكان الخطأ موجبا لاستحقاق العذاب وهذا يدل على كونه خطأ من كل وجه وعدم وقوع العذاب لا ينافيه لانه مبنى على وجود المانع وهو سبق الكتاب (قوله والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب) ولا ينسب الى الضلال بل يكون معذورا ومأجورا اذ ليس عليه الا بذل الوسع وقد فعل فلم ينل الحق لخفاء دليله الا أن يكون الدليل الموصل الى الصواب بينا فاخطأ المجتهد لتقصير منه وترك مبالغة فى الاجتهاد فانه يعاقب وما نقل من طعن السلف بعضهم على بعض فى مسائلهم الاجتهادية كان مبنيا على ان طريق الصواب بين فى زعم الطاعن وانما قال المخطئ فى الاجتهاد لان المخطئ فى الاصول والعقائد يعاقب بل يضلل أو يكفر لان الحق فيها واحد اجماعا والمطلوب هو اليقين الحاصل بالادلة القطعية اذ لا يعقل حدوث العالم وقدمه وجواز رؤية الصانع وعدمه فالمخطئ فيها مخطئ ابتداء وانتهاء وما نقل عن بعضهم من تصويب كل مجتهد فى المسائل الكلامية اذا لم يوجب تكفير المخالف كمسئلة خلق القرآن ومسئلة الرؤية ومسئلة خلق الافعال فمعناه نفى الاثم وتحقق الخروج عن عهدة التكاليف لا حقية كل من القولين (قوله القسم الثانى من الكتاب) قد وقع الفراغ من مباحث الادلة وهذا شروع فى مباحث الاحكام وقد سبق تفسير الحكم ومباحث الحاكم فرتب الكلام ههنا على ثلاثة أبواب مباحث الحكم نفسه ومباحث المحكوم به ومباحث المحكوم عليه وابتدأ بالحكم لان النظر فيه من المقاصد الاصلية ثم بالمحكوم به لان الخطاب يتعلق به أولا وبواسطته انه مضاف الى المكلف وعبارة عن فعله يصير المكلف محكوما عليه وحاول فى الباب الاول اختراع تقسيم حاصر أى ضابط لما تفرق من أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم وأما التقسيم الحاصر بمعنى كونه دائرا بين النفى والاثبات مقيدا لتكثير مفهوم واحد الى ما يحتمله من الاقسام المتقابلة فلا يصح فى هذا المقام لان من هذه الاقسام ما هى متداخلة كالفرض مثلا بالنسبة الى العزيمة والرخصة ومنها ما ليس بدائر بين النفى والاثبات كالتقسيم الى ما يكون صفة لفعل المكلف والى ما يكون أثراله وأنا ألقى اليك محصل الباب اجمالا لتكون على بصيرة من الامر وذلك ان الحكم اما حكم يتعلق شئ بشئ أولا فان لم يكن فالحكم اما صفة لفعل المكلف أو أثرله فان كان أثراله كالملك فلا بحث ههنا عنه وان كان صفة فالمعتبر فيه اعتبارا أوليا اما المقاصد الدنيوية أو المقاصد الاخروية فالاول ينقسم الفعل بالنظر اليه تارة الى صحيح وباطل وفاسد وتارة الى منعقد وغير منعقد وتارة الى نافذ وغير نافذ وتارة الى لازم وغير لازم والثانى اما أصلى أو غير أصلى فالاصلى اما أن يكون الفعل أولى من الترك أو الترك أولى من الفعل أو لا يكون

(وأما قوله تعالى لولا كتاب من الله سبق لمسكم فان الحكم فى الاسارى من قبل كان اما القتل أو المن ورخص النبى عليه الصلاة والسلام بالفداء أيضا فلولا الكتاب السابق باباحة الفداء وهو الرخصة لمسكم العذاب على ترك العزيمة) فنزول العذاب كان واجبا على تقدير عدم سبق الكتاب لكن سبق الكتاب كان واقعا فلا يستحقون العذاب بسبب الخطأ فى الاجتهاد بعد سبق الكتاب (والمخطئ فى الاجتهاد لا يعاقب الا أن يكون طريق الصواب بينا والله أعلم

* القسم الثانى من الكتاب فى الحكم ويفتقر الى الحاكم

وهو الله تعالى لا العقل على ما مر في باب الامر والمحكوم به وهو فعل المكلف والمحكوم عليه وهو المكلف ونورد

الابحاث في ثلاثة أبواب * باب في الحكم) اعلم اني اخترعت تقسيما حاصرا على وفق مذهبنا وعلى ماهو المذكور في كتبنا من الاقسام المتفرقة (وهو قسمان اما أن لا يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر أو يكون كالحكم بان هذا ركن ذلك أو سببه أو نحو ذلك) اعلم ان المراد بالتعلق تعلق زائد على التعلق بالحكم والمحكوم عليه والمحكوم به ككون الشئ ركنا لشئ أو علة أو شرطا فان هذا التعلق بالحكم ونحوه حاصل في جميع الاحكام (أما القسم الاول فاما أن يكون صفة لفعل المكلف) كالوجوب والحرمة وأمثالهما فانها صفات لفعل المكلف (أو أثراله الثاني كالملك) فان الملك هو أثر لفعل المكلف (وما يتعلق به) كملك المتعة وملك المنفعة وثبوت الدين في الذمة (والاول اما أن يعتبر فيه المقاصد الدنيوية اعتبارا أوليا أو الأخروية) فان صحة العبادة كونها بحيث توجب تفريغ الذمة فالمعتبر في مفهومها اعتبارا أوليا انما هو المقصود الدنيوي وهو تفريغ الذمة وان كان يلزمها الثواب مثلا وهو المقصود الأخروي لكنه غير معتبر في مفهومه اعتبارا أوليا والوجوب كون الفعل بحيث لو أتى به يثاب ولو تركه يعاقب فالمعتبر في مفهومه اعتبارا أوليا هو المقصود الأخروي وان كان يتبعه المقصود الدنيوي كتفريغ الذمة ونحوه (أما الاول)

أحدهما أولى فالاول ان كان مع منع الترك بقطعي ففرض أو بظني فواجب والافان كان الفعل طريقة مسلوكة في الدين فسنة والافنفل وندب والثاني ان كان مع منع الفعل فحرام والافكروه والثالث مباح وغير الاصلي رخصة وهي اما حقيقة أو مجاز والحقيقة اما أن تكون أولى وأحق بمعنى الرخصة أولا والمجاز اما أن يكون أقرب الى الحقيقة أولا فيصير أربعة أقسام وان كان حكما بتعلق شئ بشئ فالمتعلق ان كان داخلا في الشئ فركن والافان كان مؤثرا فيه فعلة والافان كان موصلا اليه في الجملة فسبب والافان توقف الشئ عليه فشرط والافعلامة (قوله وهو) أي الحاكم هو الله تعالى فان قلت الحكم يتناول القياسي المحتمل للخطأ فكيف ينسب الى الله تعالى قلت الحاكم في المسئلة الاجتهادية هو الله تعالى الا أنه لم يحكم الا بالصواب فالحكم المنسوب الى الله تعالى هو الحق الذي لا يحوم حوله الباطل وما وقع من الخطأ للمجتهد فليس بحكم حقيقة بل ظاهرا وهو معذور في ذلك فان قلت اذا قال الشارع الصلاة واجبة فالمحكوم عليه هو الصلاة لا المكلف والمحكوم به هو الوجوب لا فعل المكلف قلت ليس المراد بالمحكوم عليه والمحكوم به طرفي الحكم على ماهو مصطلح المنطق بل المراد بالمحكوم عليه من وقع الخطاب له وبالمحكوم به ما تعلق الخطاب به كما يقال حكم الامير على زيد بكذا وهذا ظاهر فيما هو صفة فعل المكلف كالوجوب ونحوه وفيما هو حكم تعليقي كالسببية ونحوها فانه خاطب المكلف بان فعله سبب لشئ أو شرط له أو غير ذلك وأما فيما هو أثر لفعل المكلف كملك الرقبة أو المتعة أو المنفعة وثبوت الدين في الذمة فكون المحكوم به فعل المكلف ليس بظاهر بل اذا جعلنا الملك نفس الحكم فليس ههنا ما يصلح محكوما به فان قلت قد ذكر فيما سبق ان الحكم اما تكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما واما وضعي كالسببية والشرطية ونحوهما فان أراد بالتكليفي ما يتعلق بفعل المكلف فالوضعي أيضا كذلك على ما صرح به ههنا وان أراد ما وقع التكليف به فالاباحة ليست كذلك قلت أراد ما وقع التكليف به وعد الاباحة منه تغليبا لكونه أحد الاقسام الخمسة المشهورة للحكم على أنه لا مشاحة في الاصطلاح فان قلت المراد بالحكم اما الخطاب واما الاثر الثابت به على ماذكر في صدر الكتاب وايا ما كان ليس الملك ونحوه حكما لانه انما يثبت بفعل المكلف لا الخطاب قلت لما كان ثبوت الملك بالبيع مثلا بحسب وضع الشارع جعل حكم الله تعالى الثابت بخطابه على أن قول المصنف رحمه الله تعالى الحكم اما أن لا يكون حكما بتعلق شئ بشئ أو يكون مشعر بان مراده بالحكم اسناد امر الى آخر مصدر قولك حكمت بكذا لا الخطاب ولا أثر الخطاب فعلى هذا ينبغي أن يجعل مورد القسمة الحكم بمعنى اسناد الشارع أمرا الى آخر فيما له تعلق بفعل المكلف من حيث هو مكلف صريحا كالنص أو دلالة كالاجماع والقياس ففي جعل الوجوب والملك ونحو ذلك أقساما للحكم بهذا المعنى تسامح ظاهر على أن التحقيق ان اطلاق الحكم على خطاب الشارع وعلى أثره وعلى الاثر المترتب على العقود والفسوخ انما هو بطريق الاشتراك والمقصود ههنا بيان أقسام ما يطلق عليه لفظ الحكم في الشرع (قوله والاول) أي ما هو صفة فعل المكلف اما أن يعتبر فيه أي في مفهومه وتعريفه المقاصد الدنيوية أي الحاصلة في الدنيا كتفريغ الذمة المعتبرة في مفهوم صحة العبادة أو الاخروية أي الحاصلة في الآخرة كالثواب على الفعل والعقاب على الترك في مفهوم الوجوب وقيد بالاعتبار الاول لانه قد يعتبر في نحو الصحة الثواب وفي نحو الوجوب تفريغ الذمة لكن لا أوليا وليس المراد باعتبار المقصود الدنيوي أو الاخروي ابتناء الحكم على حكم وأغراض متعلقة بالدنيا أو الآخرة اذ من البعيد أن يقال صحة الصلاة مبنية على حكمة دنيوية وحرمة الخمر على حكمة أخروية ثم لا يخفى ان التقسيم الى ما يعتبر فيه مقصود دنيوي أو أخروي اعتبارا أوليا ليس حاصرا دائرا بين النفي والاثبات بل بحسب الوقوع فان قيل ليس في صحة النوافل تفريغ الذمة قلنا لزمت بالشروع فحصل بادائها تفريغ الذمة وأما عبادة الصبي ففي حكم

المستثنى

المستثنى لماسيجيء ذكره فى بحث العوارض فالكلام ههنا فى فعل المكلف لاغير (قوله وفى المعاملات الاختصاصات) أى الاغراض المترتبة على العقود والفسوخ كملك الرقبة فى البيع وملك المتعة فى النكاح وملك المنفعة فى الاجارة والبينونة فى الطلاق وكذا معنى صحة القضاء ترتب ثبوت الحق عليه ومعنى صحة الشهادة ترتب لزوم القضاء عليها فرجع ذلك أيضا الى المعاملات فالفعل المتعلق بمقصود دنيوى ان وقع بحيث يوصل اليه فصحيح والا فان كان عدم ايصاله اليه من جهة خلل فى أركانه وشرائطه فباطل والا ففاسد فالمتصف بالصحة والفساد حقيقة هو الفعل لا نفس الحكم نعم يطلق لفظ الحكم على الصحة والفساد بمعنى انهما اثبتا بخطاب الشارع وكذا الكلام فى الانعقاد والنفاذ واللزوم وكثير من المحققين على ان أمثال ذلك راجعة الى الاحكام الخمسة فان معنى صحة البيع اباحة الانتفاع بالمبيع ومعنى بطلانه حرمة الانتفاع به وبعضهم على انهما من خطاب الوضع بمعنى انه حكم بتعلق شئ بشئ تعلقا زائدا على التعلق الذى لابد منه فى كل حكم وهو تعلقه بالمحكوم عليه وبه وذلك ان الشارع حكم بتعلق الصحة بهذا الفعل وتعلق البطلان أو الفساد بذلك وبعضهم على انها أحكام عقلية لاشرعية فان الشارع اذا شرع البيع لحصول الملك وبين شرائطه وأركانه فالعقل يحكم بكونه موصلا اليه عند تحققها وغير موصل عند عدم تحققها بمنزلة الحكم بكون الشخص مصليا أو غير مصل فعلى ماذكرنا الصحة والبطلان والفساد معان متقابلة حاصلها ان الصحيح ما يكون مشروعا باصله ووصفه والباطل مالا يكون مشروعا باصله ولا بوصفه والفاسد ما يكون مشروعا باصله دون وصفه وهذا معنى قولهم الصحيح ما استجمع أركانه وشرائطه بحيث يكون معتبرا شرعا فى حق الحكم والفاسد ما كان مشروعا فى نفسه فائت المعنى من وجه لملازمة ماليس بمشروع اياه بحكم الحال مع تصور الانفصال فى الجملة والباطل ما كان فائت المعنى من كل وجه مع وجود الصورة اما لانعدام معنى التصرف كبيع الميتة والدم أو لانعدام أهلية المتصرف كبيع الصبى والمجنون وقد يطلق الفاسد على الباطل وعند الشافعى رحمه الله تعالى الباطل والفاسد اسمان مترادفان لماليس بصحيح وهذا اصطلاح لامعنى للاحتجاج عليه نفيا واثباتا ولقائل أن يقول اذا كانت الصحة عبارة عن كون الفعل موصلا الى المقصود لم تكن مقابلة للفساد بل أعم منه لان الصلاة الفاسدة توجب تفريغ الذمة بحيث لايجب قضاؤها والبيع الفاسد يوجب الملك فينبغى أن يكون صحيحا بل نافذا لترتب الاثر عليه ثم على ماذكره النافذ أعم من اللازم والمنعقد أعم من النافذ ولايظهر فرق بين الصحيح والنافذ (قوله فالفعل فرض) فيه اشارة الى أن المتصف بالحرمة والوجوب ونحوهما هو فعل المكلف والحكم الذى بمعنى الخطاب انما هو الايجاب والتحريم ونحوهما والذى هو بمعنى أثر الخطاب هو الوجوب والحرمة ونحوهما وهذا التقسيم وقع للفعل أولا وبالذات ويفهم منه تقسيم الحكم وكذا يفهم منه تعريف الفرض والواجب والحرام ونحو ذلك وتعريف الفرضية والوجوب والحرمة ونحوها ومعنى أولوية الفعل أو الترك أولويته عند الشارع بالنص عليه أو على دليله وفى اطلاق الاولوية على ماهو لازم يمتنع نقيضه كالفرض والواجب والحرام نوع تسامح والمراد باستواء الفعل والترك فى المباح استواؤهما فى نظر الشارع بان يحكم بذلك صريحا أو دلالة بقرينة أن الكلام فى متعلق الحكم الشرعى فيخرج فعل البهائم والصبيان والمجانين ونحو ذلك فان قلت جميع ذلك من أقسام مايعتبر فيه المقاصد الاخروية وليس فى هذه التعريفات اشارة الى ذلك قلت يجوز أن تكون التعريفات المذكورة رسوما لاحدودا ولوسلم ففى الاولوية والاستواء اشارة الى معنى الثواب والعقاب فان قلت قد يكون الوجوب والحرمة ونحو ذلك من أقسام ماهو أثر لفعل المكلف لاصفة له كاباحة الانتفاع الثابتة بالبيع وحرمة الوطء الثابتة بالطلاق قلت هى من صفاته أيضا اذ الانتفاع والوطء فعل المكلف ولامنافاة بين كون الحكم صفة لفعل المكلف وأثرا له ثم لايخفى أن الحكم الغير الاصلى أعنى الذى يبتنى على اعذار العباد أيضا يتصف بهذه الاحكام كالرخصة الواجبة أو المندوبة أو المباحة

أى الذى يعتبر فيه المقاصد الدنيوية (فالمقصود الدنيوى فى العبادات تفريغ الذمة وفى المعاملات الاختصاصات الشرعية فكون الفعل موصلا الى المقصود الدنيوى يسمى صحة وكونه بحيث لايوصل اليه أصلا يسمى بطلانا وكونه بحيث يقتضى أركانه وشرائطه الايصال اليه لا أوصافه الخارجية يسمى فسادا ثم فى المعاملات أحكام أخر منها الانعقاد وهو ارتباط أجزاء التصرف شرعا فالبيع الفاسد منعقد لاصحيح ثم النفاذ وهو ترتب الاثر عليه كالملك فبيع الفضولى منعقد لانافذ ثم اللزوم كونه بحيث لايمكن رفعه وأما الثانى) أى مايعتبر فيه المقاصد الاخروية (فاما أن يكون حكما أصليا) أى غير مبنى على أعذار العباد (أولا يكون أما الاول) وهو الحكم الاصلى (فان كان الفعل أولى من الترك مع منعه) أى مع منع الترك (فان كان هذا) أى كون الفعل أولى من الترك مع منع الترك (بدليل قطعى فالفعل فرض وبظنى واجب وبلامنعه فان كان الفعل طريقة مسلوكة فى الدين فسنة والافنفل ومندوب وان كان على العكس) أى ان كان الترك أولى من

فلا معنى للتخصيص بالحكم الاصلي (قوله فالفرض لازم علما) أي يلزم اعتقاد حقيته والعمل بموجبه
لثبوته بدليل قطعي حتى لو أنكره قولا أو اعتقادا كان كافرا والواجب لا يلزم اعتقاد حقيته لثبوته بدليل
ظني ومبنى الاعتقاد على اليقين لكن يلزم العمل بموجبه للدلائل الدالة على وجوب اتباع الظن فجاحده
لا يكفر وتارك العمل به ان كان مؤولا لا يفسق ولا يضلل لان التأويل في مظانه من سيرة السلف والا فان كان
مستخفا يضلل لان رد خبر الواحد والقياس بدعة وان لم يكن مؤولا ولا مستخفا يفسق لخروجه عن الطاعة
بترك ما وجب عليه والى هذا أشار بقوله ويعاقب تارك الفرض والواجب للآيات والاحاديث الدالة على
وعيد العصاة الا أن يعفو الله تعالى بفضله وكرمه أو بتوبة العاصي وندمه للنصوص الدالة على العفو والمغفرة
ولانه حق الله تعالى فيجوز له العفو وعند المعتزلة لا عفو ولا غفران بدون التوبة وهي مسئلة وجوب الثواب
والعقاب على الله تعالى (قوله والشافعي رحمه الله تعالى لم يفرق بين الفرض والواجب) لا نزاع للشافعي رحمه
الله تعالى في تفاوت مفهومي الفرض والواجب في اللغة ولا في تفاوت ما ثبت بدليل قطعي كحكم الكتاب وما
ثبت بدليل ظني كحكم خبر الواحد في الشرع فان جاحد الاول كافر دون الثاني وتارك العمل بالاول مؤولا
فاسق دون الثاني وانما يزعم أن الفرض والواجب لفظان مترادفان منقولان من معناهما اللغوي الى معنى
واحد هو ما يمدح فاعله ويذم تاركه شرعا سواء ثبت ذلك بدليل قطعي أو ظني وهذا مجرد اصطلاح فلا معنى
للاحتجاج بان التفاوت بين الكتاب وخبر الواحد يوجب التفاوت بين مدلوليهما أو بان الفرض في اللغة
التقدير والوجوب هو السقوط فالفرض ما علم قطعا انه مقدر علينا والواجب ما سقط علينا بطريق الظن فلا
يكون المظنون مقدرا ولا معلوم القطعي ساقطا علينا على ان للخصم ان يقول لو سلم الملاحظة للمفهوم اللغوي
فلا نسلم امتناع ان يثبت كون الشئ مقدرا علينا بدليل ظني وكونه ساقطا علينا بدليل قطعي ألا يرى الى قولهم
الفرض أي المفروض المقدر في المسح هو الربع وأيضا الحق ان الوجوب في اللغة هو الثبوت وأما مصدر
الواجب بمعنى الساقط والمضطرب فانما هو الوجبة والوجيب ثم استعمال الفرض فيما ثبت بدليل ظني والواجب
فيما ثبت بقطعي شائع مستفيض كقولهم الوتر فرض وتعديل الاركان فرض ونحو ذلك و يسمى فرضا عمليا
وكقولهم الصلاة واجبة والزكاة واجبة ونحو ذلك والى هذا أشار بقوله وقد يطلق الواجب عندنا على المعنى
الاعم أيضا فلفظ الواجب يقع على ما هو فرض علما وعملا كصلاة الفجر وعلى ظني هو في قوة الفرض في
العمل كالوتر عند أبي حنيفة رحمه الله حتى يمتنع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء وعلى ظني هو دون الفرض
في العمل وفوق السنة كتعيين الفاتحة حتى لا تفسد الصلاة بتركها لكن يجب سجدة السهو (قوله والسنة
المطلقة) كما اذا قال الراوي من السنة كذا يحمل عند الشافعي رحمه الله وكثير من أصحاب أبي حنيفة رحمه الله
تعالى على سنة النبي عليه الصلاة والسلام وعند جمع من المتأخرين وهو اختيار فخر الاسلام رحمه الله تطلق
عليها وعلى غيرها ولا تنصرف الى سنة النبي عليه الصلاة والسلام بدون قرينة بدليل قولهم سنة العمرين ولا
يخفى ان الكلام في السنة المطلقة وهذه مقيدة وبهذا يخرج الجواب عن قوله عليه السلام من سن سنة حسنة
الحديث فان قوله عليه السلام من سن سنة قرينة صارفة عن التخصيص بالنبي عليه السلام ولا نزاع في صحة
اطلاق السنة على الطريقة على ما هو المدلول اللغوي ولا خفاء في ان المجرد عن القرائن ينصرف في الشرع الى
سنة النبي عليه السلام للعرف الطارئ كالطاعة تنصرف الى طاعة الله تعالى وطاعة رسوله وقد يراد بالسنة
ما ثبت بالسنة كما روي عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان الوتر سنة وعليه يحمل قولهم عيدان اجتمعا أحدهما
فرض والآخر سنة أي واجب بالسنة (قوله والنفل يثاب فاعله) أي يستحق الثواب ولا يذم تاركه جعله
حكم النفل و بعضهم تعريفه وأورد عليه صوم المسافر والزيادة على ثلاث آيات في قراءة الصلاة فان كلا منهما
يقع فرضا ولا يذم تاركه وأجيب عن الاول بان المراد الترك مطلقا وعن الثاني بان الزيادة قبل تحققها كانت

والواجب لازم عملا لا علما
فلا يكفر جاحده بل يفسق
ان استخف باخبار الآحاد
الغير المؤولة واما مؤولا فلا
و يعاقب تاركهما) أي تارك
الفرض والواجب (الا أن
يعفو الله والشافعي رحمه
الله تعالى لم يفرق بين الفرض
والواجب والتفاوت بين
الكتاب وخبر الواحد)
في أن الكتاب نقل بطريق
التواتر وخبر الواحد لم ينقل
كذلك (يوجب التفاوت
بين مدلوليهما) فيكون
الحكم الذي دل عليه محكم
الكتاب ثابتا يقينا والحكم
الذي دل عليه محكم خبر
الواحد ثابتا بغلبة الظن
(وقد يطلق الواجب عندنا
على المعنى الاعم أيضا) أي
الاعم من الفرض والواجب
بالتفسير المذكور وهو أن
يكون الفعل أولى من الترك
مع منع الترك أعم من أن
يكون هذا المعنى بالمعنى
القطعي أو الظني (فيصح أن
يقال صلاة الفجر واجبة
والسنة نوعان سنة الهدى
وتركها يوجب اساءة
وكراهية كالجماعة والاذان
والاقامة ونحوها وسنة
الزوائد وتركها لا يوجب
ذلك كسنن النبي عليه
الصلاة والسلام في لباسه
وقيامه وقعوده والسنة المطلقة
تطلق على طريقة النبي عليه
الصلاة والسلام عند الشافعي رحمه الله تعالى وعندنا تقع على غيره أيضا فان السلف كانوا يقولون سنة العمرين

والنفل ما يثاب فاعله ولا يسيء تاركه وهو دون سنن الزوائد وهو) الضمير يرجع الى النفل (لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى لانه مخير فيما لم يفعل بعد فله ابطال ما أداه تبعا وعندنا يلزم) أى النفل بالشروع (لقوله تعالى ولا تبطلوا أعمالكم ولان ما أداه صار لله تعالى فوجب صيانته ولا سبيل اليها) أى الى صيانة ما أداه (الا بلزوم الباقي فالترجيح بالمؤدى أولى من العكس لان العبادة مما يحتاط فيها ولما وجب صيانة ما صار لله تعالى تسمية وهو النذر فما صار فعلا أولى) أى صيانة ما صار لله تعالى فعلا أولى بالوجوب وقوله فعلا نصب على التمييز وكذا قوله تسمية ويجوز ان ينصب تسمية وفعلا على الحال تقديره حال كونه مسمى وحال كونه مفعولا (والحرام يعاقب على فعله وهو اما حرام لعينه) أى منشأ الحرمة عين ذلك الشيء كشرب الخمر وأكل الميتة ونحوهما (واما حرام لغيره كأكل مال الغير والحرمة هنا ملاقية لنفس الفعل لكن المحل قابل له وفى الاول) أى فى الحرام لعينه (قد خرج المحل عن قبول الفعل فعدم الفعل لعدم المحل فيكون المحل هناك) أى فى الحرام لعينه (أصلا والفعل تبعا فتنسب الحرمة الى المحل لتدل على عدم صلاحيته للفعل لأنه أطلق المحل ويقصد به الحال كما فى الحرام لغيره) ففى الحرام لغيره اذا قيل هذا الخبز حرام يكون مجازا باطلاق اسم المحل على الحال أى أكله حرام واذا قيل الميتة حرام فمعناه انها منشأ الحرمة لا انها ذكر المحل وقصد به الحال فالمجاز ثمة فى المسند اليه وهنا فى المسند وهو قوله حرام اذا أريد به منشأ الحرمة (والمكروه نوعان مكروه كراهة تنزيه

نفلا فانقلبت فرضا بعد التحقق لدخولها تحت قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر كالنافلة بعد الشروع تصير فرضا حتى لو أفسدها يجب القضاء ويعاقب على تركها ذكره أبو اليسر والنفل دون سنن الزوائد لانها صارت طريقة مسلوكة فى الدين وسيرة للنبي عليه السلام بخلاف النفل (قوله وهو) أى النفل لا يلزم بالشروع عند الشافعي رحمه الله تعالى حتى لو لم يمض فيه لا يؤاخذ بالقضاء ولا يعاقب على تركه لان حكم النفل التخيير فيه فاذا شرع فهو مخير فيما لم يأت تحقيقا المعنى النفلية اذ النفل لا ينقلب فرضا واتمامه لا يكون اسقاطا الواجب بل أداء النفل ولهذا يباح الافطار بعذر الضيافة واذا كان مخيرا فيما لم يأت فله تركه تحقيقا لمعنى التخيير وحينئذ يلزم بطلان المؤدى ضمنا وتبعا لا قصدا فلا يكون ابطالا لخلوه عن القصد كمن سقى زرعه ففسد زرع الغير بالنز فانه لا يجعل اتلافا وجوابه منع التخيير فى النفل بعد الشروع فانه عين النزاع وعندنا النفل يلزم بالشروع حتى يجب المضي فيه ويعاقب على تركه لوجوه الاول قوله تعالى لا تبطلوا أعمالكم وفى عدم الاتمام ابطال للمؤدى فان قيل لا ابطال ههنا وانما هو بطلان أدى اليه أمر مباح له هو ترك النفل قلنا لا معنى للابطال ههنا الا فعل يحصل به البطلان كشق زق مملوك له فيه ماء لغيره ولا شك ان بطلان ما أتى به من النفل انما حصل بفعله المناقض للعبادة اذ لم يوجد شيء سواه بخلاف فساد زرع الغير فانه يضاف الى رخاوة الارض لا الى فعله الذى هو سقى أرضه الثاني ان الجزء الذى أداه صار عبادة الله تعالى حقا له فتجب صيانته لان التعرض لحق الغير بالافساد حرام ولا طريق الى صيانة المؤدى سوى لزوم الباقي اذ لا صحة له بدون الباقي لان الكل عبادة واحدة بتمامها يتحقق استحقاق الثواب لا يقال صحة الاجزاء المتأخرة وكونها عبادة متوقفة على صحة الاجزاء المتقدمة كونها عبادة فلو توقفت هي عليها لزم الدور لانا نقول هو دور معية بمنزلة المتضايفين كالابوة والبنوة يتوقف كل منهما على الآخر وان كان ذات الاب متقدما فكذا ههنا يتوقف صحة كل جزء على صحة الجزء الآخر مع تقدم ذات بعض الاجزاء وقد يقال ان الجزء الاول ينعقد عبادة لكونه فعلا قصد به التقرب الى الله تعالى لكن بقاء هذا الوصف يتوقف على انعقاد الجزء الثاني عبادة وانعقاد الجزء الثاني عبادة يتوقف على تحقق الجزء الاول لا على وصف كونه عبادة فالموقوف على الاجزاء الباقية هو بقاء صحة المؤدى وكونه عبادة لا صيرورته عبادة والموقوف على صحة المؤدى هو صيرورة الاجزاء الباقية عبادة فلا دور فان قيل بعد الشروع فى الجزء الثاني لم يبق الجزء الاول نفسه فضلا عن وصف الصحة والعبادة قلنا هذه اعتبارات شرعية حيث ثبت بالنص والاجماع الحكم بالبقاء والاحباط ونحو ذلك فان قيل فمن مات فى اثناء العبادة ينبغي أن لا يثاب لعدم تحقق شرط بقاء المؤدى عبادة قلنا الموت منه لا مبطل فجعل العبادة كأنها هذا القدر بمنزلة تمام عبادة الحي للدلائل الدالة على كونه عبادة فان قيل هب أن صيانة المؤدى تقتضي لزوم الباقي لكن كون الباقي نفلا مخيرا فيه يقتضي جواز ابطال المؤدى فتعارضا فالجواب أن الترجيح بالمؤدى أولى من العكس أى صيانة المؤدى أولى من ابطاله احتياطا فى باب العبادات وصونا لها عن البطلان وأيضا المؤدى قائم حكما بدليل احتمال البقاء والبطلان فيترجح على ما هو منعدم حقيقة وحكما وهو غير المؤدى الثالث أن المنذور قد صار لله تعالى تسمية بمنزلة الوعد فيكون أدنى حالا مما صار لله تعالى فعلا وهو المؤدى ثم ابقاء الشيء وصيانته عن البطلان أسهل من ابتداء وجوده واذا وجب أقوى الأمرين وهو ابتداء الفعل لصيانة أدنى الشيئين وهو ما صار لله تعالى تسمية فلان يجب أسهل الامرين وهو ابقاء الفعل لصيانة أقوى الشيئين وهو ما صار لله تعالى فعلا أولى (قوله والحرام) قد يضاف الحل والحرمة الى الاعيان كحرمة الميتة والخمر والامهات ونحو ذلك وكثير من

المحققين على أنها مجاز من باب اطلاق اسم المحل على الحال أو هو مبنى على حذف المضاف أى حرم أكل الميتة وشرب الخمر ونكاح الامهات لدلالة العقل على الحذف والمقصود أظهر على تعيين المحذوف لان الحل والحرمة من الاحكام الشرعية المتعلقة بافعال العباد والمقصود الاظهر من اللحوم أكلها ومن الاشربة شربها ومن النساء نكاحهن وذهب بعضهم الى أنها حقيقة لوجهين أحدهما أن معنى الحرمة هو المنع ومنه حرم مكة وحريم البئر فعنى حرمة الفعل كونه ممنوعا بمعنى أن المكلف منع عن اكتسابه وتحصيله ومعنى حرمة العين انها منعت من العبد تصرفاته فيها فحرمة الفعل من قبيل منع الرجل عن الشئ كما تقول للغلام لا تشرب هذا الماء ومعنى حرمة العين منع الشئ عن الرجل بان يصب الماء مثلا وهو أوكد وثانيهما أن معنى حرمة العين خروجها عن أن تكون محلا للفعل شرعا كما أن معنى حرمة الفعل خروجه عن الاعتبار شرعا فالخروج عن الاعتبار شرعا متحقق فيهما فلا يكون مجازا وخروج العين عن أن تكون محلا للفعل يستلزم منع الفعل بطريق أوكد وألزم بحيث لا يبقى احتمال الفعل أصلا فنفى الفعل فيه وان كان تبعا أقوى من نفيه اذا كان مقصودا ولما لاح على هذا الكلام أثر الضعف بناء على أن الحرمة فى الشرع قد نقلت عن معناها اللغوى الى كون الفعل ممنوعا عنه شرعا أو كونه بحيث يعاقب فاعله وكان مع ذلك اضافة الحرمة الى بعض الاعيان مستحسنة جدا كحرمة الميتة والخمر دون البعض كحرمة خبز الغير سلك المصنف رحمه الله تعالى فى ذلك طريقة متوسطة وهو أن الفعل الحرام نوعان أحدهما ما يكون منشأ حرمته عين ذلك المحل كحرمة أكل الميتة وشرب الخمر ويسمى حراما لعينه والثانى ما يكون منشأ الحرمة غير ذلك المحل كحرمة أكل مال الغير فانها ليست لنفس ذلك المال بل لكونه ملك الغير فالأكل محرم ممنوع لكن المحل قابل للاكل فى الجملة بأن يأكله مالكه بخلاف الاول فان المحل قد خرج عن قابلية الفعل ولزم من ذلك عدم الفعل ضرورة عدم محله ففى الحرام لعينه المحل أصل والفعل تبع بمعنى ان المحل أخرج أولا من قبول الفعل ومنع ثم صار الفعل ممنوعا ومخرجا عن الاعتبار فحسن نسبة الحرمة واضافتها الى المحل دلالة على انه غير صالح للفعل شرعا حتى كانه الحرام نفسه ولا يكون ذلك من اطلاق المحل وارادة الفعل الحال فيه بان يراد بالميتة أكلها لما فى ذلك من فوات الدلالة على خروج المحل عن صلاحية الفعل بخلاف الحرام لغيره فانه اذا أضيف الحرمة فيه الى المحل يكون على حذف المضاف أو على اطلاق المحل على الحال فاذا قلنا الميتة حرام فمعناه ان الميتة منشأ الحرمة أكلها واذا قلنا خبز الغير حرام فمعناه ان أكله حرام اما مجازا أو على حذف المضاف كما فى قوله تعالى واسئل القرية يحمل تارة على حذف المضاف اى أهل القرية وتارة على ان القرية مجاز عن الاهل اطلاقا للمحل على الحال وهما متقاربان وذكر فى الاسرار ان الحل والحرمة صفتا فعل لا صفتا محل الفعل لكن متى ثبت الحل أو الحرمة لمعنى فى العين أضيف اليها لانها سببه كما يقال جرى النهر لانه سبيل الجريان وطريق يجرى فيه فيقال حرمت الميتة لانها حرمت لمعنى فيها ولا يقال حرمت شاة الغير لان الحرمة هناك لاحترام المالك (قوله وهو الى الحل أقرب) بمعنى انه لا يعاقب فاعله أصلا لكن يثاب تاركه أدنى ثواب ومعنى القرب الى الحرمة انه يتعلق به محذور دون استحقاق العقوبة بالنار كحرمان الشفاعة فترك الواجب حرام يستحق العقوبة بالنار وترك السنة المؤكدة قريب من الحرام يستحق حرمان الشفاعة لقوله عليه السلام من ترك سنتى لم ينل شفاعتى وعن محمد ليس المكروه كراهة التحريم الى الحرام أقرب بل هو حرام ثبتت حرمته بدليل ظنى فعنده ما لزم تركه ان ثبت ذلك بدليل قطعى يسمى حراما والا يسمى مكروها كراهة التحريم كما ان ما لزم الاتيان به ان ثبت ذلك فيه بدليل قطعى يسمى فرضا والا يسمى واجبا (قوله وأما الثانى) من قسمى ما يعتبر فيه أولا المقاصد الاخروية فيسمى رخصة ويقابلها العزيمة فحرمة اجراء كلمة الكفر على اللسان عزيمة لانه حكم أصلى واباحتها للمكره رخصة لانه غير أصلى بل مبنى على أعذار العباد فان قيل الرخصة قد تتصف بالاباحة والندب والوجوب

وهو الى الحل أقرب ومكروه كراهة تحريم وهو الى الحرمة أقرب وعند محمد لا بل هذا) الاشارة ترجع الى المكروه كراهة تحريم (حرام لكن بغير القطعى كالواجب مع الفرض وأما الثانى) المراد بالثانى أن لا يكون حكما أصليا أى يكون مبنيا على اعذار العباد (فيسمى رخصة وما وقع من القسم الاول) أى الذى هو حكم أصلى (فى مقابلتها) أى فى مقابلة الرخصة (يسمى عزيمة

وهي من أقسام الحكم الاصلي فيلزم كونها حكما أصليا وغير أصلي ولا مجال لتغاير الاعتبار لان الرخصة ليست حكما أصليا بشيء من الاعتبارات أجيب بأن تخصيص الوجوب والحرمة ونحوهما بما يكون حكما أصليا انما هو فيما لا يكون بطريق الرخصة والحق انه مما تفرد به المصنف رحمه الله تعالى وهو يخالف اصطلاح القوم وانما وقع فيه لاختراع التقسيم الحاصر وأما كون الرخصة مما يتعلق به مقصود أخروي بمعنى انه يعتبر ذلك في مفهومه اعتبارا أوليا فيظهر بالتأمل في عبارات القوم في تفسيرها ففي أصول الشافعية ان الرخصة ماشرع من الاحكام لعذر مع قيام المحرم لولا العذر لثبتت الحرمة والعزيمة بخلافه وحاصله ان دليل الحرمة اذا بقي معمولا به وكان التخلف عنه لمانع طارئ في حق المكلف لولاه لثبتت الحرمة في حقه فهو الرخصة نخرج الحكم بحل الشيء ابتداء أو نسخا للتحريم أو تخصيصا من نص محرم وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العزيمة اسم لما هو أصل من الاحكام غير متعلق بالعوارض والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وهو ما يستباح مع قيام المحرم وذكر أبو اليسر ان الرخصة ترك المؤاخذة بالفعل مع قيام المحرم وحرمة الفعل وترك المؤاخذة بترك الفعل مع وجود الموجب والوجوب وفي الميزان ان الرخصة اسم لما تغير عن الامر الاصلي الى تخفيف و يسر ترفها وتوسعة على أصحاب الاعذار وقيل العزيمة مالزم العباد بايجاب الله تعالى والرخصة ماوسع للمكلف فعله بعذر مع قيام المحرم (قوله وهي امافرض) حصر العزيمة في الفرض والواجب والسنة والنفل يعني قبل ورود الرخصة وأما بعده فقد تكون العزيمة حراما كصوم المريض اذا خاف الهلاك فان تركه واجب فعلى هذا لا تكون العزيمة قبل ورود الرخصة مباحا ولا حراما ولا مكروها أما الاول فلانها لو كانت مباحا لكانت الرخصة أيضا مباحا وحينئذ لا يكون أحدهما حكما أصليا والآخر مبنيا على اعذار العباد وأما الثاني والثالث فلان الحكم الاصلي لو كان حرمة أو كراهة لكان الطرف المقابل في أصله وجوبا أو ندبا وهو لا يصلح للابتناء على اعذار العباد اذ المناسب للعذر هو الترفيه والتوسعة لا التضييق فلا يكون رخصة فلا يكون الحكم الاصلي الذي هو الحرمة أو الكراهة عزيمة لانها انما تكون في مقابلة الرخصة فالحاصل ان الطرف الذي تعلق به العزيمة لا بد وان يكون راجحا على الطرف الآخر الذي تتعلق به الرخصة لامساويا له ليكون مباحا ولا مرجوحا ليكون حراما أو مكروها والراجح امافرض أو واجب أو سنة أو نفل كذا ذكره المصنف رحمه الله تعالى وفيه نظر أما أولا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت اباحة لكانت الرخصة أيضا كذلك لجواز ان يكون وجوبا أو ندبا اذ العذر قد يناسبه الايجاب كأكل ماله عند خوف تلف نفسه وأما ثانيا فلانا لا نسلم ان العزيمة لو كانت حرمة أو كراهة لكان الطرف الآخر وجوبا أو ندبا لجواز ان يكون اباحة كما في اجراء كلمة الكفر على اللسان فانه حرام و يباح عند الاكراه وكثير من الرخص بهذه المثابة ولو سلم فلا نسلم ان الوجوب أو الندب لا يناسب الابتناء على الاعذار كوجوب أكل الميتة عند الاضطرار أو ندب افطار المريض عند بعض الاضرار لا يقال العزيمة في جميع ذلك ترجع الى الوجوب كوجوب ترك اجراء كلمة الكفر ووجوب ترك أكل الميتة ونحو ذلك فان الفرض قد يكون هو الفعل كالصوم وقد يكون هو الترك كترك اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة لانا نقول هذا تأويل لا ضرورة اليه ومع ذلك فهو غير مفيد لان الكلام في حكم اجراء كلمة الكفر وأكل الميتة ولا شك انه الحرمة لا الوجوب واستلزامه لوجوب الترك لا ينفي كونه الحرمة والا لارتفعت الحرمة من بين الاحكام والحق ان العزيمة تشتمل الاحكام كلها على ما قال صاحب الميزان بعد تقسيم الاحكام الى الفرض والواجب والسنة والنفل والمباح والحرام والمكروه وغيرها ان العزيمة اسم للحكم الاصلي في الشرع على الاقسام التي ذكرنا من الفرض والواجب والسنة والنفل ونحوها (قوله أما الاول فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة) كلامه في هذا التقسيم مشعر بانحصار حقيقة الرخصة في الاباحة و يلزمه انحصار العزيمة في الحرمة لانها تقابلها و يمكن ان يقال المراد بالاستباحة ههنا مجرد

وهي امافرض) الضمير يرجع الى العزيمة (أو واجب أو سنة أو نفل لا غير والرخصة أربعة أنواع نوعان من الحقيقة أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان من المجاز أحدهما أتم في المجازية من الآخر) أي نوعان يطلق عليهما الرخصة حقيقة ثم أحدهما أحق بكونه رخصة من الآخر ونوعان يطلق عليهما اسم الرخصة مجازا لكن أحدهما أتم في المجازية أي أبعد من حقيقة الرخصة من الآخر (أما الاول) أي الذي هو رخصة حقيقة وهو أحق بكونه رخصة من الآخر (فما استبيح مع قيام المحرم والحرمة كاجراء كلمة الكفر مكرها) أي بالقتل أو القطع (فان حرمة الكفر قائمة أبدا) لان المحرم للكفر وهو الدلائل الدالة على وجوب الايمان قائمة فتكون حرمة الكفر قائمة أبدا أيضا

(لكن حقه) أي حق العبد (يفوت صورة ومعنى وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان قلبه مطمئن بالايمان فله ان يجري على لسانه وان أخذ
بالعزيمة و بذل نفسه حسبة في دينه فاولى وكذا الامر بالمعروف وأ كل مال الغير والافطار ونحوه من العبادات)

أي اذا أكره على اكل مال الغير أو على الافطار في رمضان أو أكره على ترك الصلاة ونحوها ففي هذه الصور له ان يعمل بالرخصة حقيقة لكن ان أخذ بالعزيمة وبذل نفسه فاولى (والثاني) أي الذي هو رخصة حقيقة لكن الاول أحق منه بكونه رخصة (ما استبيح مع قيام المحرم دون الحرمة كافطار المسافر) فان المحرم للافطار وهو شهود الشهر قائم لكن حرمة الافطار غير قائمة (رخص بناء على سبب تراخي حكمه) فالسبب شهود الشهر والحكم وجوب الصوم وقد تراخى لقوله تعالى فعدة من أيام أخر (والعزيمة أولى عندنا لقيام السبب ولان في العزيمة نوع يسر لموافقة المسلمين) هذا دليل آخر على ان العزيمة أولى وتقريره ان العمل بالرخصة وترك العزيمة انما شرع لليسر واليسر حاصل في العزيمة أيضا فالاخذ بالعزيمة موصل الى ثواب يختص بالعزيمة ومتضمن ليسر يختص بالرخصة فالاخذ بها أولى (الا أن يضعفه الصوم فليس له بذل نفسه لانه يصير قاتل نفسه بخلاف الفصل الاول) أي الا أن يضعف الصوم الصائم وهو استثناء من قوله والعزيمة أولى وانما قلنا ان الاول أحق بكونه رخصة من الثاني لان في الثاني وجد السبب للصوم لكن حكمه متراخ فصار رمضان في حقه كشعبان فيكون في الافطار شبهة كونه

تجويز الفعل أعم من أن يكون بطريق التساوي أو بدونه فيشمل الواجب والمندوب والمباح والمراد بالحرمة والتحريم في الرخصة أعم من أن يكون في جانب الفعل أو في جانب الترك فيشمل الفرض والواجب أيضا كما ان المراد بالفرض والواجب في قوله وهي فرض وواجب وسنة ونفل أعم من أن يكون ذلك في طرف الفعل أو في طرف الترك ليشمل الحرام ولا يكون بين الكلامين منافاة نعم يتوجه ان يقال يلزم انحصار العزيمة في الفرض والواجب والحرام وهذا ينافي ماسبق من انها قد تكون سنة أو نفلا كما اذا كان الحكم الاصلي في صلاة نفل أو سنة كونها مندوبة فاذا اعرضت حالة لم تبق تلك الصلاة معها مندوبة كحالة الخوف مثلا فيكون تركها رخصة أي حكما مبنيا على اعذار العباد ويمكن ان يجاب عنه بان المراد بالحرمة المنع أعم من ان يكون بطريق اللزوم أو الرجحان وحينئذ لا يرد الاشكال فان قيل الاستباحة مع قيام المحرم والحرمة توجب اجتماع الضدين وهما الحرمة والاباحة في شيء واحد أجيب بان معنى الاستباحة في القسم الاول ان يعامل معاملة المباح بترك المؤاخذة وترك المؤاخذة لا يوجب سقوط الحرمة كمن ارتكب كبيرة فعفي عنه فان قيل المحرم قائم في القسمين جميعا فكيف اقتضى تأبيد الحرمة في الاول دون الثاني قلنا العلل الشرعية امارات جاز تراخي الحكم عنها وقد ورد النص بذلك فيحتمله بخلاف أدلة وجوب الايمان فانها عقلية قطعية لا يتصور فيها التراخي عقلا ولا شرعا فتقوم الحرمة بقيامها وتدوم بدوامها (قوله لكن حقه أي حق العبد يفوت صورة) بخراب البنية ومعنى بزهوق الروح أي خروجه من البدن (قوله حسبة) أي طلبا للثواب وهي اسم من الاحتساب وانما كان الاخذ بالعزيمة أولى لما فيه من رعاية حق الله صورة ومعنى بتفويت حق نفسه صورة ومعنى ولما روي ان مسيلمة الكذاب أخذ رجلين من أصحاب النبي عليه الصلاة والسلام فقال لاحدهما ما تقول في محمد قال رسول الله قال فما تقول في قال أنت أيضا فخلاه وقال للآخر ما تقول في محمد قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال فما تقول في قال أنا أصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال أما الاول فقد أخذ برخصة الله تعالى وأما الثاني فقد صدع بالحق فهنيأ له (قوله وكذا الامر بالمعروف) نبه بهذا المثال على ان المراد بقيام المحرم أعم من ان ترجع الحرمة الى الفعل كاجراء كلمة الكفر أو الى الترك كما في الامر بالمعروف فانه فرض بالدلائل الدالة عليه فيكون تركه حراما ويستباح له الترك اذا خاف على نفسه لان حق الله تعالى انما يفوت صورة لا معنى لبقاء اعتقاد الفرضية وفي اكل مال الغير المحرم وهو ملك الغير قائم والحرمة باقية لكن حق الغير لا يفوت الا صورة لانجباره بالضمان فيستباح عند الاكراه وفي التمثيل به اشارة الى ان النصوص الدالة على أولوية الاخذ بالعزيمة وان وردت في العبادات وفيما يرجع الى اعزاز الدين لكن حق العباد أيضا كذلك قياسا عليه لما في ذلك من اظهار التصلب في الدين ببذل نفسه في الاجتناب عن المحرمات ولذا قال محمد رحمه الله تعالى فيه كان مأجورا ان شاء الله تعالى وكذا في الافطار الحرمة باقية لقيام المحرم وهو شهود الشهر من غير سفر ومرض فتوجه الخطاب أما لو كان مريضا أو مسافرا فاكره على الافطار فامتنع حتى قتل كان آثما لانه اكراه على مباح كالمضطر اذا ترك أكل الميتة حتى مات (قوله والعزيمة أولى عندنا) اشارة الى ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان العمل بالرخصة أولى عند الشافعي رحمه الله تعالى وقيده صاحب الكشف باحد القولين والحق ان الصوم أفضل عنده قولا واحدا عند عدم التضرر حتى انه وقع في منهاج الاصول ان الافطار مباح بمعنى انه مساو للصوم فاعترضوا عليه بانه لا يظفر برواية تدل على تساويهما بل الافطار أفضل ان تضرر والا فالصوم من غير اختلاف رواية (قوله بخلاف الفصل الاول) أي الاكراه على الافطار فان المكره اذا لم يفطر حتى قتل لم يكن قاتل نفسه لان القتل

صدر

صدر من المكره الظالم والمكره المظلوم فى صبره مستديم للعبادة مستقيم على الطاعة فيؤجر (قوله من الاصر) هو الثقل الذى يأصر صاحبه أى يحبسه من الحراك انما جعل مثلا لثقل تكليفهم وصعوبته مثل اشتراط قتل النفس فى صحة توبتهم وكذا الاغلال مثل لما كانت فى شرائعهم من الاشياء الشاقة كجزم الحكم بالقصاص عمدا كان القتل أو خطأ وقطع الاعضاء الخاطئة وقرض موضع النجاسة ونحو ذلك مما كانت فى الشرائع السالفة فمن حيث انها كانت واجبة على غيرنا ولم تجب علينا توسعة وتخفيفا شابهت الرخصة فسميت بها لكن لما كان السبب معدوما فى حقنا والحكم غير مشروع أصلا لم تكن حقيقة بل مجازا فقوله لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا دليل على صحة تسميته رخصة وعلى كونه مجازا كاملا لا حقيقة أما الاول فلانه كان مشروعا فلم يبق وأما الثانى فلانه لم يبق مشروعا بالنسبة الى أحد بخلاف النوع الاخير فان العزيمة فيها بقيت مشروعة فى الجملة وبخلاف ما اذا حرم الصوم على المريض الذى يخاف التلف فانه صار غير مشروع فى حقه لا غير (قوله فمن حيث انه سقط كان مجازا) فان قلت ففى القسم الثانى أيضا سقط الحكم فينبغى ان يكون مجازا قلت لا بل تراخى بعذر فالموجب قائم والحكم متراخ وههنا الحكم ساقط بسقوط السبب الموجب فى محل الرخصة الا انه بقى مشروعا فى الجملة بخلاف الفصل الثالث أى النوع الثالث من الانواع الاربعة فان الحكم لم يبق مشروعا أصلا فكان كاملا فى المجازية بعيدا عن الحقيقة (قوله كقول الراوى) نهى النبى صلى الله عليه وسلم عن بيع ماليس عند الانسان ورخص فى السلم فمن حيث ان العينية غير مشروعة فى السلم حتى يفسد السلم فى المعين كانت الرخصة مجازا ومن حيث ان العينية مشروعة فى البيع فى الجملة كان له شبه بحقيقة الرخصة (قوله فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا) لتتحقق القدرة على التسليم ولانه عليه السلام نهى عن بيع ماليس عند الانسان وعن بيع الكالئ بالكالئ ففى هذا بيان لكون السلم حكما غير أصلى ليتحقق كونه رخصة وانما لم يبق التعيين فى السلم مشروعا لانه انما يكون للعجز عن التعيين والا باعه مساومة من غير وكس فى الثمن (قوله وكذا أكل الميتة وشرب الخمر) حال الاضطرار فان المختار عند الجمهور انه مباح والحرمة ساقطة لانه حرام رخص فيه بمعنى ترك المؤاخذة ابقاء للمهجة كما فى اجراء كلمة الكفر وأكل مال الغير على ماذهب اليه البعض اما فى أكل الميتة فلان النص المحرم لم يتناولها حال الاضطرار لكونها مستثناة فبقيت مباحة بحكم الاصل وبمثل قوله تعالى خلق لكم ما فى الارض جميعا بل عند القائلين بان الاستثناء من الاثبات نفى يكون النص دالا على عدم حرمتها عند الاضطرار وذلك ان قوله تعالى الا ما اضطررتم استثناء واخراج عن الحكم الذى هو الحرمة لان المستثنى منه هو الضمير المستتر فى حرم أى قد فصل لكم الاشياء التى حرم أكلها الا ما اضطررتم اليه فانه لم يحرم ويحتمل ان يكون مفرغا على ان ما فى ما اضطررتم مصدرية وضمير اليه عائد الى ما حرم أى فصل لكم ما حرم عليكم فى جميع الاحوال الا فى حال اضطراركم اليه ولا يجوز ان يكون المستثنى منه هو ما حرم ليكون الاستثناء اخراجا عن حكم التفصيل لا عن حكم التحريم لان المقصود بيان الاحكام لا الاخبار عن عدم البيان لا يقال ينبغى ان يكون اجراء كلمة الكفر أيضا مباحا لقوله تعالى الا من أكره وقلبه مطمئن بالايمان لانا نقول هو استثناء من الزام الغضب لا من التحريم فغايته ان يفيد نفى الغضب على المكره لا عدم الحرمة فان قلت ذكر المغفرة فى قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه ان الله غفور رحيم مشعر بان الحرمة باقية وان المنفى هو الاثم والمؤاخذة قلت يجوز ان يكون ذكر المغفرة باعتبار ما يقع من تناول القدر الزائد على ما يحصل به ابقاء المهجة اذ يعتبر على المضطر رعاية قدر الاباحة واما فى شرب الخمر فلان حرمتها لصيانة العقل أى القوة المميزة بين الاشياء الحسنة والقبيحة ولا يبقى ذلك عند فوات النفس أى البنية الانسانية لفوات القوى القائمة بها عند فواتها وانحلال تركيبها وان كانت النفس الناطقة التى هى الروح باقية وذكر فخر الاسلام

حكما أصليا فى حق المسافر بخلاف الاول فان المحرم والحرمة قائمان فالحكم الاصلى فيه الحرمة وليس فيه شبهة كون استباحة الكفر حكما أصليا فيكون الاول أحق بكونه رخصة (والثالث) أى الذى هو رخصة مجازا وهو أتم فى المجازية وأبعد عن الحقيقة من الآخر (ما وضع عنا من الاصر والاغلال يسمى رخصة مجازا لان الاصل لم يبق مشروعا أصلا والرابع) أى الذى هو رخصة مجازا لكنه أقرب من حقيقة الرخصة من الثالث (ما سقط مع كونه مشروعا فى الجملة فمن حيث انه سقط كان مجازا ومن حيث انه مشروع فى الجملة كان شبيها بحقيقة الرخصة بخلاف الفصل الثالث كقول الراوى رخص فى السلم فان الاصل فى البيع ان يلاقى عينا وهذا حكم مشروع لكنه سقط فى السلم حتى لم يبق التعيين عزيمة ولا مشروعا وكذا أكل الميتة وشرب الخمر ضرورة فان حرمتهما ساقطة هنا) أى فى حال الضرورة (مع كونها ثابتة فى الجملة لقوله تعالى الا ما اضطررتم فانه استثناء من الحرمة) فالفرق بين هذا وبين الثانى ان المحرم قائم فى الثانى وأما ههنا فالمحرم غير قائم حال الضرورة لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم فالنص ليس بمحرم فى حال الضرورة (ولان الحرمة

لصيانة عقل ولا صيانة عند فوت النفس وكذا صلاة المسافر رخصة اسقاط لقوله عليه السلام ان هذه صدقة الحديث) روى عن عمر رضى الله تعالى عنه انه قال أنقصر الصلاة ونحن آمنون فقال عليه السلام ان هذه صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقته وانما سأل عمر رضى الله تعالى عنه لان القصر متعلق بالخوف قال الله تعالى واذا ضربتم فى الارض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة ان خفتم وهذه الآية دليل على ان التعليق بالشرط لا يدل على العدم عند عدم الشرط وكذا سؤال عمر دليل عليه أيضا لانه لو كان دالا على عدم الحكم لما سئل عمر رضى الله عنه ولكان عالما بهذا لانه من أهل اللسان وأرباب الفصاحة والبيان (والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد وان كان) أى التصدق (ممن لا يلزم طاعته كولى القصاص فههنا أولى) أى فى صورة يكون التصدق ممن يلزم طاعته وهو الله أولى ان يكون اسقاطا لا يحتمل الرد (ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا كما فى الكفارة) هذا دليل آخر على ان صلاة المسافر رخصة اسقاط وهو عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (والرفق هنا متعين فى القصر فلا يثبت الخيار) فتكون الرخصة رخصة اسقاط (أما صوم المسافر وافطاره فكل منهما يتضمن رفقا ومشقة فان الصوم على سبيل موافقة المسلمين أسهل وفى غير رمضان أشق فالتخيير يفيد فان قيل ا كمال الصلاة وان كان أشق فثوابه أكمل فيفيد التخيير قلنا الثواب الذى يكون باداء الفرض مساو فيهما* وأما القسم الثانى من الحكم) وهو الحكم الذى يكون حكما بتعلق شئ بشئ آخر (فالشئ المتعلق ان كان داخلا فى الآخر فهو ركن والا فان كان فلا

رحمه الله تعالى ان حرمة الميتة لصيانة النفس عن تغذى خبث الميتة لقوله تعالى ويحرم عليهم الخبائث فاذا خاف بالامتناع فوات النفس لم يستقم صيانة البعض بفوات الكل اذ فى فوات الكل فوات البعض وكأنه أراد بالنفس أولا البدن وثانيا المجموع المركب من البدن والروح وبفواتها مفارقة الروح وانحلال تركيب البدن (قوله روى عن عمر رضى الله تعالى عنه) الراوى هو على بن ربيعة الوالبى قال سألت عمر رضى الله تعالى عنه ما بالنا نقصر الصلاة ولا نخاف شيأ وقد قال الله تعالى ان خفتم فقال أشكل على ما أشكل عليك فسألت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته فقوله هذه اشارة الى الصلاة المقصورة أو الى قصر الصلاة والتأنيث باعتبار كونه صدقة وقوله فاقبلوا معناه اعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرائع وذكر الامام الواحدى باسناده الى يعلى بن أمية انه قال قلت لعمر بن الخطاب رضى الله تعالى عنه فيم اقصار الناس الصلاة اليوم وانما قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا وقد ذهب ذلك اليوم فقال عجبت مما عجبت منه فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته ثم ان سؤال عمر رضى الله تعالى عنه وتعجبه واشكال الامر عليه مما يستدل به على انه فهم من التعليق بالشرط انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وانه انما سأل لكون العمل واقعا على خلاف ما فهمه وأجيب بان السؤال يجوز ان يكون بناء على اعتقاده استصحاب وجوب الاتمام لا على انه مفهوم من التقييد بالشرط ولا يخفى ان سياق القصة مشعر بانه كان مبنيا على مفهوم الشرط والمصنف رحمه الله تعالى لم يرض رأسا برأس حتى جعل سؤال عمر رضى الله تعالى عنه دليلا على ان التعليق بالشرط لا يدل على عدم الحكم عند عدم الشرط اذ لو كان دالا عليه لفهمه ولم يسأله وهو ممنوع لجواز ان يكون السؤال بناء على وقوع العمل على خلاف ما فهمه كما يشعر به سياق القصة وكذا استدلاله بالآية أيضا ضعيف لما تقدم من ان القول بمفهوم الشرط انما يكون اذا لم تظهر له فائدة أخرى مثل الخروج مخرج الغالب كما فى هذه الآية فان الغالب من احوالهم فى ذلك الوقت كان الخوف وكذا قوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان الغالب ان الانسان انما يكاتب العبد اذا علم فيه خيرا وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لازم البتة وان لم يكن مدلول اللفظ والا لكان التقييد بالشرط لغوا وان فى آية الكتابة المعلق بالشرط هو استحباب الكتابة وهو منتف عند عدم الخير فى المكاتب وفى آية القصر المراد قصر الاحوال كالايجاز فى القراءة والتخفيف فى الركوع والسجود والاكتفاء بالايماء ولا يخفى ضعفه كيف والائمة كالمجمعين على أن الآية فى قصر اجزاء الصلاة (قوله والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط لا يحتمل الرد) احترز بقوله ما لا يحتمل التمليك عن التصدق بالعين المحتملة للتمليك وعن التصدق بالدين على من عليه الدين لان الدين يحتمل التمليك ممن عليه الدين (قوله ولان الخيار انما يثبت للعبد اذا تضمن رفقا) لا يرد عليه تخيير العبد المأذون بين الجمعة والظهر لان فى كل منهما رفقا من وجه اما فى الجمعة فباعتبار قصر الركعتين وأما فى الظهر فباعتبار عدم الخطبة والسعى ولا يرد تخيير من قال ان دخلت الدار فعلى صوم سنة فدخل فهو مخير بين صوم السنة وفاء بالنذر وبين صوم ثلاثة أيام كفارة لان الصومين مختلفان معنى لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى الزجر والعقوبة وصوم الثلاثة كفارة متضمنة معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق ولا يرد التخيير بين الركعتين والاربع قبل العصر وبعد العشاء لان الثنتين أخف عملا والاربع أكثر ثوابا بخلاف القصر والاتمام فانهما متساويان فى الثواب الحاصل باداء الفرض والقصر متعين للرفق

فلافائدة فى التخيير وانما قيد الثواب بما يكون باداء الفرض لجواز ان يكون الاتمام أكثر ثوابا باعتبار كثرة القراءة والاذكار كما اذا طول احدى الفجرين وأكثر فيها القراءة والاذكار وكلامنا انما هو فى اداء الفرض (قوله على ماذكرنا فى باب القياس) اشارة الى ان المراد بتأثير الشئ ههنا هو اعتبار الشارع اياه بحسب نوعه أوجنسه القريب فى الشئ الآخر لا الايجاد كما فى العلل العقلية ثم لا يخفى ان العمدة فى مثل هذه التقسيمات هو الاستقراء والمذكور فى بيان وجه الانحصار انما هو مجرد الضبط والافالمنع وارد على قوله والافلا أقل من ان يدل عليه لجواز التعلق بوجوه أخر مثل المانعية كتعلق النجاسة بصحة الصلاة ثم بعد ما فسر ركن الشئ بما هو داخل فيه لا معنى لتفسيره بما يقوم به الشئ لانه تفسير بالاخفى مع انه يصدق على المحل الذى يقوم به الحال كالجوهر للعرض (قوله وقد شنع بعض الناس) وجه التشنيع بحسب الظاهر ظاهر لان قولنا ركن زائد بمنزلة قولنا ركن ليس بركن لان معنى الركن ما يدخل فى الشئ ومعنى الزائد ما لا يدخل فيه بل يكون خارجا عنه ووجه التفصى انا لا نعنى بالزائد ما يكون خارجا عن الشئ بحيث لا ينتفى الشئ بانتفائه بل نعنى به ما لا ينتفى بانتفائه حكم ذلك الشئ فمعنى الركن الزائد الجزء الذى اذا انتفى كان حكم المركب باقيا بحسب اعتبار الشارع وذلك ان الجزء اذا كان من الضعف بحيث لا ينتفى حكم المركب بانتفائه كان شبيها بالامر الخارج عن المركب فسمى زائدا بهذا الاعتبار وهذا قد يكون باعتبار الكيفية كالاقرار فى الايمان أو باعتبار الكمية كالاقل فى المركب منه ومن الاكثر حيث يقال للاكثر حكم الكل وأما جعل الاعمال داخلة فى الايمان كما نقل عن الشافعى رحمه الله تعالى فليس من هذا القبيل لانه انما يجعلها داخلة فى الايمان على وجه الكمال لا فى حقيقة الايمان وأما عند المعتزلة فهى داخلة فى حقيقته حتى ان الفاسق لا يكون مؤمنا فان قلت تمثيله فى ذلك بالانسان واعضائه ليس بسديد لان المجموع المشخص الذى يكون اليد جزأ منه لا شك لانه ينتفى بانتفاء اليد غايته ان ذلك الشخص لا يموت ولا يسلب عنه اسم الانسانية وهو غير مضر اذ التحقيق ان شيأ من الاعضاء ليس بجزء من حقيقة الانسان قلت المقصود بالتمثيل ان الرأس مثلا جزء ينتفى بانتفائه حكم المركب من الحياة وتعلق الخطاب ونحو ذلك واليد ركن ليس كذلك لبقاء الحياة وما يتبعها عند فوات اليد مع ان حقيقة المركب المشخص تنتفى بانتفاء كل منهما وقد يقال فى توجيه الركن الزائد ان بعض الشرائط والامور الخارجية قد يكون له زيادة تعلق واعتبار فى الشئ بحيث يصير بمنزلة جزء له فيسمى ركنا مجازا فالحاصل ان لفظ الزائد أو لفظ الركن مجاز والاول أوفق بكلام القوم (قوله وأما العلة) قد سبق ان العلة هى الخارج المؤثر الا ان لفظ العلة لما كان يطلق على معان أخر بحسب الاشتراك أو المجاز على ما اختاره فخر الاسلام رحمه الله تعالى حاولوا فى هذا المقام تقسيم ما يطلق عليه لفظ العلة الى أقسامه كما تقسم العين الى الجارية والباصرة وغيرهما أو الاسد الى السبع والشجاع وحاصل الامر انهم اعتبروا فى حقيقة العلة ثلاثة أمور هى اضافة الحكم اليها وتأثيرها فيه وحصوله معها فى الزمان وسموها باعتبار الاول العلة اسما وبالثانى العلة معنى وبالثالث العلة حكما ومعنى اضافة الحكم الى العلة ما يفهم من قولنا قتله بالرمى وعتق بالشراء وهلك بالجرح وهو ظاهر وتفسير العلة اسما بما تكون موضوعة فى الشرع لاجل الحكم ومشروعة له انما يصح فى العلل الشرعية لا فى مثل الرمى والجرح وترك المصنف رحمه الله تعالى تقييد الاضافة بكونها بلا واسطة لانه المفهوم من الاطلاق والاضافة بلا واسطة لا تنافى ثبوت الواسطة فى الواقع فانه يقال هلك بالجرح وقتله بالرمى مع تحقق الوسائط فباعتبار حصول الامور الثلاثة أعنى العلية اسما ومعنى وحكما كلها أو بعضها تصير الاقسام سبعة لانه ان اجتمع الكل فواحد والا فان اجتمع اثنان فثلاثة لانهما اما الاسم والمعنى واما الاسم والحكم واما المعنى والحكم والا فثلاثة أيضا لان الحاصل اما الاسم أو المعنى أو الحكم وبوجه آخر ان كانت العلة بحسب الامور الثلاثة بسيطا فثلاثة والا فان تركب من اثنين فثلاثة أيضا وان تركب من الثلاثة فواحد وقد أهمل فخر الاسلام رحمه الله تعالى التصريح

مؤثرا فيه على ماذكرنا فى القياس فعلة والا فان كان موصلا اليه فى الجملة فسبب والا فان توقف عليه وجوده فشرط والا فلا أقل من ان يدل على وجوده فعلامة *وأما الركن فما يقوم به الشئ وقد شنع بعض الناس على أصحابنا فيما قالوا الاقرار ركن زائد والتصديق ركن أصلى فانه ان كان) أى الاقرار (ركنا يلزم من انتفائه انتفاء المركب كما تنتفى العشرة بانتفاء الواحد فنقول الركن الزائد شئ اعتبره الشارع فى وجود المركب لكن ان عدم بناء على ضرورة جعل الشارع عدمه عفوا واعتبر المركب موجودا حكما وقولهم للاكثر حكم الكل من هذا الباب وهذا نظير اعضاء الانسان فالرأس ركن ينتفى الانسان بانتفائه واليد ركن لا ينتفى بانتفائه ولكن ينتقص *وأما العلة فاما علة اسما ومعنى وحكما أى يضاف الحكم اليها) هذا تفسير العلة اسما (وهى مؤثرة فيه) هذا تفسير العلة معنى (ولا يتراخى الحكم عنها) هذا تفسير العلة حكما (كالبيع المطلق للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص

بالعلة معنى فقط و بالعلة حكما فقط وجعل الاقسام السبعة هى العلة اسما وحكما ومعنى والعلة اسما فقط والعلة اسما ومعنى فقط والعلة التى تشبه الاسباب والوصف الذى يشبه العلل والعلة معنى وحكما لا اسما والعلة اسما وحكما لا معنى ولما كانت العلة التى تشبه السبب داخلة فى الاقسام الاخر لا مقابلة لها اسقطها المصنف رحمه الله تعالى عن درجة الاعتبار وأورد فى الاقسام العلة حكما فقط ونبه فى آخر كلامه على ان المراد بالوصف الذى يشبه العلل هو العلة معنى فقط لانه جزء العلة لتحقق التأثير مع عدم اضافة الحكم اليه ولا ترتبه عليه وانما لم يتعرض فخر الاسلام ههنا للعلة حكما فقط لانه ذكرها فى باب تقسيم الشروط وهو الشرط الذى يشبه العلل (قوله فعندنا هى مقارنة) لا نزاع فى تقدم العلة على المعلول بمعنى احتياجه اليها ويسمى التقدم بالعلية وبالذات ولا فى مقارنة العلة التامة العقلية لمعلولها بالزمان كيلا يلزم التخلف وأما فى العلل الشرعية فالجمهور على انه تجب المقارنة بالزمان اذ لو جاز التخلف لما صح الاستدلال بثبوت العلة على ثبوت الحكم وحينئذ يبطل غرض الشارع من وضع العلل للاحكام وقد يتمسك فى ذلك بان الاصل اتفاق الشرع والعقل ولا يخفى ضعفه وفرق بعض المشايخ كأبى بكر محمد بن الفضل وغيره بين الشرعية والعقلية فجوز فى الشرعية تأخر الحكم عنها وظاهر عبارة الامامين أى أبى اليسر وفخر الاسلام رحمهما الله تعالى يدل على انه يلزم عند القائلين بعدم المقارنة ان يعقب الحكم العلة ويتصل بها فقد ذكر أبو اليسر انه قال بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعدها بلا فصل وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان من مشايخنا من فرق وقال من صفة العلة تقدمها على الحكم والحكم يعقبها ولا يقارنها بخلاف الاستطاعة مع الفعل ووجه الفرق على ما نقل عن أبى اليسر ان العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها فبالضرورة يكون ثبوت الحكم عقيبها فيلزم تقدم العلة بزمان واذا جاز بزمان جاز بزمانين بخلاف الاستطاعة فانها عرض لا تبقى زمانين فلو لم يكن الفعل معها لزم وجود المعلول بلا علة أو خلو العلة عن المعلول ولا يلزم ذلك فى العلل الشرعية لانها فى نفسها بمنزلة الاعيان بدليل قبولها الفسخ بعد أزمنة متطاولة كفسخ البيع والاجارة مثلا والجواب انه ان أراد بقوله العلة لا توجب الحكم الا بعد وجودها بعدية زمانية فهو ممنوع بل عين النزاع وان أراد بعدية ذاتية فهو لا يوجب تأخر المعلول عن العلة تأخرا زمانيا على ما هو المدعى ولو سلم فيجوز اشتراط الاتصال بحكم الشرع حتى لا يجوز التأخر بزمانين وان جاز بزمان ثم لو سلم صحة ما ذكره فى مسئلة الاستطاعة فدليله منقوض بالعلل العقلية اذا كانت أعيانا لا اعراضا وأما بقاء العلل الشرعية حقيقة كالعقود مثلا فلا خفاء فى بطلانه فانها كلمات لا يتصور حدوث حرف منها حال قيام حرف آخر والنسخ انما يرد على الحكم دون العقد ولو سلم فالحكم ببقائها ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى الفسخ فلا يثبت فى حق غير الفسخ (قوله كالمعلق بالشرط على ما يأتى) فى أقسام الشرط من ان وقوع الطلاق بعد دخول الدار ثابت بالتطليق السابق ومضاف اليه فيكون علة له اسما لكنه ليس بمؤثر فى وقوع الطلاق قبل دخول الدار بل الحكم متراخ عنه فلا يكون علة معنى وحكما (قوله على ما ذكرنا) فى آخر فصل مفهوم المخالفة من ان القياس أن لا يجوز شرط الخيار لما فيه من تعليق التمليك بالخطر الا أن الشارع جوزه للضرورة وهى تندفع بدخوله فى الحكم دون السبب الذى هو أكثر خطرا فان قيل فيلزم القول بتخصيص العلة أى تأخر الحكم عنها لمانع قلنا الخلاف فى تخصيص العلل انما هو فى الاوصاف المؤثرة فى الاحكام لا فى العلل التى هى أحكام شرعية كالعقود والفسوخ وقد يجاب بان الخلاف انما هو فى العلة الحقيقية أعنى العلة اسما ومعنى وحكما وليس بمستقيم لانه لا يتصور التراخى فيما هو علة حكما فكيف يقع فيه النزاع (قوله ودلالة كونه علة) لما كانت العلة اسما ومعنى يتراخى عنها حكمها كما فى السبب احتيج الى وجه التفرقة بينهما والدلالة على ان البيع الموقوف أو البيع بالخيار علة لا سبب وذلك انه اذا زال المانع بان يأذن المالك فى بيع الفضولى و يمضى مدة الخيار أو يجيز من له الخيار فى بيع الخيار يثبت الملك مستندا

فعندنا هى مقارنة للمعلول كالعقلية وفرق بعض مشايخنا بينهما) أى بين الشرعية والعقلية فقالوا المعلول يقارن العلل العقلية ويتأخر عن الشرعية (واما اسما فقط كالمعلق بالشرط على ما يأتى واما اسما ومعنى كالبيع الموقوف والبيع بالخيار) فمن حيث ان الملك يضاف اليه علة اسما ومن حيث انه مؤثر فى الملك علة معنى لكن الملك يتراخى عنه فلا يكون علة حكما (على ما ذكرنا ان الخيار يدخل على الحكم فقط) فى آخر فصل مفهوم المخالفة (ودلالة كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من حين الايجاب وكالاجارة حتى صح تعجيل الاجرة) تفريع على قوله انه علة معنى حتى لو لم يكن كذلك لما صح التعجيل كالتكفير قبل الحنث عندنا (وليست علة حكما

الى وقت العقد اى يثبت الملك من حين الايجاب حتى يملكه المشترى بزوائده المتصلة والمنفصلة (قوله لان المنفعة معدومة) فان قلت لم لايجوز أن يكون علة حكما بالنسبة الى ملك الاجرة قلت من ضرورة عدم ملك المنفعة فى الحال عدم ملك بدلها وهو الاجرة لاستوائهما فى الثبوت كالثمن والمثمن (قوله لكنها أى الاجارة تشبه الاسباب) وهذا استدراك من كونها علة والمصنف رحمه الله تعالى بنى مشابهة العلة للسبب على ان يتخلل بين العلة والحكم زمان ولا يجعل ثبوت الحكم مستندا الى حين وجود العلة كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان فانه لاتثبت الاجارة من حين التكلم بل من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فان الملك يثبت من حين الايجاب والقبول حتى يملك المشترى المبيع بزوائده فكأنه ليس هناك تخلل زمان وأما فخر الاسلام رحمه الله تعالى فقد بنى ذلك على انه اذا وجد ركن العلة وتراخى عنه وصفه فيتراخى الحكم الى وجود الوصف فمن حيث وجود الاصل يكون الموجود علة يضاف اليها الحكم اذ الوصف تابع فلا ينعدم الاصل بعدمه ومن حيث ان ايجابه موقوف على الوصف المنتظر كان الاصل قبل الوصف طريقا للوصول الى الحكم ويتوقف الحكم على واسطة هى الوصف فيكون للعلة شبه بالاسباب بهذا الاعتبار لايقال ان ماذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى الرمى من أن الحكم لما تراخى عنه أشبه الاسباب يدل على ان مبنى شبه الاسباب على تراخى الحكم لانا نقول لما ذكر فى جميع الامثلة السابقة ان الحكم لما تراخى الى وصف كذا وكذا كانت علة تشبه الاسباب اختصر الكلام ههنا ومراده أن حكم الرمى لما تراخى الى الوسائط المفضية الى الهلاك من المضى فى الهواء والوصول الى المجروح والنفوذ فيه وغير ذلك كان الرمى علة تشبه الاسباب فصار الحاصل ان ما يفضى الى الحكم ان لم يكن بينهما واسطة فهو علة محضة والا فان كانت الواسطة علة حقيقية مستقلة فهو سبب محض والا فهو علة تشبه الاسباب وذلك بان تكون الواسطة أمرا مستقلا غير علة حقيقية أو يكون علة حقيقية غير مستقلة بل حاصلة بالاول كالمضى فى الهواء الحاصل بالرمى ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى يدل على أن كون الاجارة متضمنة لاضافة الحكم الى المستقبل انما يكون اذا صرح بذلك كما اذا قال فى رجب آجرتك الدار من غرة رمضان وان الحكم فى مثل هذه الصورة يثبت من غرة رمضان حتى لو قال آجرتك الدار من هذه الساعة يثبت الحكم فى الحال ولم يكن فيه اضافة الى المستقبل ويلزم أن لايشبه الاسباب والذى ذهب اليه المحققون هو ان فى الاجارة معنى الاضافة الى وقت وجود المنفعة سواء صرح بذلك أولا وتحقيقه ان الاجارة وان صحت فى الحال باقامة العين مقام المنفعة الا انها فى حق ملك المنفعة مضافة الى زمان وجود المنفعة كانها تنعقد حين وجود المنفعة ليقترن الانعقاد بالاستيفاء وهذا معنى قولهم الاجارة عقود متفرقة يتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة (قوله وكذا كل ايجاب) أى كل ايجاب يصرح فيه بالاضافة الى المستقبل مثل أنت طالق غدا فانه علة اسما ومعنى لاضافة الحكم اليه وتأثيره فيه لاحكما لتراخى الحكم عنه الى الغد فيشبه الاسباب لان الاضافة التقديرية كما فى الاجارة توجب شبه السببية فالاضافة الحقيقية أولى فلهذا يقتصر وقوع الطلاق على مجىء الغد من غير استناد الى زمان الايجاب (قوله وكذا النصاب) أى النصاب علة لوجوب الزكاة اسما ومعنى لتحقق الاضافة والتأثير لاحكما لعدم المقارنة فان الحكم يتراخى الى وجود النماء الذى أقيم حولان الحول مقامه مثل اقامة السفر مقام المشقة لقوله عليه الصلاة والسلام لازكاة فى مال حتى يحول عليه الحول ثم النصاب علة تشبه الاسباب لانها ليست مما يقارنها الحكم من غير تراخ حتى تكون علة غير شبيهة بالاسباب وهذا معنى قوله ولو لم يكن أى الحكم متراخيا اليه أى الى وجود النماء كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب وليس أيضا سببا حقيقيا لان ذلك موقوف على أن يكون النماء علة حقيقية مستقلة وليس كذلك ضرورة ان المؤثر هو المال النامى لا مجرد وصف النماء فانه قائم بالمال لا استقلال له أصلا وهذا معنى قوله ولو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقية لكان سببا حقيقيا وليس

لان المنفعة معدومة) فيكون الحكم وهو ملك المنفعة متراخيا عن العقد فلا يكون علة حكما (لكنها) أى الاجارة (تشبه الاسباب لما فيها من الاضافة الى وقت مستقبل) كما اذا قال فى رجب آجرت الدار من غرة رمضان يثبت الحكم من غرة رمضان بخلاف البيع الموقوف فانه اذا زال المانع يثبت حكمه من وقت البيع حتى تكون الزوائد الحاصلة فى زمان التوقف للمشترى فهو علة غير مشابهة بالاسباب بخلاف الاجارة وانما تشبه الاسباب لان السبب الحقيقى لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم العلة فالعلة التى يتراخى عنها الحكم لكن اذا ثبت لايثبت من حين العلة تكون مشابهة للسبب لوقوع تخلل الزمان بينها وبين الحكم والتى اذا ثبت حكمها يثبت من أوله ولم يتخلل الزمان بينها وبين الحكم فلا تكون مشابهة للسبب (وكذا كل ايجاب مضاف نحو أنت طالق غدا) فانه علة اسما ومعنى لاحكما لكنه يشبه الاسباب (وكذا النصاب

حتى يوجب صحة الاداء فيتبين بعد الحول انه كان زكاة) لانه فى أول الحول علة اسما للاضافة اليه ومعنى لكونه مؤثرا

لان الغنى يوجب مواساة الفقراء وليس علة حكما لتراخى الحكم عنه لكنه مشابه بالاسباب لان الحكم متراخ الى وجود النماء ولولم يكن متراخيا اليه كان النصاب علة من غير مشابهة بالاسباب ولو كان متراخيا الى ماهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا لكن النماء ليس بعلة حقيقة لان النماء لا يستقل بنفسه بل هو وصف قائم بالمال فلا يصح ان يكون النماء تمام المؤثر بل تمام المؤثر المال النامى ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لكن النماء وصف قائم بالمال له شبه العلية لترتب الحكم عليه ولو كان النماء سببا مستقلا بنفسه وهو علة حقيقة لكان النصاب سببا حقيقيا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية (وكذا مرض الموت والجرح فانه يتراخى حكمه الى السراية وكذا الرمى والتزكية عند ابى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع) أى المزكى (ضمن وكذا كل ماهو علة العلة كشراء القريب) فان كل ذلك علة اسما ومعنى

لا حكما لكنه يشبه الاسباب وعلة العلة انما تشبه السبب من حيث انه يتخلل بينها وبين الحكم واسطة واعلم ان والتأثير
الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى أورد للعلة اسما ومعنى لا حكما عدة أمثلة منها البيع الموقوف والبيع بالخيار فهما علتان اسما ومعنى لا حكما وهما

أيضا علة العلة بمنزلة شراء القريب لانه انما يكون كذلك لو كان النماء حاصلا بنفس النصاب وليس كذلك لان النماء الحقيقى هو الدر والنسل والثمن فى الاسامة وزيادة المال فى التجارة والحكمى هو حولان الحول ولا يخفى ان ذلك لا يحصل بنفس النصاب بل بسوم السائمة وعمل التجار وتغير الاسفار ونحو ذلك وهو معنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة فثبت ان النماء الذى يتراخى اليه الحكم ليس بعلة مستقلة ولا بعلة حاصلة بالنصاب لكنه شبيه بالعلة من جهة ترتب الحكم عليه بمعنى ان النماء الذى هو بالحقيقة فضل على الغنى يوجب مواساة الفقير بمنزلة أصل الغنى الا انه لما كان وصفا قائما بالمال تابعا له لم يجعل جزء علة بل جعل شبيه علة ترجيحا للاصل على الوصف حتى جاز تعجيل الزكاة قبل الحول اذا تقرر هذا فنقول لو فرضنا ان للنماء حقيقة العلة المستقلة لكان للنصاب حقيقة السببية كما اذا دل رجل رجلا على مال الغير فسرقه فان الدلالة سبب حقيقى لا يشبه العلة أصلا فاذا كان للنماء شبه العلية كان للنصاب شبه السببية لان توسط حقيقة العلة المستقلة يوجب حقيقة السببية فتوسط شبه العلة يوجب شبه السببية وهذا معنى قوله ولو كان النماء شيأ مستقلا الخ وانما قال شيأ مستقلا أى غير حاصل بالنصاب لانه بمجرد كونه علة حقيقية لا يلزم كون النصاب سببا حقيقيا كما فى علة العلة فان حقيقة العلية فى الملك لا توجب كون الشراء سببا حقيقيا وبهذا تبين ان ماسبق من ان الحكم لو كان متراخيا الى ماهو علة حقيقية لكان النصاب سببا حقيقيا انما يصح اذا أريد بالعلة الحقيقية ماتكون مستقلة بنفسها وبهذا يندفع ماقيل انه لما انتفى عن النماء حقيقة العلية انتفى عن النصاب كونه علة العلة كما انتفى عنه كونه سببا حقيقيا فلا حاجة الى نفيه بقوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالمال الخ وههنا بحث وهو ان كون النصاب علة العلة لا ينافى مشابهته بالاسباب بل يوجبها على ماسيجئ فلا معنى لنفى ذلك والاحتراز عنه بالشرطية الثانية أعنى قوله ولو كان متراخيا الى شئ يجب حصوله بالنصاب لكان النصاب علة العلة والنماء لا يجب حصوله بالمال لا يقال انما نفى ذلك لانه على تقدير كونه علة العلة لم يكن مما يتراخى عنه الحكم حتى يكون علة اسما ومعنى لا حكما على ماهو المقصود لانا نقول ليس من ضرورة علة العلة عدم التراخى لجواز ان يكون فى الوسائط امتداد كما فى الرمى والهلاك وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى هذا المقام انه لما تراخى حكم النصاب أشبه الاسباب ألا يرى انه انما تراخى الى ماليس بحادث به والى ماهو شبيه بالعلل وهذا بيان لشبه السببية فى النصاب بوجهين أحدهما تراخى الحكم عنه الى ماليس حاصلا به وهذا يوجب تأكد الانفصال بينه وبين الحكم وتحقق الشبه بالسبب وثانيهما ان للنماء شبه العلية فيوجب فى النصاب شبه السببية على مامر وغير المصنف رحمه الله تعالى هذا الكلام الى ماترى ظنا منه ان التراخى الى ماليس بحادث به لا يوجب شبه الاسباب كالبيع بالخيار والبيع الموقوف وجوابه ان المراد ان التراخى الى وصف لا يحدث به وفى البيع التراخى انما هو الى مجرد زوال المانع لا الى الوصف فان قلت قول المصنف رحمه الله تعالى فى الشرطية الثانية والثالثة لكن النماء ليس بعلة حقيقة والنماء لا يجب حصوله بالمال نفى للملزوم وهو لا يوجب نفى اللازم لجواز كونه أعم قلت بين الطرفين فى الشرطيتين تلازم تساو على مالا يخفى فنفى كل منهما يوجب نفى الآخر (قوله حتى يوجب صحة الاداء) يعنى لكون النصاب هو العلة من غير ان يكون للنماء دخل فى العلية صح الاداء قبل تمام الحول ولكونه علة شبيهة بالاسباب لم يتبين كون المؤدى زكاة الا بعد تمام الحول لعدم وصف العلة فى الحال فاذا تم الحول والنصاب كامل فقد صار المؤدى زكاة لاستناد الوصف الى أول الحول وهذا مايقال ان الاداء بعد الاصل قبل تمام الوصف يقع موقوفا و بعد تمام الوصف يستند الوجوب الى ماقبل الاداء (قوله وكذا مرض الموت) يعنى ان الامور المذكورة علة اسما ومعنى لوجود الاضافة

والتأثير لا حكما لتحقق التراخي فمرض الموت علة للحجر عن التبرع بما يتعلق به حق الورثة من الهبة والصدقة والمحاباة ونحو ذلك و يتراخى الحكم الى وصف اتصاله بالموت والجرح علة للهلاك و يتراخى الحكم الى وصف السراية والرمى علة للموت و يتراخى الى نفوذ السهم فى المرمى وتزكية شهود الزنا علة للحكم بالرجم لكن بتوسط شهادة الشهود عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى حتى اذا رجع المزكون وقالوا تعمدنا الكذب ضمنوا الدية خلافا لهما ولما كانت هذه الامثلة من قبيل علة العلة على ما لا يخفى عمم الحكم فقال وكذا كل ما هو علة العلة كشراء القريب فانه علة للملك وهو للعتق فالعلة فى جميع ذلك تشبه الاسباب من جهة تراخى الحكم ومن جهة تخلل الواسطة التى ليست بعلة مستقلة بل حاصلة بالاول سوى شراء القريب فانه لا يتحقق فيه التراخى فشبهه بالاسباب من جهة تخلل الواسطة لا غير فلهذا لم يصرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى فيه بانه علة اسما ومعنى لا حكما كما صرح بذلك فى غيره وذهب المصنف رحمه الله تعالى الى ان الظاهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل العلة اسما ومعنى وحكما لوجود الاضافة والتأثير والمقارنة ولم يجزم بذلك لعدم تصريح السلف به فعلى هذا يكون بين العلة اسما ومعنى لا حكما و بين العلة التى تشبه الاسباب عموم من وجه لصدقهما معا فى الامثلة السابقة وصدق الاول فقط فى البيع الموقوف وصدق الثانى فقط فى مثل شراء القريب (قوله واما ماله شبهة العلية) بكسر الهمزة لكونه عطفا على قوله واما اسما ومعنى وهذا هو العلة معنى لوجود التأثير لجزء العلة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا حكما لعدم الترتب عليه اذ المراد هو الجزء الغير الاخير أو أحد الجزأين الغير المرتبين كالقدر والجنس وهو عند الامام السرخسى رحمه الله تعالى سبب محض لان أحد الجزأين طريق يفضى الى المقصود ولا تأثير له ما لم ينضم اليه الجزء الآخر وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى انه وصف له شبه العلية لانه مؤثر والسبب المحض غير مؤثر وهذا يخالف ما تقرر عندهم من انه لا تأثير لاجزاء العلة فى أجزاء المعلول وانما المؤثر هو تمام العلة فى تمام المعلول فعلى ما ذكر ههنا لما كان علة الربا هى القدر مع الجنس كان لكل من القدر والجنس شبه العلية فيثبت به ربا النسيئة لانه يورث شبهة الفضل لما فى النقد من المزية فلا يجوز أن يسلم حنطة فى شعير وهذا بخلاف ربا الفضل فانه أقوى الحرمتين فلا يثبت بشبهة العلة بل يتوقف ثبوته على حقيقة العلة أعنى القدر والجنس كيف والنص قائم وهو قوله عليه الصلاة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم يدا بيد (قوله واما معنى وحكما) يعنى اذا كانت العلة ذات وصفين مؤثرين مترتبين فى الوجود فالمتأخر وجودا علة معنى وحكما لوجود التأثير والاتصال لا اسما لعدم الاضافة اليه بدون واسطة بل انما يضاف الى المجموع وذلك كالقرابة ثم الملك فان لكل منهما نوع تأثير فى العتق لان لكل منهما أثرا فى ايجاب الصلات ولهذا يجب صلة القرابات ونفقة العبيد الا ان للاخير ترجيحا بوجود الحكم عنده فيجعل وصفا له شبهة العلية فى كون الملك علة معنى وحكما و يصير الاول بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم فيجعل وصفا له شبهة العلية وفى كون الملك علة معنى وحكما لا اسما نظر لان اضافة الحكم الى الملك وثبوته به أمر ظاهر شائع فى عبارة القوم ولفظ المصنف رحمه الله تعالى صريح فيه فكيف لا يكون علة اسما وذهب المحققون الى ان الجزء الاول يصير بمنزلة العدم فى حق ثبوت الحكم و يصير الحكم مضافا الى الجزء الاخير كالمن الاخير فى اثقال السفينة والقدح الاخير فى السكر وذكر فى التقويم ان الاول انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل فيصير الجزء الاخير كعلة العلة فيكون له حكم العلة وأنت خبير بان علة العلة يكون علة اسما لا محالة وقد يجاب بانه يجب فيما هو علة اسما ان يكون موضوعا للحكم على ما صرح به الامام

لايشابه ان الاسباب ومنها الاجارة وكل ايجاب مضاف والنصاب ومرض الموت والجرح وقد صرح فى هذه الامور انها علة اسما ومعنى لا حكما لكنها تشبه الاسباب ومنها علة العلة كشراء القريب فان الشراء علة الملك والملك علة العتق وقد صرح فيها انها علة تشبه الاسباب لكن لم يصرح انها علة اسما ومعنى لا حكما والظاهر ان شراء القريب ليس علة اسما ومعنى لا حكما لان الحكم غير متراخ عنه وانما يشابه الاسباب لتوسط العلة وهو الملك وقد جعل الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى العلة المشابهة بالسبب قسما آخر لكني لم أجعل كذلك لانها لا تخرج من الاقسام السبعة التى تنحصر العلة فيها وذلك لانه ان لم توجد الاضافة ولا التأثير ولا الترتيب لا توجد العلية أصلا وان وجد أحدها منفردا يحصل ثلاثة أقسام وان وجد الاجتماع بين اثنين منها فثلاثة أقسام أخر وان وجد الاجتماع بين الثلاثة فقسم آخر فحصل سبعة وقد علم من الامثلة المذكورة ان العلة اسما ومعنى لا حكما قد توجد مع مشابهتها السبب كالاجارة ونحوها وقد توجد بدونها كالبيع الموقوف وقد توجد مشابهة السبب بدونها أى بدون العلة اسما ومعنى لا حكما كشراء القريب وأظن ان شراء القريب علة اسما ومعنى وحكما لكنه يشابه السبب (واما ماله شبه العلية لجزء العلة فيثبت به ما يثبت بالشبهة كربا النسيئة يثبت بأحد الوصفين) وهو اما القدر او الجنس (واما معنى وحكما كالجزء الاخير من العلة كالقرابة والملك للعتق فاذا تأخر الملك يثبت الحكم به) أى العتق بالملك فانه الجزء الاخير للعلة فيثبت الحكم به (حتى تصح

نية الكفارة عند الشراء) فان نية الكفارة تعتبر عند الاعتاق فتعتبر النية عند الشراء (ويضمن اذا كان شريكا عندهما) أى عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى ولا يضمن عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى والخلاف فيما اذا اشترياه معا اما اذا اشترى الاجنبى نصفه ثم القريب يضمن بالاتفاق والفرق لابى حنيفة رحمه الله تعالى ان فى الاول رضى الاجنبى بفساد نصيبه حيث اشترك مع القريب ولا يعتبر جهله وفى الثانى لم يرض (وان تأخر القرابة يثبت بها) أى يثبت العتق بالقرابة حتى يضمن مدعى القرابة ولو كانت القرابة معلومة لم يضمن (كما اذا ورثا عبدا ثم ادعى أحدهما انه قريبه بخلاف الشهادة) أى اذا شهد واحد ثم واحد لا يضاف الحكم الى الشهادة الاخيرة بل الى المجموع فايهما رجع يضمن النصف (فان الحكم يثبت بالمجموع لانها انما تعمل بالقضاء وهو يقع بهما واما اسما وحكما لا معنى وهى اما باقامة السبب الداعى مقام المدعو اليه كالسفر والمرض) فانهما أقيما مقام المشقة (والنوم) أقيم مقام استرخاء المفاصل (والمس والنكاح مقام الوطء) أى المس والنكاح يقومان مقام الوطء فى ثبوت النسب وحرمة المصاهرة أما فى الثلاثة الاول فلم يذكر فى المتن المدعو اليه للظهور (أو باقامة الدليل مقام المدلول كالخبر عن المحبة أقيم مقامها فى قوله ان أحببتنى فانت كذا والطهر مقام الحاجة فى اباحة الطلاق واستحداث الملك مقام الشغل فى الاستبراء والداعى الى ذلك) أى السبب المقتضى لاقامة الداعى مقام المدعو اليه والدليل مقام المدلول أحد الامور الثلاثة المذكورة فى المتن (اما دفع الضرورة كما فى ان أحببتنى وكما فى الاستبراء وأما الاحتياط

المشترى

السرخسى رحمه الله تعالى وغيره والملك لم يوضع فى الشرع للعتق وانما الموضوع له ملك القرابة وشراء القريب (قوله حتى تصح نية الكفارة عند الشراء) فان قلت الجزء الاخير هو الملك دون الشراء فكيف يصح هذا التفريع قلت الشراء علة للملك وعلة العلة بمنزلة العلة والحكم غير متراخ ههنا فالنية عند الشراء نية عند ايجاد العلة التامة للاعتاق اذ لا اضافة الى القرابة التى هى الجزء الاول (قوله ويضمن) أى لو اشترى رجلان قريبا محرما لاحدهما فان اشترى الاجنبى شقصا ثم القريب بعده ضمن القريب نصيب الاجنبى بالاتفاق موسرا كان القريب أو معسرا لانه أفسد على الاجنبى نصيبه بما هو علة وهو الشراء وان اشترياه معا فعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى أيضا يضمن لما مر سواء علم الاجنبى أو لم يعلم وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يضمن لان الاجنبى رضى بفساد نصيبه حيث جعل القريب شريكا له فى الشراء سواء علم القرابة أو لم يعلم اذ لا عبرة بالجهل لانه تقصير منه بخلاف ما اذا اشترى الاجنبى نصيبه أولا فانه لا رضى منه بالفساد فان قيل لا نسلم وجود الرضا فى صورة الجهل بالقرابة كيف وهو لا يتصور الا مع العلم بها أجيب بان الرضا أمر باطن فادير الحكم مع السبب الظاهر الذى هو الاشتراك ومباشرة الشراء وأيضا لما لم يعتبر جهله وجعل فى حكم العدم صار كان العلم حاصل وفى قوله ولا يعتبر جهله اشارة الى هذا (قوله حتى يضمن مدعى القرابة) يعنى اذا اشترى اثنان عبدا مجهول النسب ثم ادعى أحدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان الجزء الاخير من العلة أعنى القرابة قد حصل بصنعه فيكون هو العلة ولو كانت القرابة معلومة قبل الشراء لم يضمن مدعى القرابة لانها لم تحصل بصنعه وقد رضى الاجنبى بفساد نصيبه فقوله لم يضمن قول أبى حنيفة رحمه الله تعالى ويختص بصورة الشراء معا حتى لو اشترى الاجنبى أولا ضمن القريب حصته لعدم الرضا وأما اذا ورثا عبدا مجهول النسب فادعى أحدهما انه قريبه يضمن المدعى لان القرابة بصنعه فلو كانت القرابة معلومة لم يضمن بالاتفاق لان الملك بالارث ليس من صنعه (قوله أو باقامة الدليل) السبب الداعى هو الذى يفضى الى الشئ فى الوجود فلا بد من ان يتقدمه والدليل هو الذى يحصل من العلم به العلم بذلك الشئ فربما يكون متأخرا فى الوجود كالاخبار عن المحبة ويقتصر على المجلس لان تعليق الطلاق بما لا يطلع عليه الا باخبارها بمنزلة تخييرها وهو مقتصر على المجلس (قوله والطهر مقام الحاجة) يعنى ان الطلاق أمر محظور لما فيه من قطع النكاح المسنون الا انه شرع ضرورة انه قد يحتاج اليه عند العجز عن اقامة حقوق النكاح والحاجة أمر باطن لا يوقف عليه فاقيم دليلها وهو زمان تتجدد فيه الرغبة أعنى الطهر الخالى عن الجماع مقام الحاجة تيسيرا وقد يقال ان دليل الحاجة هو الاقدام على الطلاق فى الطهر لا الطهر نفسه (قوله واستحداث الملك) يعنى ان المؤثر فى وجوب الاستبراء وهو الاحتراز عن الوطء ودواعيه فى الامة عند حدوث الملك فيها الى انقضاء حيضة أو ما يقوم مقامها هو كون الرحم مشغولا بماء الغير احترازا عن خلط الماء بالماء وسقى الماء زرع الغير الا انه أمر خفى فاقيم دليله وهو استحداث ملك الواطئ بملك اليمين مقامه فان الاستحداث يدل على ملك من استحدث منه وتلقى من جهته وملكه يمكنه من الوطء المؤدى الى الشغل فالاستحداث يدل بهذه الواسطة على الشغل الذى هو علة الاستبراء وذهب بعضهم الى انه من اقامة السبب اذ الشغل انما هو بالوطء والملك ممكن منه مؤد اليه وداع وفيه نظر لان الشغل انما هو بوطء البائع والملك ممكن من وطء

كما فى تحريم الدواعى فى المحرمات والعبادات وأما دفع الحرج كالسفر والطهر والتقاء الختانين) والفرق بين دفع الحرج ودفع الضرورة ان فى دفع الضرورة لا يمكن الوقوف على ذلك الشئ كالمحبة فان وقوف الغير عليها محال فالضرورة داعية الى اقامة الخبر عن المحبة مقام المحبة اما المشقة فى السفر والانزال فى التقاء الختانين فان الوقوف عليهما ممكن لكن فى اضافة الحكم اليهما حرج لخفائهما (وبالتقسيم العقلى بقى قسمان علة معنى فقط وعلة حكما فقط ولما جعلوا الجزء الاخير من العلة علة معنى وحكما لا اسما يكون الجزء الاول علة معنى لا اسما ولا حكما) فالقسم الذى ذكرناه وهو ماله شبهة العلية كجزء العلة يكون هذا القسم

بعينه (والعلة اسما وحكما ان كانت مركبة والجزء الاخير علة حكما فقط) كالداعى مثلا وان كان مركبا من جزأين فالجزء الاخير علة حكما لا اسما ومعنى وأيضا لما أرادوا بالعلة حكما مايقارنه الحكم فالشرط كدخول الدار مثلا علة حكما (وأما السبب فاعلم انه لابد أن يتوسط بينه وبين الحكم علة فان كانت مضافة اليه) أى ان كانت العلة مضافة الى السبب كوطء الدابة شيأ فانه علة لهلاكه وهذه العلة مضافة الى سوقها وهو السبب (فالسبب فى معنى العلة فيضاف الحكم اليه فتجب الدية بسوق الدابة وقودها وبالشهادة بالقصاص اذا رجع لا القصاص عندنا) أى لا يجب القصاص عندنا على الشاهد اذا شهد ان زيدا قتل عمرا فاقتص ثم رجع الشاهد (لانه جزاء المباشرة وشهادته انما صارت قتلا بحكم القاضى واختيار الولى وان لم تكن مضافة اليه) أى العلة مضافة الى السبب (نحو ان تكون) أى العلة (فعلا اختياريا فسبب حقيقى) لا يضاف الحكم اليه (فلا يضمن ولا يشترك فى الغنيمة الدال على مال السرقة وعلى حصن فى دار الحرب) أى لا يضمن الدال على مال يسرقه السارق ولا يشترك فى الغنيمة الدال على حصن فى دار الحرب لانه توسط بين السبب والحكم علة هى فعل فاعل مختار وهو السارق فى فصل السرقة والغازى فى الدلالة على الحصن فتقطع هذه العلة نسبة الحكم الى السبب (ولا أجنبى) أى ولا يضمن قيمة الولد أجنبى (قال لآخر تزوج هذه المرأة فانها حرة ففعل واستولدها فاذا هى أمة لا يضمن قيمة الولد)

المشترى والاظهر ما فى التقويم ان علة الاستبراء صيانة الماء عن الاختلاط بماء قد وجد واستحداث ملك الواطئ بملك اليمين سبب مؤد اليه فان هذا الاستحداث يصح من غير استبراء يلزم من البائع ومن غير ظهور براءة رحمها عن مائه فلو أبحنا الوطء للثانى بنفس الملك لادى الى الخلط فكان الاطلاق بنفس الملك سببا مؤديا اليه فظهر انه دليل باعتبار سبب باعتبار ولهذا اسماه الامام السرخسى رحمه الله تعالى السبب الظاهر والدليل على العلة (قوله كما فى تحريم الدواعى) أى دواعى الجماع من المس والتقبيل والنظر بشهوة حيث أقيمت مقام الزنا فى الحرمة على الاطلاق اذا كانت مع الاجنبية وأقيمت مقام الوطء فى الحرمة حالتى الاعتكاف والاحرام اذا كانت مع الزوجة أو الامة (قوله ولما جعلوا الجزء الاخير) يعنى ان القوم وان لم يصرحوا بالعلة معنى فقط والعلة حكما فقط الا أن التقسيم العقلى يقتضيهما والاحكام تدل على ثبوتهما أما الاول فلان الجزء الاول من العلة لا يضاف الحكم اليه ولا يترتب عليه مع تأثيره فيه فى الجملة فيكون علة معنى لوجود التأثير لا اسما ولا حكما لعدم الاضافة والمقارنة فماله شبهة العلية وهو الجزء الغير الاخير من العلة يكون هذا القسم بعينه وأما الثانى فلانه لا معنى للعلة حكما فقط الا ما يتوقف الحكم عليه ويتصل به من غير اضافة ولا تأثير فالجزء الاخير من السبب الداعى الى الحكم اذا كان بحيث يتصل به الحكم يكون علة حكما لوجود المقارنة لا اسما لعدم الاضافة اليه ولا معنى لعدم التأثير اذ لا تأثير للسبب الداعى فكيف لجزئه وكذا الشرط الذى علق عليه الحكم كدخول الدار فيما اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق يتصل به الحكم من غير اضافة ولا تأثير فيكون علة حكما فقط (قوله وأما السبب) هو لغة ما يتوصل به الى الشئ واصطلاحا ما يكون طريقا الى الحكم من غير تأثير وقد جرت العادة بان يذكر فى هذا المقام أقسام ما يطلق عليه اسم السبب حقيقة أو مجازا ويعتبر فى تعدد الاقسام اختلاف الجهات والاعتبارات وان اتحدت الاقسام بحسب الذوات ولهذا ذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى أن أقسام السبب أربعة سبب محض كدلالة السارق وسبب فى معنى العلة كسوق الدابة لما يتلف بها وسبب مجازى كاليمين وسبب له شبهة العلة كالطلاق المعلق بالشرط ولما رأى المصنف رحمه الله ان الرابع هو بعينه السبب المجازى كما اعترف به فخر الاسلام رحمه الله تعالى وان عد المجازى من الاقسام ليس بمستحسن قسم السبب الى ما فيه معنى العلة والى ما ليس كذلك ويسمى الثانى سببا حقيقيا ثم قال ومن السبب ما هو سبب مجازى أى مما يطلق عليه اسم السبب ولم يتعرض للسبب الذى فيه شبهة العلل (قوله فاعلم انه) اعتراض بين أما وجوابه وتمهيد لتقسيم السبب الى ما يضاف اليه العلة والى ما لا يضاف يعنى ان السبب مفض الى الحكم وطريق اليه لا مؤثر فيه فلا بد للحكم من علة مؤثرة فيه موضوعة له فالسبب اما ان يضاف اليه العلة أولا فالاول السبب الذى فى معنى العلة كسوق الدابة فانه لم يوضع للتلف ولم يؤثر فيه وانما هو طريق للوصول اليه والعلة هو وطء الدابة بقوائمها ذلك الشخص وهو مضاف الى السوق وحادث به فيكون له حكم العلة فيما يرجع الى بدل المحل لا فيما يرجع الى جزاء المباشرة فيجب على السائق الدية لا الحرمان عن الميراث ولا الكفارة

(بخلاف ما اذا زوجها الوكيل أو الولي على هذا الشرط ولا يلزم ان المودع او المحرم اذا دلا على الوديعة والصيد يضمنان مع انهما سببان لان المودع انما يضمن بترك الحفظ الذي التزم والمحرم بازالة الامن اذا تقررت بافضائها الى القتل) أي اذا تقررت ازالة الامن وانما قال هذا لانه لما قال ان المحرم انما يضمن بازالة الامن ورد عليه انه ينبغي أن يضمن بمجرد الدلالة لانه حصل ازالة الامن بمجرد الدلالة فقال انما يضمن بازالة الامن اذا تقررت بكونها مفضية الى القتل اذ قبل الافضاء لم يصر سببا للهلاك فلا يضمن ثم أقام الدليل على ان ازالة الامن سبب للضمان بقوله (فان الصيد محفوظ بالبعد عن الناس بخلاف مال المسلم) أي اذا دل رجل سارقا على مال مسلم لا يضمن فان كونه محفوظا ليس لاجل البعد عن ايدي الناس فدلالته لا تكون ازالة الامن (وصيد الحرم) أي اذا دل عليه غير المحرم فانه لا يضمن لان كونه محفوظا ليس للبعد عن الناس بل لكونه في الحرم (ومن دفع الى صبي سكينا ليمسكه للدافع فوجأ به نفسه لا يضمن) لانه تخلل بين السبب وهو دفع السكين الى الصبي و بين الحكم فعل فاعل مختار وهو قصد الصبي قتل نفسه (وان سقط عن يده فجرحه ضمن) لانه لم يتخلل هناك فعل فاعل مختار فيضاف الحكم الى السبب وهو الدفع (ومنه) أي من السبب (ما هو سبب مجازا كالتطليق والاعتاق والنذر المعلقة) فالمعلقة صفة للتطليق والاعتاق والنذر نحو ان دخلت الدار فانت طالق وان دخلت فعبده حر وان دخلت فلله علي كذا (للجزاء) متعلق بقوله ما هو سبب فالجزاء وقوع الطلاق والعتق ولزوم المنذور (لانها بما لا توصل اليه لان الشرط معدوم على خطر الوجود) أي لان هذه الامور المعلقة ربما لا توصل الى الجزاء وهذا دليل على كونها اسبابا مجازا (وكاليمين قبل بالله للكفارة) أي سبب للكفارة مجازا (لانها) أي اليمين (للبر فلا توصل الى الكفارة) اذ الكفارة تجب عند الحنث فلا يكون اليمين موصلة الى الكفارة فلا تكون سببا لها حقيقة بل مجازا (ثم اذا وجد الشرط) أي في صورة تعليق الطلاق والعتاق والنذر بالشرط (يصير الايجاب السابق علة حقيقة بخلاف اليمين للكفارة فان الحنث علتها وعند الشافعي رحمه الله تعالى هي أسباب في معنى العلل حتى أبطل التعليق بالملك) أي أن قال لاجنبية ان نكحتك فانت طالق أو لعبد ان ملكتك فانت حر يكون باطلا لعدم الملك عند وجود العلة (وجوز التكفير بالمال قبل الحنث) لجواز التعجيل قبل وجود الشرط اذا وجد السبب كالزكاة قبل الحول اذا وجد السبب وهو النصاب

ولا القصاص وكالشهادة بوجوب القصاص فانهما لم توضع له ولم تؤثر فيه وانما هي طريق اليه والعلة ما توسط من فعل الفاعل المختار الذي هو المباشرة للقتل الا انه سبب في معنى العلة لان مباشرة القاتل مضافة الى الشهادة حادثة بها من جهة انه ليس للولي استيفاء القصاص قبل الشهادة فيصلح لايجاب ضمان المحل دون جزاء المباشرة فيجب على الشاهد اذا رجع الدية لا القصاص لانه جزاء المباشرة ولا مباشرة من الشاهد لان شهادته انما صارت قتلا أي مؤدية اليه بواسطة قضاء القاضي واختيار الولي القصاص على العفو وعند الشافعي رحمه الله تعالى يجب على الشهود القصاص اذا قالوا عند الرجوع تعمدنا الكذب وعلم من حالهم انه لا يخفى عليهم انه يقتل بشهادتهم لانه جعل السبب القوي المؤكد بالقصد الكامل بمنزلة المباشرة في ايجاب القصاص تحقيقا للزجر وجوابه ان مبنى القصاص على المماثلة ولا مماثلة بين المباشرة والسبب وان قوي وتأكد * والثاني السبب الحقيقي بان يتوسط بينه و بين الحكم علة هي فعل اختياري غير مضاف الى السبب كفعل السارق بين الدلالة على المال وبين سرقته ولا يكفي في ذلك مجرد كون العلة فعلا اختياريا كما في مسئلة الشهادة بالقصاص وقوله في بعض نسخ الشرح فالسبب سبب حقيقي لم يقع موقعه على ما لا يخفى (قوله بخلاف ما اذا زوجها) يعني لو زوج المرأة وكيلها أو وليها على شرط انها حرة فاذا هي أمة يضمن الوكيل أو الولي للمتزوج قيمة الولد لان التزويج موضوع للاستيلاد وطلب النسل فيكون المزوج صاحب العلة وأيضا الاستيلاد مبني على التزويج المشروط بالحرية وصفا لازما له فيصير وصف الحرية بمنزلة العلة كالتزويج فيكون الشارط صاحب علة (قوله ازالة الامن سبب للضمان) أي ازالة المحرم الامن الملتزم بعقد الاحرام اذا تقررت حال كونه محرما علة للضمان وموجبة له فلو لم يكن الدال محرما حين قتل المدلول الصيد لم يجب الضمان وحقيقة الدلالة الاعلام أي احداث العلم في الغير فيجب ان لا يكون المدلول عالما بمكان الصيد وان لا يكذب الدال في ذلك (قوله وصيد الحرم) أي بخلاف صيد الحرم اذا دل عليه غير المحرم رجلا فقتله فان الدال لا يضمن لان دلالته سبب محض لان كون صيد الحرم محفوظا ليس بالبعد عن الناس حتى تكون الدلالة عليه ازالة للامن وموجبة للضمان بل هو محفوظ بكونه صيد الحرم الذي جعله الله تعالى آمنا ليبقى مدة بقاء الدنيا فتعرض الصيد فيه بمنزلة اتلاف الاموال المملوكة والموقوفة ولهذا يكون ضمانه ضمان المحل حتى لا يتعدد بتعدد الجاني بخلاف الضمان الواجب بالاحرام فلو دل المحرم على صيد الحرم كان الضمان بالجناية على الاحرام لا بازالة الامن فان قلت السعاية الى السلطان الظالم سبب محض وقد وجب الضمان على الساعي قلت مسئلة اجتهادية أفتوا فيها بغير القياس استحسانا لغلبة السعاة (قوله فوجأ به) هو من الوجء وهو الضرب باليد أو السكين (قوله كالتطليق) أي كالصيغ الدالة على تعليق الطلاق أو العتاق أو النذر شيء فانها

(ثم عندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة) هذا الكلام متصل بقوله ومنه ماهو سبب مجازا (وهـذا يتبين فى ان التنجيز هل يبطل التعليق أم لا فعند زفـر رحـمه الله تعالى لا لانه لما لم يكن الملك والحـل عنـد وجود الشرط قطعى الوجود ليصح التعليق شرطنا وجودهما فى الحال ليترجح جانب الوجود عنـد وجود الشرط فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحل) صورة المسئلة اذا قال لامرأته ان دخلت الدار فانت طالق ثم قال لها أنت طالق ثلاثا فعندنا يبطل التعليق حتى ان تزوجها بعد التحليل ثم دخلت الدار لا يقع الطلاق وعند زفر رحمه الله تعالى لا يبطل التعليق فيقع الطلاق هو يقول شرط صحة التعليق وجود الملك عند وجود الشرط لا عند وجود التعليق لان زمان وجود الشرط هو زمان وقوع الطلاق ووقوع الطلاق يفتقر الى الملك واما التعليق فلا افتقار له الى الملك حال التعليق فاذا علق بالملك نحو ان تزوجتك فانت طالق فالملك قطعى الوجود عند وجود الشرط فيصح التعليق وان علق بغير الملك نحو ان دخلت الدار فانت طالق فشرط صحة التعليق وجود الملك عند وجـود الشرط وذلك غير معلوم فيستدل بالملك حال التعليق عـلى الملك حال وجـود الشرط بالاستصحاب فاذا اوجد الملك حال التعليـق صح التعليق ثم لا يبطله زوال الملك فكما لا يبطله زوال الملك لا يبطله زوال الحـل أيضا والمراد بزوال الحـل وقوع الطـلاق الثالث فى قوله تعالى فان طلقها فلا تحل له من بعد حتى تنكح زوجا غيره (قلنا اليمين شرعت للبر فلابد من أن يكون البر مضمونا بالجزاء فيكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال فلابد من المحـل) فانه اذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فالغرض ان لا تدخـل الدار لانها ان دخلت يترتب عليه هـذا الامر المخوف أى الجـزاء فيكون الجزاء وهو وقوع الطـلاق مانعا من تفويت البر كالضمان يكون مانعا من الغصب فالمراد بكون البر مضمونا هذا (فيبطله زوال الحل لا زوال الملك) أى يبطل التعليق زوال الحـل وهو أن يقع الثلاث لا زوال الملك وهو أن يقع مادون الثلاث لانه يمكن له الرجوع اليها فالحاصل ان قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتوقف صحة هذا التعليق على وجود النكاح فيكون مقتصرا على الطلقات التى يملكها بهذا النكاح اما الطلقات التى يملكها بالنكاح بعد الثلاث فالمرأة أجنبية عن الزوج فى تلك الطلقات (فاما التعليق بالتزوج فان البر فيه مضمون بوجود الملك عند وجود الشرط) فان الشرط فيه بمعنى العـلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها (فلا حاجة الى اثبات تلك الشبهة ليكون البر مضمونا) المراد بتلك الشبهة ماذكرنا من شبهة الحقيقة ليكون للجزاء شبهة الثبوت فى الحال ليكون البر مضمونا

قبل وقوع المعلق عليها اسباب مجازية لما يترتب عليها من الجزاء وهو وقوع الطلاق أو العتاق أو لزوم المنذور به لافضائها اليه فى الجملة لا أسباب حقيقية اذ ربما لا تفضى اليه بان لا يقع المعلق عليه فقوله للجزاء حال من التطليق وما عطف عليه أى كالتطليق ونحوه حال كونها أسبابا للجزاء ولو كان متعلقا بقوله ماهو سبب على مازعم المصنف رحمه الله تعالى لكان المعنى ومنه ماهو سبب مجاز للجزاء كالطلاق المعلق ونحوه واليمين للكفارة وفساده واضح ثم تسمية هذه الصيغ سببا مجازيا انما هى قبل وقوع المعلق عليه كدخول الدار مثلا وأما بعده فتصير تلك الايقاعات عللا حقيقية لتأثيرها فى وقوع الاجزية مع الاضافة اليها والاتصال بها بمنزلة البيع للملك وذلك أن الشرط كان مانعا للعـلة عن الانعقاد فاذا زال المانع انعقدت عـلة حقيقية بمنزلة الايقاعات المنجزة وهذا بخلاف ما اذا قال والله لا أدخل هذه الدار فدخلها فان علة الكفارة لا تصير هى اليمين لانها موضوعة للبر والبر لا يفضى الى الكفارة وانما يفضى اليها الحنث الذى هو ضـده والبر مانع عنه فكيف يصلح علة لثبوته وانما علة الكفارة هى الحنث لانه المؤثر فيها وقد سبق ذلك فى بحث الشرط فان قلت قد اعتبر فى حقيقة السبب الافضاء وعدم التأثير فكما ان هـذا القسم جعل مجازا لعدم الافضاء ينبغى أن يجعل السبب الذى فيه معنى العلة أيضا مجازا لوجود التأثير قلت نعم الا ان عدم التأثير لما كان قيدا عدميا وكان حقيقة السبب فى اللغة مايكون طريقا الى الشئ وموصلا اليه خصوا هذا القسم الذى ينتفى فيه الايصال والافضاء باسم المجاز ونبهوا على مجازية مافيه معنى العلة بان سموا السبب الذى ليس فيه معنى العلة سببا حقيقيا وأيضا هذا القسم مجاز بالنظر الى الوضع اللغوى أيضا فخصوه باسم المجاز والعلاقة انه يؤل الى السببية بان يصير طريقا للوصول الى الحكم عند وقوع المعلق عليه وفيـه نظر لانه فى المآل لا يصير سببا حقيقيا بل علة على ماسبق اللهم الا ان يراد السبب بحسب اللغة والاولى ان يقال العـلاقة هى مشابهة السبب من جهة ان له نوع افضاء الى الحكم فى الجملة ولو بعد حين (قوله ثم عندنا لهذا المجاز) أى للمعلق بالشرط الذى سميناه سببا مجازا يشـبه الحقيقة أى جهة كونه علة حقيقية من حيث الحكم وعنـد زفر رحمه الله تعالى هو مجاز محض وهـذا الخلاف يظهر فى مسئلة ابطال تنجيز الطلاق تعليقه وقد ذكر فى الكتاب استدلال زفر رحمه الله تعالى على عدم الابطال أولا ودليلهم على الابطال ثانيا وجوابهم عن استدلال زفر ثالثا أما وجه استدلاله فهو ان المعتبر وجود الملك حال وجود الشرط لان التعليق لا يفتقر الى الملك حالة التعليق بدليل صحة التعليق بالتزوج مثل ان نكحتك فانت طالق بـل انما يفتقر اليـه حال وجود الشرط ليظهر فائدة اليمين اذ المقصود من اليمين تأكيد البر بايجاب الجزاء فى مقابلته فـلابد من أن يكون الجزاء غالب الوجود أو متحققه عنـد فوات البر ليحمله خوف نزوله عـلى

لمحافظة على البر وذلك بقيام الملك حال وجود الشرط فان علقه بالملك كما في ان تزوجتك فانت طالق كان الملك متحقق الوجود عند فوات البر فتظهر فائدة اليمين تحقيقا وان علقه بغيره كدخول الدار مثلا فوجود الملك وعدمه عند وقوع الشرط وفوات البر غير معلوم التحقق فاشترط الملك حال التعليق ليترجح جانب وجود الملك عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب وهو ان الاصل في الثابت بقاؤه فيظهر فائدة اليمين بحسب غالب الوجود فيصح التعليق وينعقد الكلام يمينا وبعد ما صح التعليق بناء على نصب دليل وجود الملك عند وقوع الشرط فزوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لا يبطل التعليق بناء على احتمال حدوثه عند وجود الشرط اتفاقا فكذا لا يبطله زوال الحل بان يطلقها الثلاث بناء على هذا الاحتمال أيضا والحاصل انه لا يشترط في ابتداء التعليق بقاء الحل كما اذا قال للمطلقة الثلاث ان تزوجتك فانت طالق حتى لو تزوجها بعد الزوج الثاني يقع الطلاق فلان لا يشترط ذلك في بقاء التعليق أولى لان البقاء أسهل من الابتداء واما دليلهم على ان التنجيز يبطل التعليق فتقريره ان اليمين سواء كانت بالله أو بغيره انما شرعت للبر أي تحقيق المحلوف عليه من الفعل أو الترك وتقوية جانبه على جانب نقيضه فلا بد من أن يكون اليمين بغير الله مضمونا بالجزاء أي بلزوم المحلوف به من الطلاق أو العتاق أو نحوه كما أن اليمين بالله يصير مضمونا بالكفارة تحقيقا لما هو المقصود باليمين من الحل أو المنع واذا كان البر مضمونا بالجزاء كان للجزاء شبهة الثبوت في الحال أي قبل فوات البر اذ للضمان شبهة الثبوت قبل فوات المضمون كما في المغصوب فانه مضمون بالقيمة بعد الفوات فيكون للغصب شبهة ايجاب القيمة قبل الفوات حتى يصح الابراء عن القيمة والدين والعين والكفالة حال قيام العين المغصوبة في يد الغاصب مع أنه لا تصح هذه الاحكام قبل الغصب ولان البر في التعليق انما وجب لخوف لزوم الجزاء والواجب لغيره يكون ثابتا من وجه دون وجه فيكون له عرضية الفوات في حق نفسه والجزاء حكم يلزم عند فوات البر فيلزم عند عرضية الفوات للبر عرضية الوجود للجزاء ويلزم عرضية الوجود لسببه ليكون المسبب ثابتا على قدر السبب وهذا معنى شبهة الثبوت في الحال وكما لا بد لحقيقة الشيء من المحل كذلك لا بد منه لشبهته ولهذا لا تثبت شبهة النكاح في غير النساء وذلك لان معنى الشبهة قيام الدليل مع تخلف المدلول لمانع ويمتنع ذلك في غير المحل فيبطل التعليق زوال الحل بان يطلقها ثلاثا لفوات محل الجزاء كما يبطله بطلان محل الشرط بان يجعل الدار بستانا ولا يبطله زوال الملك بان يطلقها مادون الثلاث لقيام المحل من وجه بامكان الرجوع اليها فان قلت فليعتبر امكان الرجوع فيما اذا فات المحل قلت لما فات ما لا بد منه تحقق البطلان والملك لم يقم دليل على انه لا بد منه في الابتداء ليتحقق بفواته البطلان وانما لا يكون منه بد عند وقوع الشرط وقد أمكن عوده حينئذ فلا جهة للبطلان وفي الطريقة البرغرية انما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحل لان محلية الطلاق تثبت بمحلية النكاح وهي تفتقر الى بقاء المحل لا الى بقاء الملك فحاصل هذا الطريق هو ان المحلية شرط لليمين انعقادا وبقاء فتبطل بفواتها بالتطليقات الثلاث واما ماذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان طلقات هذا الملك متعين للجزاء فتبطل اليمين بفواتها فانما هو حاصل طريق آخر للاصحاب في هذه المسئلة وهو ان هذه اليمين انما تصح باعتبار الملك القائم وليس فيه الا ثلاث تطليقات فاذا استوفاها كلها بطل الجزاء فيبطل اليمين كما اذا فات الشرط بان جعل الدار بستانا أو حماما اذ اليمين لا تنعقد الا بالشرط والجزاء بل افتقارها الى الجزاء أكثر لانها به تعرف كيمين الطلاق ويمين العتاق ونوقض هذا الطريق بما اذا علق الثلاث بالشرط ثم طلقها ثنتين ثم عادت اليه بعد زوج آخر ووقع الشرط فانه يقع الثلاث عند أبي حنيفة وأبي يوسف رحمهما الله تعالى فلو تعين طلقات هذا الملك لم يقع الا واحدة فانها الباقية فقط ولذا صرح الامام السرخسي وفخر الاسلام رحمه الله تعالى بان بطلان التعليق بانعدام المحل لا بان المعلق بالشرط تطليقات ذلك العقد وأما الجواب عن استدلال زفر رحمه الله تعالى فهو انه

لما اشترط فى التعليق بغير الملك شبهة الحقيقة فى السبب ليلزم منه شبهة الثبوت للجزاء فى الحال فيلزم اشتراط المحل فى الحال ليكون دليلا على ثبوته عند وجود الشرط بحكم الاستصحاب فيتحقق كون البر مضمونا بالجزاء ولا حاجة الى ذلك فى التعليق بالتزوج لان وجود الملك عند وجود الشرط متحقق ضرورة ان الشرط انما هو عين تحقق الملك فيكون البر مضمونا بالجزاء من غير حاجة الى اثبات الشبهة ولا يخفى أن هذا الجواب مستغن عما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من أن الشرط فيه أى فى هذا التعليق بمعنى لعلة وليس للجزاء شبهة الثبوت قبلها أى قبل العلة وانما هو جواب آخر تقريره ان الشرط ههنا أعنى فى اصورة التعليق بالتزوج بمعنى العلة لان ملك الطلاق انما يستفاد بالنكاح وليس للجزاء شبهة الثبوت قبل العلة لانه يمتنع ثبوت حقيقة الشئ قبل علته كالطلاق قبل النكاح فكذا شبهته اعتبارا للشبهة بالحقيقة ولان شبهة الشئ لاتثبت حيث لاتثبت حقيقته كشبهة النكاح فى غير النساء وانما لم يبطل الطلقات الثلاث تعليق الظهار لان محل حكم الظهار هو الرجل لان عمله هو المنع عن الوطء وذلك فى الرجل وهو قائم لم يتجدد ولان عمله ليس فى ابطال حل المحلية حتى ينعدم بانعدام المحل بل فى منع الزوج عن الوطء الحلال الى وقت التكفير والمنع ثابت بعد التطليقات الثلاث فيثبت الظهار الا أن ابتداء الظهار لايتصور فى غير الملك لان معناه تشبيه المحللة بالمحرمة (قوله واعلم ان لكل من الاحكام) قد جرت عادة القوم بان يوردوا فى آخر مباحث أقسام النظم بابا لبيان أسباب الشرائع أى الاحكام المشروعة على وجه الاجمال والمصنف رحمه الله تعالى لما ضبط ما تفرق من المباحث المتعلقة بالعلة والسبب والشرط ونحو ذلك أورد هذا البحث بعد ذكر السبب وصدره بكلمة اعلم تنبيها على انه باب جليل القدر فى فن الاصول يجب ضبطه وعلمه لا كما يزعم بعضهم من أنه لا عبرة بالاسباب أصلا والاحكام انما تثبت بايجاب الله تعالى صريحا أو دلالة بنصب الادلة والعلم لنا انما حصل من الادلة وذلك للقطع بانها مضافة الى ايجاب الله تعالى لانه شارع الشرائع اجماعا فلو أضيفت الى أسباب أخر لزم توارد العلل المستقلة على معلول واحد وأيضا لو كانت المذكورات عللا وأسبابا لما انفكت الاحكام عنها ولم تتوقف على ايجاب الله تعالى وأنكر بعضهم ذلك فى العبادات خاصة اذ المقصود فيها الفعل فقط ووجوبه بالخطاب اجماعا بخلاف المعاملات والعقوبات فانها تترتب على أفعال العباد فيجوز أن يضاف وجوب أداء الاموال وتسليم النفس للعقوبات الى الاسباب ونفس الوجوب الى الخطاب والجواب انه لا كلام فى أن شارع الشرائع هو الله تعالى وحده وانه المنفرد بايجاب الاحكام الا انا نضيف ذلك الى ماهو سبب فى الظاهر بجعل الله تعالى ونجعل الاحكام مترتبة عليها تيسيرا وتسهيلا على العباد ليتوصلوا بذلك الى معرفة الاحكام بمعرفة الاسباب الظاهرة على انها امارات وعلامات لامؤثرات وبعض ذلك قد ثبت بالنص والاجماع كالبيع للملك والقتل للقصاص والزنا للحد الى غير ذلك والى ماذكرنا أشار بقوله سببا ظاهرا يترتب عليه الحكم على مامر فى فصل الامر (قوله فسبب وجوب الايمان بالله تعالى) أى التصديق والاقرار بوجوده ووحدانيته وسائر صفاته على ماورد به النقل وشهد به العقل هو حدوث العالم أى كون جميع ماسوى الله تعالى من الجواهر والاعراض مسبوقا بالعدم وانما سمى عالما لانه علم على وجود الصانع به يعلم ذلك ولا خفاء فى أن وجوب الايمان بايجاب الله تعالى الا انه نسب الى سبب ظاهر تيسيرا على العباد وقطعا لحجج المعاندين والزاما لهم لئلا يكون لهم تشبث بعدم ظهور السبب ومعنى سببية حدوث العالم انه سبب لوجوب الايمان بالله تعالى الذى هو فعل العبد لا لوجود الصانع أو وحدانيته أو غير ذلك مما هو أزلى وذلك ان الحادث يدل على انه له محدثا صانعا قادرا غنيا عما سواه واجبا لذاته قطعا للتسلسل ثم وجوب الوجود ينبئ عن جميع الكمالات وينفى جميع النقصانات لايقال لو كان السبب هو الحدوث الزمانى على مافسر ثم لما كان القائلون بقدم العالم بالزمان وحدوثه بالذات بمعنى المسبوقية بالغير والاحتياج اليه قائلين

(واعلم ان لكل من الاحكام سببا ظاهرا يترتب الحكم عليه على مامر فى فصل الامر فسبب وجوب الايمان بالله تعالى حدوث العالم ولما كان هذا السبب فى الآفاق والانفس موجودا دائما يصح ايمان الصبى وان لم يخاطب به

بوجوب الايمان بالله تعالى لانا نقول من جملة الايمان بالله الايمان بانه صانع العالم بارادته واختياره وأثر المختار لا يكون الا حادثا وهم ينفون ذلك ولو سلم فليس المراد ان السبب بالنظر الى كل واحد هو حدوث العالم فقط بل مراتب الناس في ذلك متفاوتة على ما يشير اليه قوله تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم الآية الا ان الاستدلال بالآفاق والانفس هو أشد المراتب وضوحا وأكثرها وقوعا وأثبتها دواما اذ كل أحد يشاهد نفسه والسموات والارضين فكان ملازما لكل أحد من أهل الايمان فلذا صح ايمان الصبي المميز لتحقق سببه وهو الآفاق والانفس ووجود ركنه وهو التصديق والاقرار الصادر عن النظر والتأمل اذ الكلام في الصبي العاقل وهو أهل لذلك بدليل ان الايمان قد يتحقق في حقه تبعا للابوين فلو امتنع صحته لم يكن الا بحجج شرعية وذلك في الايمان محال لانه لا يحتمل عدم المشروعية أصلا نعم هو غير مخاطب بالايمان لعدم التكليف المعتبر في الخطاب فسقط عنه الاداء الذي يحتمل السقوط في بعض الاحوال كما اذا أراد الكافر أن يؤمن فاكره على السكوت عن كلمة الاسلام قال أبو اليسر وجوب الاداء مبني على العقل الكامل عند بعضهم وعلى الخطاب عند عامة المشايخ فالصبي اذا بلغ في شاهق الجبل ولم تبلغه الدعوة فمات ولم يسلم كان معذورا عند عامة المشايخ اذ وجوب الاداء بالخطاب ولم يبلغه وعند الآخرين لا يكون معذورا لان وجوب الاداء انما يشترط فيه الخطاب اذا كان في حكم يحتمل النسخ والرفع والايمان ليس كذلك بل انما يبتني صحة الاداء على كونه مشروعا في حق المؤدي كما في جمعة المسافر **(قوله وللصلاة)** أي سبب الوجوب للصلاة هو الوقت على ما مر تحقيق ذلك في الفصل المعقود لبيان ان المأمور به نوعان مطلق ومؤقت **(قوله وللزكاة)** أي سبب الوجوب للزكاة ملك المال الذي هو نصاب وجوب الزكاة في ذلك المال لاضافتها اليه مثل قوله عليه الصلاة والسلام هاتوا ربع عشر أموالكم ولتضاعف الوجوب بتضاعف النصاب في وقت واحد واعتبر الغنى لانه لا صدقة الا عن ظهر غنى وأحوال الناس في الغنى مختلفة فقدره الشارع بالنصاب الا أن تكامل الغنى يكون بالنماء ليصرف الى الحاجة المتجددة فيبقى أصل المال فيحصل الغنى ويتيسر الاداء فصار النماء شرطا لوجوب الاداء تحقيقا للغنى واليسر الا أن النماء أمر باطن فاقيم مقامه السبب المؤدي اليه وهو الحول المستجمع للفصول الاربعة التي لها تأثير في النماء بالدر والنسل وبزيادة القيمة بتفاوت الرغبات في كل فصل الى ما يناسبه فصار الحول شرطا وتجدده تجدد للنماء وتجدد النماء تجدد للمال الذي هو السبب لان السبب هو المال بوصف النماء والمال بهذا النماء غيره بذلك النماء فيكون تكرر الوجوب بتكرر الحول وتكرر الحكم بتكرر السبب لا بتكرر الشرط **(قوله وللصوم)** اتفق المتأخرون على ان سبب وجوب صوم رمضان هو الشهر لانه يضاف اليه ويتكرر بتكرره الا أن الامام السرخسي رحمه الله تعالى ذهب الى ان السبب هو مطلق شهود الشهر أعني الايام بلياليها لان الشهر اسم للمجموع وسببيته باعتبار اظهار شرف الوقت وذلك في الايام والليالي جميعا ولهذا لزم القضاء على من كان أهلا في الليل ثم جن وأفاق بعد مضي الشهر ولهذا صح نية الاداء بعد تحقق جزء من الليل ولم تصح قبله وليس من حكم السبب جواز الاداء فيه بل في وقت الواجب ووقت الصوم هو النهار لا غير وذهب الاكثرون وهو المختار عند المصنف رحمه الله تعالى الى أن كل يوم سبب لصومه بمعنى ان الجزء الاول الذي لا يتجزى من اليوم سبب لصوم ذلك اليوم لان صوم كل يوم عبادة على حدة مختص بشرائط وجوده منفرد بالانتقاض بطريان نواقضه فيتعلق بسبب على حدة واما جواز النية بالليل ووجوب القضاء على من أفاق في بعض الشهر فقد مر بيانه في باب الامر **(قوله وعن اما لانتزاع الحكم)** يعني ان كلمة عن تدل على انتزاع الشيء عن الشيء وانفصاله عنه لانها للبعد والمجاوزة فاذا وقعت صلة للاداء فهي بحكم الاستقراء اما أن تكون لانتزاع الحكم عن السبب كما يقال أدى الزكاة عن ماله والخراج عن أرضه أو تكون للدلالة على ان ما وجب على

وللصلاة الوقت على ما مر وللزكاة ملك المال) اعلم انه ورد على سببية النصاب للزكاة اشكال وهو ان تكرر الوجوب بتكرر وصف يدل على سببية ذلك الوصف وهنا الوجوب يتكرر بالحول فيجب أن يكون الحول سببا لا النصاب فلدفع هذا الاشكال قال (الا ان الغنى لا يكمل الا بالنماء والنماء بالزمان فاقيم الحول مقام النماء فيتجدد المال تقديرا بتجدد الحول فيتكرر الوجوب بتكرر المال تقديرا وللصوم أيام شهر رمضان كل يوم لصومه ولصدقة الفطر رأس يمونه ويلي عليه وانما الفطر شرط لقوله عليه الصلاة والسلام أدوا عمن تمونون وعن اما لانتزاع الحكم عن السبب أو لان يجب عليه فيؤدي عنه كما في العاقلة والثاني باطل لعدم الوجوب على العبد والصبي والفقير والكافر فيثبت الاول وأيضا يتضاعف الواجب بتضاعف الرأس والاضافة الى الفطر تعارضها الاضافة الى الرأس وهي تحتمل الاستعارة أيضا

محل قد أداه عنه غيره كأنه نائب عنه كما يقال أدى العاقلة الدية عن القاتل وحمل الحديث على المعنى الثاني
باطل لانه يقتضى الوجوب على العبد والكافر والفقير الذين يكونون فى مؤنة المكلف ضرورة دخولهم
فيمن تمونون وهذا باطل لان العبد لا يملك شيئا فلا يكلف بوجوب مالى والكافر ليس من أهل القربة
والفقير ممن يجب له فلا يجب عليه ويصرف اليه فلا يصرف عنه اذ لاخراج على الخراب وذكر فى الاسرار
مايصلح جوابا عن هذا وهو أن العبد من حيث انه انسان مخاطب وهذه صدقة فالظاهر انها عليه كالنفقة
والمولى ينوب عنه ولكن فى الحقيقة لا وجوب عليه لانه التحق بالبهيمة فيما ملك عليه فعلى أصل الخلقة
الوجوب على العبد وعلى اعتبار عارض المملوكية الوجوب على المولى فوقعت كلمة عن اشارة الى المعنى
الاصلى وهكذا نقول فى الصبى وأما الكافر فخارج عقلا لانه ليس من أهل القربة (قوله بخلاف
تضاعف الوجوب) فانه أمر حق لا يحتمل الاستعارة التى هى من أوصاف اللفظ كذا قيل وليس بسديد لان
مراد السائل بالاستعارة انه كما جاز الاضافة الى غير السبب مجازا فليجز تضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب
بناء على انه يشبه السبب فى احتياج الحكم اليه فالجواب ان الاضافة الى غير السبب وارد فى الشرع كحجة
الاسلام وصلاة المسافر وتضاعف الوجوب بتضاعف غير السبب ليس بوارد الا أن يجعل تضاعفا للسبب
كالحول على مامر وأما تكرر الواجب بتكرر الوقت فتكرر بتكرر السبب أيضا لان السبب هو الرأس
بصفة المؤنة والمؤنة يتكرر وجوبها بتكرر الحاجة والشرع جعل مثل يوم الفطر وقت الحاجة فتجدده متجدد
للحاجة (قوله فهذا الدليل أقوى) اشارة الى دفع ما يتوهم من أن الترجيح بكثرة الادلة وهو أن دليل سببية
الفطر هو الاضافة فقط ودليل سببية الرأس هو الاضافة وغيرها فصرح بانه ترجيح بالقوة (قوله وأيضا
وصف المؤنة يرجح سببية الرأس) لان تعليق الحكم بوصف المؤنة فى قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون
يشعر بان هذه الصدقة تجب وجوب المؤن والاصل فى وجوب المؤن رأس يلى عليه كما فى العبيد والبهائم
ففيه تنبيه أيضا على اعتبار المؤنة والولاية (قوله وللحج) أى سبب الوجوب للحج هو البيت بدليل الاضافة
لا الوقت أو الاستطاعة اذ لا اضافة اليه ولا يتكرر بتكرره مع صحة الاداء بدون الاستطاعة كما فى الفقير بل
الوقت شرط لجواز الاداء والاستطاعة لوجوبه اذ لا جواز بدون الوقت ولا وجوب بدون الاستطاعة (قوله
وللعشر) يعنى ان سبب كل من العشر والخراج هو الارض النامية الا انها سبب للعشر بالنماء الحقيقى وللخراج
بالنماء التقديرى وهو التمكن من الزراعة والانتفاع وذلك لان العشر مقدر بجنس الخارج فلا بد من
حقيقته والخراج مقدر بالدراهم فيكفى النماء التقديرى فقوله بحقيقة الخارج متعلق بالنامية ثم كل من
العشر والخراج مؤنة للارض حتى لا يعتبر فيه الاهلية الكاملة لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى الحين
الموعود وذلك بالارض وما يخرج منها فتجب عمارتها والنفقة عليها كالعبيد والدواب فيلزم الخراج
للمقاتلة الذابين عن الدار الحامين لها عن الاعداء والعشر للمحتاجين والضعفاء الذين بهم يستنزل النصر
على الاعداء ويستمطر فى السنة الشهباء فتكون النفقة على الفريقين نفقة على الارض تقديرا ثم باعتبار
النماء الحقيقى العشر عبادة لان الواجب جزء من النماء أعنى الخارج من الارض قليلا من كثير بمنزلة
الزكاة من المال النامى وباعتبار النماء التقديرى الخراج عقوبة لما فى الاشتغال بالزراعة من الاعراض
عن الجهاد الاصغر والاكبر والاقبال على المبغوض المذموم بلسان الشرع والدنو من رأس الخطيات وهذا
يصلح سببا للذلة والصغار وضرب ما هو بمنزلة الجزية ولا خفاء فى ان الارض أصل والنماء وصف وتبع فيكون
باعتبار الاصل كل منهما مؤنة وباعتبار الوصف العشر عبادة والخراج عقوبة فيتنافيان باعتبار الوصف
فلا يجتمعان فى سبب واحد هو الارض النامية وعند الشافعى رحمه الله تعالى يجب العشر من الارض
الخراجية وان لم يجب الخراج من الارض العشرية وذلك لان سبب الخراج عنده الارض وسبب العشر

بخلاف تضاعف الوجوب) هذا جواب اشكال وهو ان الاضافة آية السببية والصدقة تضاف الى الفطر فيدل على سببية
الفطر فاجاب بان الصدقة تضاف الى الرأس أيضا فاذا تعارضا تساقطا ونحن نتمسك على سببية الرأس بالتضاعف فهذا الدليل أقوى من الاضافة لان الحكم قد يضاف الى غير السبب مجازا وهذا المجاز لا يجرى فى التضاعف (وأيضا وصف المؤنة) أى فى قوله عليه السلام أدوا عمن تمونون (يرجح سببية الرأس وللحج البيت وأما الوقت والاستطاعة فشرط وللعشر الارض النامية بحقيقة الخارج وبهذا الاعتبار هو مؤنة الارض وباعتبار الخارج وهو تبع الارض) قوله وهو تبع حال من الخارج (عبادة) أى العشر عبادة لان العشر جزء من الخارج فاشبه الزكاة فانها جزء من النصاب (وكذا الخراج) أى سببه الارض النامية (الا أن النماء يعتبر فيه تقديرا بالتمكن من الزراعة فصار مؤنة باعتبار الاصل) وهو الارض (عقوبة باعتبار الوصف) وهو التمكن من الزراعة لان الزراعة عمارة الدنيا واعراض عن الجهاد فصار سببا للمذلة (ولذلك لم يجتمعا عندنا) أى لاجل ثبوت وصف العبادة فى العشر وثبوت وصف العقوبة فى الخراج لم يجتمع
العشر والخراج عندنا خلافا للشافعى رحمه الله

الخارج من الارض (قوله وللطهارة ارادة الصلاة) لترتبها عليها فى قوله تعالى اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا أى اذا أردتم القيام الى الصلاة ومثل هذا مشعر بالسببية وأما اضافتها الى الصلاة وثبوتها بثبوتها وسقوطها بسقوطها فانما يصلح دليلا على سببية الصلاة دون ارادتها والحدث شرط لوجوب الطهارة لان الغرض من الطهارة أن يكون الوقوف بين يدى الرب بصفة الطهارة فلا يجب تحصيلها الا على تقدير عدمها وذلك بالحدث فيتوقف وجوب الطهارة على الحدث فيكون شرطا ولهذا لو توضأ من غير وجوب كما لو توضأ قبل الصلاة واستدام الى الوقت جازت الصلاة بها لان المعتبر فى الشرط هو الوجود قصد اولم يقصد وليس الحدث بسبب لان سبب الشئ ما يفضى اليه ويلائمه والحدث يزيل الطهارة وينافيها وقد يجاب بانه لا يجعل سببا لنفس الطهارة بل لوجوبها وهو لا ينافيه بل يفضى اليه لا يقال لو كان الحدث شرطا لوجوب الطهارة وهى شرط للصلاة لكان الحدث شرطا للصلاة لان شرط الشرط شرط وأيضا الصلاة مشروطة بالطهارة فيتأخر عنها فلو كانت سببا للطهارة لتقدمت عليها وهذا محال لانا نجيب عن الاول بان شرط الصلاة وجود الطهارة لا وجوبها والمشروط بالحدث وجوبها لا وجودها وعن الثانى بان المشروط هو صحة الصلاة ومشروعيتها والشرط وجود الطهارة والسبب هو ارادة الصلاة لا نفسها والمسبب هو وجوب الطهارة لا وجودها فالمتقدم غير المتأخر (قوله وللحدود والعقوبات) يريد أن السبب يكون على وفق الحكم فاسباب الحدود والعقوبات المحضة تكون محظورات محضة كالزنا والسرقة والقتل وأسباب الكفارات لما فيها من معنى العبادة والعقوبة تكون أمورا دائرة بين الحظر والاباحة مثلا الفطر فى رمضان من حيث انه يلاقى فعل نفسه الذى هو مملوك له مباح ومن حيث انه جناية على العبادة محظور وكذا الظهار والقتل الخطأ وصيد الحرم ونحو ذلك فان فيها كلها جهة من الحظر والاباحة بخلاف مثل الشرب والزنا فانه يلاقى حراما محضا فان قيل ظاهر هذا الكلام مشعر بان سبب كفارة اليمين هو اليمين وانها دائرة بين الحظر والاباحة وقد سبق أن السبب الحقيقى هو الحنث واليمين سبب مجازا قلنا بنى الكلام ههنا على السببية المجازية لانها أظهر وأشهر حتى ذكر صاحب الكشف ان سبب الكفارة هى اليمين بلا خلاف لاضافتها اليها الا انها سبب بصفة كونها معقودة لانها الدائرة بين الحظر والاباحة لا الغموس وشرط وجوبها فوات البر لان الواجب فى اليمين هو البر احترازا عن هتك حرمة اسم الله تعالى والكفارة خلف عن البر ليصير كأنه لم يفت فيشترط فوات البر لئلا يلزم الجمع بين الخلف والاصل واليمين وان انعدمت بعد الحنث فى حق الاصل أعنى البر لكنها قائمة فى حق الخلف والسبب فى الاصل والخلف واحد (قوله ولشرعية المعاملات) يعنى ان ارادة الله تعالى بقاء العالم الى حين علمه وزمان قدره سبب لشرعية البيع والنكاح ونحو ذلك وتقريره ان الله تعالى قدر هذا النظام المنوط بنوع الانسان بقاء الى قيام الساعة وهو مبنى على حفظ الاشخاص اذ بها بقاء النوع والانسان لفرط اعتدال مزاجه يفتقر فى البقاء الى أمور صناعية فى الغذاء واللباس والمسكن ونحو ذلك وذلك يفتقر الى معاونة ومشاركة بين أفراد النوع ثم يحتاج للتوالد والتناسل الى ازدواج بين الذكور والاناث وقيام بالمصالح وكل ذلك يفتقر الى أصول كلية مقدرة من عند الشارع بها يحفظ العدل فى النظام بينهم فى باب المناكحات المتعلقة ببقاء النوع والمبايعات المتعلقة ببقاء الشخص اذ كل أحد يشتهى ما يلائمه ويغضب على من يزاحمه فيقع الجور ويختل أمر النظام فلهذا السبب شرعت المعاملات (قوله وللاختصاصات) قد سبق ان من الاحكام ما هو أثر لافعال العباد كالملك فى البيع والحل فى النكاح والحرمة فى الطلاق وهذه تسمى الاختصاصات الشرعية فسببها الافعال التى هى آثارها وهى التصرفات المشروعة كالايجاب والقبول مثلا فالحاصل ان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية العملية على ما مر فهى اما ان تتعلق بامر الآخرة وهى العبادات أو بامر الدنيا وهى اما ان تتعلق ببقاء الشخص وهى المعاملات أو ببقاء النوع باعتبار المنزل وهى المناكحات أو باعتبار

(وللطهارة ارادة الصلاة والحدث شرط وللحدود والعقوبات ما نسبت اليه من سرقة وقتل وللكفارات ما نسبت اليه من أمر دائر بين الحظر والاباحة ولشرعية المعاملات البقاء المقدر) أى للعالم (وللاختصاصات الشرعية التصرفات المشروعة كالبيع والنكاح ونحوهما)

المدنية

(واعلم ان ما يترتب عليه الحكم ان كان شيئا لا يدرك العقل تأثيره ولا يكون بصنع المكلف كالوقت للصلاة يخص باسم السبب وان كان بصنعه فان كان الغرض من وضعه ذلك الحكم كالبيع للملك فهو علة ويطلق عليه اسم السبب أيضا مجازا وان لم يكن هو الغرض) كالشراء لملك المتعة فان العقل لا يدرك تأثير لفظ اشتريت في هذا الحكم وهو بصنع المكلف وليس الغرض من الشراء ملك المتعة بل ملك الرقبة (فهو سبب وان ادرك العقل تأثيره كما ذكرنا في القياس يخص باسم العلة * وأما الشرط فهو اما شرط محض وهو حقيقي كالشهادة للنكاح والوضوء للصلاة أو جعلي وهو بكلمة الشرط أو دلالتها نحو المرأة التي أتزوجها طالق وقدمر أن أثر التعليق عندنا منع العلية وعنده منع الحكم واما شرط في حكم العلة وهو شرط لا يعارضه علة تصلح ان يضاف الحكم اليها فيضاف اليه كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم ضمنوا وان رجعوا مع شهود اليمين يضمن الثاني فقط كما اذا اجتمع السبب والعلة كشهود التخيير والاختيار) كما اذا شهد شاهدان على ان الزوج خير امرأته وآخران بان المرأة اختارت نفسها فقضى القاضي بوقوع الطلاق ثم رجع الفريقان يضمن شهود الاختيار فشهود التخيير سبب وشهود الاختيار علة (فان قال ان كان قيد عبده عشرة ارطال فهو حر ثم قال وان حله آخر فهو حر فشهد شاهدان انه عشرة أرطال فقضى القاضي بعتقه ثم حله فاذا هو ثمانية يضمنان قيمته عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان القضاء بالعتق

المدنية وهي العقوبات وبهذا الاعتبار والترتيب جعل أصحاب الشافعي رحمه الله تعالى الفقه أربعة أركان فاسباب كل من ذلك ما يناسبه على التفصيل (قوله واعلم) انه لما كان المتعارف في العلة والسبب ما يكون له نوع تأثير ولا يوجد ذلك في بعض ما جعل علة وسببا للاحكام وكان المصطلح فيما سبق ان للعلة تأثيرا دون السبب وكان بعض ما سماه ههنا سببا قد جعله فيما سبق علة ونفى كونه سببا أشار ههنا الى اختلاف الاصطلاحات ازالة للاستبعاد ونفيا لوهم الاعتراض وهذه الاصطلاحات مأخوذة من اطلاقات القوم ولا مشاحة فيها (قوله وأما الشرط فهو) على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى أربعة شرط محض وشرط فيه معنى العلة وشرط فيه معنى السببية وشرط مجازا أي اسما ومعنى لا حكما ووجه الضبط ان وجود الحكم ان لم يكن مضافا اليه فهو الرابع كاول الشرطين اللذين علق بهما الحكم وان كان فان تخلل بينه وبين الحكم فعل فاعل مختار غير منسوب اليه وكان غير متصل بالحكم فهو الثالث كحل قيد العبد والا فان لم تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها فهو الثاني كشق الزق وان عارضته فهو الاول كدخول الدار في أنت طالق ان دخلت الدار وذكر فخر الاسلام رحمه الله تعالى قسما خامسا سماه شرطا في معنى العلامة وهو العلامة نفسها لما ان العلامة عندهم من أقسام الشرط ولذا سمى صاحب الهداية الاحصان شرطا محضا بمعنى أنه علامة ليس فيها معنى العلية والسببية وقد يقال ان الشرط ان لم تعارضه علة فهي في معنى العلة وان عارضته فان كان سابقا كان في معنى العلة وان كان مقارنا أو متراخيا فهو الشرط المحض وفيه نظر (قوله وهو) أي الشرط المحض اما حقيقي يتوقف عليه الشيء في الواقع أو بحكم الشارع حتى لا يصح الحكم بدونه أصلا كالشهود للنكاح أو يصح الا عند تعذره كالطهارة للصلاة واما جعلي يعتبره المكلف ويعلق عليه تصرفاته اما بكلمة الشرط مثل ان تزوجتك فانت طالق أو بدلالة كلمة الشرط بان يدل الكلام على التعليق دلالة كلمة الشرط عليه مثل المرأة التي أتزوجها فهي طالق لانه في معنى ان تزوجت امرأة فهي طالق باعتبار ان ترتب الحكم على الوصف تعليق له به كالشرط (قوله وقدمر) اشارة الى بيان أثر الشرط الجعلي وأنه ليس بمنزلة الشرط الحقيقي بحيث لا يصح الحكم بدونه (قوله فيضاف) أي اذا لم يعارض الشرط علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط لانه يشابه العلة في توقف الحكم عليه بخلاف ما اذا وجدت حقيقة العلة الصالحة فانه لا عبرة حينئذ بالشبه والخلف فلو شهد قوم بان رجلا علق طلاق امرأته الغير المدخوله بدخول الدار وآخرون بانها دخلت الدار وقضى القاضي بوقوع الطلاق ولزوم نصف المهر فان رجع شهود دخول الدار وحدهم ضمنوا للزوج ما أداه الى المرأة من نصف المهر لانهم شهود الشرط السالم عن معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها واذا رجع شهود دخول الدار وشهود اليمين أي التعليق جميعا فالضمان على شهود التعليق لانهم شهود العلة اما باعتبار ما يؤل اليه أو باعتبار ان العلة أعم من الحقيقية ومما فيه معنى السببية أو باعتبار انه بعد شهادة الفريقين وقضاء القاضي اتصل الحكم بالعلة فكمل العلية ومع وجود العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها لا جهة للاضافة الى الشرط فان قيل لو شهد قوم بانه تزوج هذه المرأة بالف وآخرون بانه دخل بها ثم رجع الفريقان فالضمان على شهود الدخول مع انه شرط والتزوج علة قلنا هذا مبني على ان شهود الدخول ابرؤا شهود النكاح عن الضمان حيث ادخلوا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر وهو استيفاء منافع البضع بخلاف ما نحن فيه (قوله كشهود التخيير) فانه سبب لكونه مفضيا الى الحكم في الجملة والاختيار علة يحصل بها لزوم المهر فالحكم يضاف الى العلة دون السبب (قوله فان قال) لما شرط في اضافة الحكم الى الشرط أن لا تعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها أورد مثالا

ينفذ ظاهرا وباطنا عنده فالعلة لا تصلح لضمان العتق) لان العلة قضاء القاضي وانما لا تصلح للضمان لكونه غير متعد فانه قضى بناء على شهادة شاهدين (بخلاف رجوع الفريقين) أي شهود الشرط وشهود اليمين فان العلة تصلح للضمان لانها أثبتت العتق بطريق التعدي (وعندهما لا يضمنان لان القضاء لا ينفذ في الباطن فيعتق بحل القيد وكذا حافر البئر) عطف على المثالين المذكورين وهما رجوع شهود الشرط ومسئلة القيد والتشبيه في ان هناك شرطا لا تعارضه علة تصلح لاضافة الحكم اليها والشرط هو الحفر لان علة السقوط هو الثقل لكن الارض مانعة عن السقوط فازالة المانع صارت شرطا للسقوط ثم بين ان العلة لا تصلح لاضافة الحكم وهو الضمان اليها بقوله (فان الثقل علة السقوط وهو أمر طبيعي والمشي مباح فلا يصلحان لاضافة الحكم فيضاف الى الشرط) لان صاحب الشرط متعد لان الضمان فيما اذا حفر في غير ملكه

ليس فيه معارضة العلة أصلا وهو ما اذا رجع شهود الشرط فقط وحكمه وجوب الضمان عليهم على ما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى وأما المذكور في أصول الامام السرخسي رحمه الله تعالى وأبي اليسر فهو انهم لا يضمنون شيأ وهو المنصوص في الجامع الصغير ثم أورد مثالا يوجد فيه معارضة العلة الصالحة لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا رجع شهود الشرط واليمين جميعا ثم مثالا يوجد فيه معارضة العلة لكنها لا تصلح لاضافة الحكم اليها وهو ما اذا قال رجل ان كان قيد عبده عشرة أرطال فعبده حر ثم قال وان حل أحد قيد العبد فهو حر فشهد شاهدان بان القيد عشرة أرطال وقضى القاضي بعتق عبده فحل المولى قيد العبد فاذا هو ثمانية أرطال فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى يضمن الشاهدان قيمة العبد لان قضاء القاضي نافذ ظاهرا وباطنا لابتنائه على دليل شرعي واجب العمل به فلا بد من صيانته عن البطلان باثبات التصرف المشهود به مقدما على القضاء بطريق الاقتضاء بخلاف ما اذا بان الشهود عبيدا أو كفارا فانه لا عبرة بالقضاء حينئذ لامكان الوقوف على حقيقة الرق والكفر وفيما نحن فيه قد سقط حقيقة معرفة وزن القيد لانه لا يمكن الا بحل القيد واذا حله يعتق العبد واذا نفذ القضاء ظاهرا وباطنا تحقق العتق قبل الحل فلم يمكن اضافته اليه والعلة أعني التعليق غير صالحة للاضافة اليها لانه تصرف من المالك في ملكه من غير تعد ولا جناية كما اذا باع مال نفسه أو أكل طعام نفسه فتعين الاضافة الى الشرط وهو كون القيد عشرة أرطال والشهود قد تعدوا بالكذب المحض فيجب الضمان عليهم وعندهما ينفذ القضاء ظاهرا لا باطنا لانه مبني على الحجة الباطلة الا ان العدالة الظاهرة دليل الصدق ظاهرا فيعتبر حجة في وجوب العمل واذا لم ينفذ باطنا كان العبد رقيقا بعد القضاء ويعتق بحل المولى قيده فلا يضمن الشهود وما ذكرنا من ان العلة هي يمين المالك أعني تعليقه العتق هو المذكور في أصول فخر الاسلام رحمه الله وغيره وهو الموافق لما تقرر عندهم من ان علل الاختصاصات الشرعية هي التصرفات المشروعة حتى لو ادعى شراء الدار وأقام البينة وقضى القاضي كانت علة الملك هي الشراء دون القضاء فما ذهب اليه المصنف رحمه الله تعالى من ان العلة هي قضاء القاضي بوقوع العتق محل نظر والعجب انه صرح في مسئلة رجوع الفريقين أعني شهود التعليق وشهود الشرط بان العلة هي شهود التعليق وهي صالحة لاضافة الضمان اليها لانها أثبتت العتق بطريق التعدي حيث ظهر كذبهم بالرجوع فلم كانت العلة في مسئلة حل القيد هي قضاء القاضي دون تعليق المالك والتحقيق انه بان في الصورتين ان العتق لم يكن متحققا في الواقع وانما لزم بقضاء القاضي المبني على الشهادة الباطلة وهو حكم يؤدي الى هلاك المال ففي صورة رجوع الفريقين شهود التعليق علة متعدية صالحة لاضافة الضمان اليها فلا يضاف الى شهود الشرط أعني وقوع المعلق عليه وفي مسئلة حل القيد العلة غير صالحة لاضافة الضمان اليها لخلوها عن معنى التعدي فيضاف الى الشرط وهو شهود كون القيد عشرة أرطال لتعديهم بالكذب المحض اذ لا مساغ للاضافة الى الحل لتحقق العتق قبله ظاهرا وباطنا مع ان شهود الشرط ههنا بمنزلة شهود العلة من وجهين أحدهما ان وزن القيد متحقق الوجود والشرط ما يكون على خطر الوجود وثانيهما ان التعليق لما كان مقدرا يعترف به المالك والشهود قد شهدوا بوجود المعلق عليه كان ذلك في معنى الشهادة بالتنجيز فكانوا شهود العلة لاثباتهم العتق في الحقيقة فان قيل نحن لا نثبت الضمان حتى يضاف الى العلة أو الشرط بل نثبت العتق بلا شيء أجيب بان العتق حكم يؤدي الى هلاك المال فلا بد من الضمان والعتق بلا شيء بمنزلة الضمان على السيد فلا بد من الاضافة (قوله والمشي مباح) يعني ان المشي وان كان سببا وهو يشارك العلة في الافضاء الى الحكم والاتصال به فعند تعذر الاضافة الى العلة كان ينبغي أن يضاف الحكم اليه دون الشرط الا أن الضمان ضمان عدوان فلا بد فيما يضاف اليه من صفة التعدي ولا تعدي في السبب أعني المشي لانه مباح محض وهذا مشعر بانه لو كان الماشي أيضا متعديا كما اذا كان الحفر في ملك الغير فسقط الماشي بغير اذن

المالك لم يكن الضمان على الحافر ولا رواية فى ذلك بل الرواية مطلقة فى ضمان الحافر المتعدى لا يقال مراده ان المشى مباح فى نفسه وان حرم بالغير فى بعض الصور كما اذا كان فى ملك الغير لانا نقول الحفر أيضا كذلك والظاهر ان تقييد المشى بالاباحة احتراز عن محل الخلاف ففى بعض الوجوه عن أصحاب الشافعى رحمه الله تعالى انه لاضمان على الحافر عند تعدى المشى (قوله بخلاف ما اذا أوقع نفسه) فى بئر العدوان فانه لاضمان على الحافر لان الايقاع علة متعدية صالحة للاضافة فلا يضاف الى الشرط (قوله وأما وضع الحجر) يعنى ان هذه الامور طرق مفضية الى التلف فتكون أسبابا لها حكم العلل بخلاف الحفر فانه ازالة للمانع أعنى امساك الارض فيكون شرطا وههنا نظر وهو انه لا معنى للسببية الا الافضاء الى الحكم والتأدى اليه من غير تأثير وهذا حاصل فى الحفر وحل القيد وفتح الباب ونحو ذلك (قوله وهو) أى الشرط الذى فى حكم السبب شرط اعترض عليه أى حصل بعد حصوله فعل فاعل مختار غير منسوب ذلك الفعل الى الشرط فخرج الشرط المحض مثل ان دخلت الدار فانت طالق اذ التعليق وهو فعل المختار لم يعترض على الشرط بل بالعكس وخرج ما اذا اعترض على الشرط فعل فاعل غير مختار بل طبيعى كما اذا شق زق الغير فسال المائع فتلف وخرج ما اذا كان فعل المختار منسوبا الى الشرط كما اذا فتح الباب على وجه يفر الطائر فخرج فانه ليس فى معنى السبب بل فى معنى العلة ولهذا يضمن وأما وجوب الضمان عند محمد رحمه الله فى صورة فتح باب القفص فليس مبنيا على ان طيران الطائر منسوب الى الفتح بل على ان فعل الطائر هدر فيلحق بالافعال الغير الاختيارية كسيلان المائع (قوله لا يضمن عندنا) مشعر بالخلاف وليس كذلك (قوله فان الحل) بيان لكون حل القيد فى حكم السبب لا تعليل لعدم الضمان وتقريره ان الشرط المحض يتأخر عن صورة العلة والسبب يتقدمها لانه طريق الى الحكم ومفض اليه بان تتوسط العلة بينهما فيكون متقدما لا محالة وانما قال صورة العلة لان الشرط المحض يتقدم على انعقادها علة لما سبق من ان التعليق يمنع العلية الى وجود الشرط فلا بد من أن يثبت الشرط حتى تنعقد العلة فحل القيد لما كان متقدما على الاباق الذى هو علة التلف كان شرطا فى معنى السبب لا فى معنى العلة لان العلة ههنا مستقلة غير مضافة الى السبب ولا حادثة به بخلاف سوق الدابة وأما اذا أمر عبد الغير بالاباق فابق فانما يضمن بناء على ان أمره استعمال للعبد وهو غصب بمنزلة ما اذا استخدمه فخدمه وما يقال فى بيان تقدم السبب على صورة العلة أن ما هو مفض الى الشئ ووسيلة اليه فلا بد أن يكون سابقا عليه ليس بمستقيم لانه مفض الى الحكم والمطلوب تقدمه على صورة العلة وههنا نظر وهو ان وجوب تأخر الشرط عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى لا الحقيقى كالشهادة فى النكاح والطهارة فى الصلاة والعقل فى التصرفات على ما سيجئ (قوله له) أى لمحمد ان فعل الطير والبهيمة هدر شرعا فلا يصلح لاضافة التلف اليه فيضاف الى الشرط وأيضا هما لا يصبران عن الخروج عادة ففعلهما يلتحق بالافعال الطبيعية بمنزلة سيلان المائع فظهر ان كلا من كون فعلهما هدرا وكونه بمنزلة الافعال الطبيعية مستقل فى الاستدلال على الضمان فسوق كلام المصنف رحمه الله تعالى ليس كما ينبغى ولابى حنيفة وأبى يوسف رحمهما الله تعالى انه ان أريد ان فعل الطير والبهيمة هدر فى اضافة الحكم اليه فسلم لكنه لا ينافى اعتباره فى قطع الحكم عن الشرط وان أريد انه هدر مطلقا حتى لا يعتبر فى قطع الحكم عن الغير فممنوع كما اذا أرسل شخص كلبه على صيد فمال عن سنن الصيد ثم اتبعه فأخذه لا يحل لان فعله وهو الميل عن السنن هدر فى اضافة الحكم اليه لكونه بهيمة لكنه معتبر فى منع اضافة الفعل عن المرسل ولا يخفى ان هذا جواب عن الوجه الاول فقط من استدلال محمد بناء على ما ساق كلامه من انه استدلال واحد فان قيل هب ان فتح الباب شرط لا علة لكن قد سبق ان الشرط اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فالحكم يضاف الى الشرط وههنا كذلك لان فعل البهيمة لا يصلح علة للضمان قلنا لا نسلم انه لا يصلح علة للضمان على المالك

(بخلاف ما اذا أوقع نفسه وأما وضع الحجر واشراع الجناح والحائط المائل بعد الاشهاد فمن قسم الاسباب وأما شرط فى حكم السبب وهو شرط اعترض عليه فعل فاعل مختار غير منسوب اليه كما اذا حل قيد عبد الغير فابق العبد لا يضمن عندنا فان الحل لما سبق الاباق الذى هو علة التلف صار كالسبب فانه يتقدم على صورة العلة والشرط يتأخر عنها وكذا اذا فتح باب قفص أو اصطبل خلافا لمحمد رحمه الله تعالى له ان فعل الطير والبهيمة هدر فاذا خرجا على فور الفتح يجب الضمان كما فى سيلان ماء الزق فان النفار طبيعى للطير كالسيلان للماء ولهما انه هدر فى اثبات الحكم لا فى قطعه عن الغير كالكلب يميل عن سنن الارسال

واذاقال الولى سقط وقال الحافر أسقط نفسه فالقول له) أى للحافر (لانه يدعى صلاحية العلة للاضافة وقطع الاضافة عن الشرط فهو متمسك بالاصل بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر لانه صاحب علة واما شرط اسما لا حكما كما اذا علق الطلاق بشرطين فاولهما وجودا شرط اسما لا حكما حتى اذا وجد الاول فى الملك لا الثانى لا تطلق و بالعكس تطلق خلافا لزفر رحمه الله تعالى) صورته أن يقول لامرأته ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق

فابانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى يقع الطلاق عندنا (لان الملك شرط عند وجود الشرط لصحة الجزاء لا لصحة الشرط فيشترط عند الثانى لا الاول وأما العلامة فقد ذكروا فى نظيرها الاحصان للرجم لان الشرط ما يمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو ووجوده متأخر عن وجود صورة العلة كدخول الدار مثلا وهنا علية الزنا لا تتوقف على احصان يحدث متأخرا أقول ماذكروا) وهو ان الشرط أمر متأخر عن وجود صورة العلة ويمنع انعقاد العلة الى أن يوجد هو (هو تفسير الشرط التعليقى لا الشرط الحقيقى كالشهادة للنكاح والعقل للتصرفات ونحوهما) كالوضوء للصلاة وطهارة الثوب والبدن والمكان لها فالشرط التعليقى متأخر عن صورة العلة أما الشرط الحقيقى فلا يجب تأخره عن وجود العلة كالعقل والوضوء وغيرهما فكون الاحصان متقدما لا يدل على انه ليس بشرط (وهذا الاشكال اختلج فى خاطرى والجواب عنه ان الشرط اما تعليقى واما حقيقى والحقيقى قسمان أحدهما أن يكون الشرط متأخرا عن العلة كحفر البئر وقطع حبل القنديل والآخر أن يكون متقدما كالوضوء للصلاة) والعقل للتصرفات فاما ما هو متأخر أقوى مما هو متقدم لان الحكم يقارن الشرط الذى هو متأخر عن صورة العلة فيضاف الحكم اليه فهو شرط فى معنى العلة بخلاف الشرط الذى هو متقدم فالاحصان هو الشرط الذى يكون متقدما على العلة و يسمى هذا الشرط علامة واذا لم يكن الحكم مضافا اليه لا يكون فى حكم العلة فيمكن أن يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع انه لا يثبت العلة وهى الزنا بهذه الشهادة ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة قلت

وقد يقال الحكم ههنا هو التلف لا الضمان ولا نزاع فى صحة اضافته الى فعل البهيمة قلنا وكذلك الى الفعل الطبيعى فينبغى أن لا يضمن فى صورة شق الزق (قوله واذا قال الولى) فان عورض بان الظاهر ان الانسان لا يلقى نفسه فى البئر أجيب بان التمسك بالظاهر انما يصلح للدفع والولى محتاج الى استحقاق الدية على العاقلة فلا بد من اقامة البينة على انه وقع فى البئر بغير تعمد منه (قوله واما شرط اسما لا حكما) كما اذا قال ان دخلت هذه الدار وهذه الدار فانت طالق فاول الشرطين بحسب الوجود شرط اسما لتوقف الحكم عليه فى الجملة لا حكما لعدم تحقق الحكم عنده فان دخلت الدارين وهى فى نكاحه طلقت اتفاقا وان أبانها فدخلت الدارين أو دخلت احداهما فابانها فدخلت الاخرى لم تطلق اتفاقا وان أبانها فدخلت احداهما ثم تزوجها فدخلت الاخرى تطلق عندنا لان اشتراط الملك حال وجود الشرط انما هو لصحة وجود الجزاء لا لصحة وجود الشرط بدليل انها لو دخلت الدارين فى غير الملك انحلت اليمين ولا لبقاء اليمين لان محل اليمين هى الذمة فيبقى ببقائها ولا يشترط الا عند الشرط الثانى لانه حال نزول الجزاء المفتقر الى الملك وبهذا يخرج الجواب عن وجه قول زفر رحمه الله تعالى ان الشرطين شئ واحد فى وجود الجزاء وفى أحدهما يشترط الملك وكذا فى الآخر (قوله وأما العلامة) هى على مقتضى تفسير المصنف رحمه الله تعالى ما تعلق بالشئ من غير تأثير فيه ولا توقف له عليه بل من جهة انه يدل على وجود ذلك الشئ فيباين الشرط والسبب والعلة والمشهور انها ما يكون علما على الوجود من غير أن يتعلق به وجوب ولا وجود الا انهم مثلوا فيه بالاحصان مع ان وجوب الرجم موقوف عليه وسماه بعضهم شرطا فيه معنى العلامة و بعضهم شرطا على الاطلاق لتوقف وجوب الرجم عليه وأما تقدمه على وجود الزنا فلا ينافى ذلك فان تأخر الشرط عن صورة العلة ليس بلازم بل من الشروط ما يتقدمها كشروط الصلاة وشهود النكاح كذا فى الكشف وهو حاصل الاشكال الذى ذكره المصنف رحمه الله تعالى وأجاب عنه بان لزوم التأخر عن صورة العلة انما هو فى الشرط التعليقى وأما الحقيقى أعنى ما يتوقف عليه الشئ عقلا أو شرعا فقد يتقدم على صورة العلة كشروط الصلاة وشهود النكاح وقد يتأخر كالحفر المتأخر عن وجود ثقل زيد وقطع الحبل المتأخر عن وجود ثقل القنديل والمتأخر لكونه أقوى بواسطة اتصاله بالحكم يسمى شرطا فى معنى العلة والمتقدم لعدم مقارنة الحكم يسمى علامة وحاصل هذا الكلام ان الاحصان شرط الا انه سمى علامة لمشابهته العلامة فى عدم الاتصال بالحكم ثم ظاهر كلام المصنف رحمه الله تعالى محل نظر اما أولا فلان الشرط التعليقى قد يكون متقدما وانما المتأخر ظهوره والعلم به كما فى تعليق عتق العبد بكون قيده عشرة أرطال واما ثانيا فلانه ليس كل شرط متقدم يسمى علامة كالطهارة للصلاة ولا كل شرط متأخر يكون فى معنى العلة كشهود اليمين على ما سبق واما ثالثا فلان الشرط الذى فى معنى العلة قد يتقدم على صورة العلة كما اذا كان ولادة من سقط فى البئر بعد حفر البئر فان ثقله الذى هو العلة قد حصل بعد الشرط أعنى ازالة الامساك عن الارض (قوله ولما كان لى نظر فى كون الاحصان علامة لا شرطا فى معنى العلة) لقائل أن يقول كونه علامة وان صلح محلا للنظر الا انه

(ثم ان كان الاحصان علامة لا شرطا) أي على تقدير كونه علامة لا شرطا في معنى العلة (يثبت بشهادة الرجال مع النساء فان قيل فيجب ان يثبت أيضا بشهادة كافرين شهدا على عبد مسلم زنى ومولاه كافر أنه أعتقه) أي لما ذكرنا ان الاحصان يثبت بشهادة الرجال مع النساء مع ان الزنا لا يثبت بها ينبغي ان يثبت الاحصان بشهادة الكافرين أيضا اذا شهدا على عبد مسلم زنى بان مولاه أعتقه والحال ان مولاه كافر فتكون الشهادة على المولى الكافر فتقبل فيثبت عتقه والحرية من شرائط الاحصان فيثبت احصانه بشهادة الكافر (قلنا الشهادة النساء خصوص بالمشهود به دون المشهود عليه) أي في عدم القبول فان العقوبات لا تثبت بشهادة الرجال مع النساء (فانها لا تثبت العقوبة وهنا لا تثبتها لان الاحصان ليس الا علامة لكن يتضمن ضررا بالمشهود عليه) وهو تكذيبه ورفع انكاره بمنزلة الكافر (وهي تصلح لذلك) أي شهادة الرجال مع النساء تصلح للضرر على المشهود عليه وهو المسلم (وشهادة الكفار بالعكس فانها لا تصلح على المسلم وهي تتضمن ضررا بالمسلم) أي شهادة الكفار في هذه الصورة تتضمن ضررا بالمسلم وهو العبد الذي أثبتوا حريته ليثبت عليه الرجم (فلا تصلح لذلك) أي لا تصلح شهادة الكفار للاضرار بالمسلم وهو ماذكر من تكذيبه ورفع انكاره بمنزلة الكافر (وعلى هذا) أي بناء على ان العلامة ليست في حكم العلة فيجوز ان يثبت بما لا يثبت به العلة (قالا ان شهادة القابلة على الولادة تقبل من غير فراش) أي في المبتوتة والمتوفى عنها زوجها (ولا حبل ظاهر) عطف على قوله من غير فراش (ولا اقرار به) عطف على قوله ولا حبل أي بلا اقرار الزوج بالحبل (لانه لم يوجد هنا) أي في شهادة القابلة (الا تعيين الولد وهي مقبولة فيه) أي شهادة القابلة مقبولة في تعيين الولد (فاما النسب فانما يثبت بالفراش السابق فيكون انفصاله علامة للعلوق السابق وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل لانه اذا لم يوجد سبب ظاهر كان النسب مضافا الى الولادة فشرط لاثباتها كمال الحجة بخلاف ما اذا وجد أحد الثلاثة) وهو اما الفراش واما الحبل الظاهر واما اقرار الزوج بالحبل (واذا علق بالولادة طلاق تقبل شهادة امرأة عليها في حقه) أي في حق الطلاق (عندهما لانه لما ثبت الولادة بها يثبت ما كان تبعا لها الا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لان الولادة شرط للطلاق فيتعلق بها الوجود فيشترط لاثباته) أي لاثبات الشرط (ما يشترط لاثبات حكمه) وهو الطلاق (كما في العلة) فانه يشترط لاثبات العلة ما يشترط لاثبات حكمها (على ان هذه الحجة ضرورية فلا تتعدى) أي شهادة المرأة الواحدة حجة ضرورية لا تقبل الا فيما لا يطلع عليه الرجال وهو الولادة فلا تتعدى عنه الى ما لا ضرورة فيه وهو الطلاق لان الطلاق مما يطلع عليه الرجال فلا يقبل فيه شهادة الواحدة (كما في شهادة المرأة الواحدة على ثيابة أمة بيعت على انها بكر) في حق الرد فان شهادة المرأة لا تقبل في حق الرد وان كانت مقبولة في حق البكارة والثيابة فكذا هنا (بل يحلف البائع وقال الشافعي رحمه الله تعالى الاصل في المسلم العفة والقذف كبيرة ثم العجز عن اقامة البينة يعرف ذلك) أي كونها كبيرة أي تبين بالعجز عن اقامة البينة ان القذف حين وجد كان كبيرة (لانه يصير كبيرة عند العجز فيكون العجز علامة لجنايته فيثبت سقوط الشهادة وهو حكم شرعي سابق

لا خفاء في انه ليس شرطا في معنى العلة اذ الشرط انما يكون في معنى العلة اذا لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها كالزنا ههنا مع ان الاحصان عبارة عن خصال حميدة بعضها مندوب اليه وبعضها مأمور به فلا يصلح ان يكون في معنى العلة الموجبة للعقوبة المحضة (قوله فان قيل) مبنى هذا السؤال على الرواية المذكورة في الاسرار وهي ان عتق هذا العبد لا يثبت بشهادة الكافرين وان كانت شهادتهما حجة على هذا العتق لولا الزنا وذلك لان قبول الشهادة في الاعتاق قبل الزنا يستلزم ايجاب الرجم على المسلم ضرورة تحقق الاحصان والمذكور في الهداية وأكثر الكتب انه يثبت العتق تضررا على المولى الكافر ولا يثبت سبق تاريخ الاعتاق على الزنا لما فيه من تضرر المسلم بوجوب الرجم عليه والحاصل ان شهادتهما تتضمن ثبوت العتق وتقدمه على الزنا وضرر الاول يرجع الى الكافر فتقبل والثاني الى المسلم فلا تقبل (قوله وهنا لا تثبتها) أي في صورة ثبوت الاحصان بشهادة الرجال مع النساء لا تثبت بشهادة النساء العقوبة لان الاحصان علامة لا علة أو سبب أو شرط في معنى العلة ليكون اثباته اثبات العقوبة (قوله وهو) يصلح الضمير للشهادة وتذكيره باعتبار ان المصدر في معنى ان مع الفعل (قوله وهو ماذكر) أي اضرار المسلم في هذه الصورة تكذيبه في ادعائه الرق ودفع انكاره لاستحقاقه الرجم وحاصل الكلام ان امتناع قبول شهادة النساء لخصوصية في المشهود به وهو الحد وذلك منتف في الاحصان لانه علامة لا موجب وامتناع قبول شهادة الكفار لخصوصية في المشهود عليه وهو كونه مسلما فلا يقبل في الصورة المذكورة لتضرر العبد المسلم فان الرق مع الحياة خير من العتق مع الرجم (قوله وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى لا تقبل) شهادة القابلة في الصورة المذكورة لان الولادة في حقنا ليست بعلامة بل بمنزلة العلة المثبتة للنسب ضرورة انا لا نعلم ثبوت النسب الا بها فيشترط لاثباتها كمال الحجة رجلان أو رجل وامرأتان بخلاف ما اذا وجد الفراش القائم أو الحبل الظاهر أو اقرار الزوج بالحبل فان كلا من ذلك دليل ظاهر يستند اليه ثبوت النسب فتكون الولادة علامة معرفة (قوله واذا علق بالولادة طلاق) يعني فيما اذا لم يكن الحبل ظاهرا ولا الزوج مقرا به اذ لو وجد أحدهما فعنده

عليه) أي على العجز عن اقامة البينة فبمجرد القذف يسقط الشهادة عند الشافعي رحمه الله تعالى وان لم يجلد وعندنا لا تسقط شهادته بمجرد القذف بل انما تسقط اذا تحقق العجز عن اقامة البينة فاقيم عليه الجلد (بخلاف الجلد اذ هو فعل حسي) أي لا يمكن اقامة الجلد سابقا عن العجز عن اقامة البينة فانه فعل حسي لا مرد له فان أقيم الجلد قبل العجز فربما يكون بغير حق اما عدم قبول الشهادة

فانه حكم شرعي يمكن سبقه فان تحقق العجز يظهر ان عدم قبول الشهادة كان ثابتا حين القذف وان لم يتحقق العجز يظهر انه كان مقبول الشهادة وكان صادقا في ذلك القذف (قلنا القذف في نفسه ليس كبيرة فان الشهادة عليه مقبولة حسبة) أي حسبة لله تعالى (وهو) أي القذف (لا يحل الى أن يوجد الشهود فاذا مضى زمان يتمكن من احضارهم ولم يحضرهم صار كبيرة فيكون العجز شرطا) أي لرد القاضي شهادة الرامي (والعفة أصل لكن لا تصلح لاثبات رد الشهادة) لما عرفت ان الاصل لا يصلح حجة للاثبات بل للدفع فقط (ثم ان أتى بالبينة) على الزنا من غير تقادم العهد (بعد ما جلد يبطل رد شهادته ويحد الزاني وان تقادم العهد) أي ان أتى بالبينة على الزنى بعد ما جلد الرامي لكن بعد تقادم العهد (يبطل الرد) اي رد شهادة الرامي (ولا يثبت الحد) أي حد الزنا على المقذوف لان تقادم العهد صار شبهة في درء الحد

(باب المحكوم به وهو قسمان ما ليس له الا وجود حسي وما له وجود آخر شرعي فالاول بعد ان يكون من متعلق حكم شرعي اما أن يكون سببا لحكم آخر أو لم يكن كالزنا فانه حرام وهو سبب لوجوب الحد وكالاكل ونحوه وكذا الثاني كالبيع فانه مباح وهو سبب لحكم آخر وهو الملك وكالصلاة) المحكوم به وهو فعل المكلف قسمان ما ليس له الا وجود حسي كالزنا والاكل ونحوه

أبي حنيفة رحمه الله تعالى يثبت بمجرد اقرارها بالولادة كما في تعليق الطلاق بالحيض ووجه ايراد هذه المسئلة ههنا ان الولادة علامة لثبوت النسب وان جعلت شرطا تعليقيا فيعتبر عندهما جانب كونه علامة حتى تثبت بشهادة امرأة فيثبت ما يتبعها من الطلاق وغيره وعنده يعتبر جانب الشرطية حتى لا يثبت في حق الطلاق الا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين ولا امتناع في ثبوت الولادة في حق نفسها الا في حق وقوع الطلاق كما انه لا امتناع في ثبوت ثيابة الامة في نفسها الا في حق استحقاق الرد على البائع فيما اذا اشترى أمة على انها بكر فادعى المشتري انها ثيب وشهدت امرأة بذلك وتحقيق ذلك ان للولادة أصلا ووصفا وهو كونها شرطا والثابت بشهادة الواحدة هو الاول دون الثاني وأما ثبوت النسب فانما يكون بالفراش القائم وبالولادة يظهر ان النسب كان ثابتا بالفراش القائم وقت العلوق كذا في شرح التقويم (قوله بخلاف الجلد) جواب عما يقال ان الجلد ورد الشهادة قد رتبا على الرمي والعجز عن اقامة البينة بقوله تعالى والذين يرمون المحصنات الآية فاذا كان العجز علامة في حق رد الشهادة فكذا في حق الجلد فينبغي ان يقدم الجلد على العجز لا سيما ان القران في النظم يوجب القران في الحكم عند الشافعي فان قيل ان قوله تعالى ثم لم يأتوا عطف على يرمون فيكون شرطا مثله كما اذا قيل ان دخلت الدار ثم كلمت زيدا فانت طالق وعبدي حر كان تكلم زيد شرطا للطلاق والعتق جميعا مثل الدخول في الدار فلو جعل مجرد الدخول شرطا في حق العتق لزم الغاء الشرط الثاني في حقه قلنا لو سلم ان قوله تعالى ولا تقبلوا عطف على فاجلدوهم لا على مجموع الجملة الاسمية فانما جعلنا العجز عن اقامة البينة لغوا في حق رد الشهادة لما لاح من الدليل على انه في حقه علامة لا شرط حقيقي وفي حق الجلد شرط لا علامة وهو ان القذف في نفسه كبيرة فيكفي في رد الشهادة وتقديم الجلد على العجز ليس بممكن بل يتوقف عليه فيكون شرطا (قوله قلنا) يعني لا نسلم ان القذف في نفسه كبيرة موجبة لرد الشهادة بل هو متردد بين ان يكون جناية فيكون فسقا وبين ان يكون حسبة لله تعالى منعا للفاحشة ولو كان في نفسه كبيرة وفاحشة لم تكن الشهادة عليه مقبولة أصلا فان قيل لما احتمل الحسبة ولم يكن جناية محضة كان ينبغي ان لا يتعلق به الحد ورد الشهادة قلنا هو وان احتمل ان يكون حسبة الا انه لا يحل الاقدام عليه وان كان صادقا الا أن يوجد الشهود في البلد فاذا مضى زمان يتمكن من احضار الشهود وهو الى آخر المجلس في ظاهر الرواية والى ما يراه الامام وهو المجلس الثاني في رواية عن أبي يوسف رحمه الله ولم يحضرهم صار القذف كبيرة مقتصرة على الحال لا مستندة الى الاصل لاحتمال انه قذف وله بينة عادلة الا انه عجز عن احضارهم لموتهم أو غيبتهم أو امتناعهم عن الاداء واذا كان ثبوت الفسق ورد الشهادة مقتصرا على حال العجز كان العجز شرطا لا علامة فان قيل لو كان القذف مترددا بين الحسبة والجناية فكما اعتبر جهة الجناية رعاية لجانب المقذوف باقامة الحد على القاذف ينبغي ان يعتبر جهة الحسبة رعاية لجانب القاذف قلنا قد اعتبر ذلك في انه ان أتى بالبينة على زنا المقذوف قبل تقادم العهد أقيم الحد عليه وان أتى بها بعده بطل رد شهادة القاذف وصار مقبول الشهادة لكن لم يقم الحد على المقذوف لان تقادم العهد شبهة يدرأ بها الحد واختلفوا في حد التقادم فاشار في الجامع الصغير الى ستة أشهر وفوضه أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى رأي القاضي في كل عصر والاصح انه مقدر بشهر (قوله باب المحكوم به وهو) الفعل الذي تعلق به خطاب الشارع فلا بد من تحققه حسا أي

وماله وجود شرعي مع الوجود الحسي فالمحكوم به لابدان يكون متعلقا بحكم شرعي فبعدان يكون كذلك لايخلو من أن يكون سببا لحكم شرعي آخر أولم يكن فحصل أربعة أنواع الاول ماليس له الاوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي آخر كالزنا فانه حرام وسبب لحكم شرعي وهو وجوب الحد والثاني ماليس له الاوجود حسي وهو متعلق بحكم شرعي لكنه ليس سببا لحكم شرعي كالاكل أما كونه متعلقا بحكم شرعي فلان الاكل تارة واجب وأخرى حرام والثالث ماله وجود شرعي وهو متعلق بحكم شرعي وسبب لحكم شرعي كالبيع فانه مباح وسبب للملك والرابع ماله وجود شرعي ومتعلق بحكم شرعي وليس سببا لحكم شرعي كالصلاة (والوجود الشرعي بحسب أركان وشرائط اعتبرها الشرع فان وجدت فان حصل معها الاوصاف المعتبرة شرعا الغير الذاتية يسمى صحيحا والافاسدا) أي ان لم يحصل معها الاوصاف المذكورة يسمى فاسدا (وان لم توجد) أي الاركان والشرائط (يسمى باطلا والفاسد صحيح باصله دون وصفه فاما الصحيح المطلق فيراد به الاول) أي ماوجدت الاركان والشرائط وحصلت الاوصاف المذكورة (ثم المحكوم به اماحقوق الله أوحقوق العباد أوما اجتمعافيه والاول غالب أوما اجتمعافيه والثاني غالب أماحقوق الله فثمانية عبادات خالصة كالايمان وفروعه وكل مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد فالايمان أصله التصديق والاقرار ملحق به حتى ان من تركه مع القدرة عليه لم يكن مؤمنا عندالله تعالى وعند الناس وهذا عند بعض علمائنا أما عند البعض فالايمان هو التصديق والاقرار شرط لاجراء الاحكام الدنيوية وهو أصل في حقها) أي الاقرار أصل في حق الاحكام الدنيوية (اتفاقا حتى صح ايمان المكره في حق الدنيا ولا يصح ردته

من وجوده في الواقع بحيث يدرك بالحس أو بالعقل اذ الخطاب لا يتعلق بما لايكون له وجود أصلا والمراد بالوجود الحسي مايعم مدركات العقل بطريق التغليب ليدخل فيه مثل تصديق القلب والنية في العبادات ثم مع وجوده الحسي اما أن يكون له وجود شرعي أولا وكل من القسمين اما أن يكون سببا لحكم شرعي أولا ومعنى الوجود الشرعي ان يعتبر الشارع اركانا وشرائط يحصل من اجتماعها مجموع مسمى باسم خاص يوجد بوجود تلك الاركان والشرائط وينتفي بانتفائها كالصلاة والبيع ومعنى سببية الفعل لحكم شرعي ان يجعل الشارع ذلك الفعل بالتعيين سببا لحكم شرعي هو صفة لفعل المكلف كالزنا لوجوب الحد أوأثر له كالبيع للملك بخلاف الاكل فان الشارع لم يجعله بالتعيين سببا لبطلان الصوم مثلا بل جعل الامساك من أركان الصوم فيلزم بطلانه بانتفائه ثم ماله وجود شرعي ان وجد بجميع أركانه وشرائطه مع أوصاف أخر معتبرة في الشرع في ذلك الفعل لكن لا من حيث انها ذاتية لها فهو صحيح بالاصل والوصف وهو المراد بالصحيح عند الاطلاق وان وجدت الاركان والشرائط دون الاوصاف المعتبرة الغير الذاتية كالبيع بالخمر أو الخنزير يسمى فاسدا من قولهم فسد الجوهر اذا ذهب رونقه وطراوته وبقي أصله وان انتفى شيء من الاركان والشرائط يسمى باطلا كبيع المضامين والملاقيح لانتفاء الركن وكالنكاح بلا شهود لانتفاء الشرط وكثيرا مايطلق أحدهما على الآخر كما قالوا بيع أم الولد والمدبر والمكاتب فاسد أي باطل وأطلقوا على البيع بالميتة والدم تارة لفظ الفاسد وأخرى لفظ الباطل وعند الشافعي رحمه الله تعالى هما لفظان مترادفان ولا مشاحة في الاصطلاح (قوله ثم المحكوم به اما حقوق الله تعالى) المراد بحق الله مايتعلق به النفع العام من غير اختصاص باحد فينسب الى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه والا فباعتبار التخليق الكل سواء في الاضافة الى الله تعالى ولله مافي السموات ومافي الارض وباعتبار التضرر أو الانتفاع هو متعال عن الكل ومعنى حق العبد مايتعلق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير فظهر بماذكرنا انه لايتصور قسم آخر اجتمع فيه حق الله تعالى وحق العبد على التساوي في اعتبار الشارع (قوله أما حقوق الله تعالى فثمانية عبادات خالصة كالايمان) وعقوبات خالصة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث وحقوق دائرة بين الامرين كالكفارات وعبادات فيها معنى المؤنة كصدقة الفطر ومؤنة فيها معنى العبادة كالعشر ومؤنة فيها شبهة العقوبة كالخراج وحق قائم بنفسه كخمس الغنائم وذلك بحكم الاستقراء (قوله وكل) أي كل واحد من الايمان وفروعه مشتمل على الاصل والملحق به والزوائد بمعنى ان في جملة الفروع أصلا وملحقا به وزوائد لا بمعنى ان كل واحد من الفروع مشتمل على الثلاثة والمراد بالفروع ماسوى الايمان من العبادات لابتنائها على الايمان واحتياجها اليه ضرورة ان من لم يصدق بالله لم يتصور منه التقرب اليه وكون الطاعات من فروع الايمان وزوائده لاينافي كونها في نفسها مماله أصل وملحق به وزوائد فاصل الايمان هو التصديق بمعنى اذعان القلب وقبوله لوجود الصانع ووحدانيته وسائر صفاته ونبوة محمد عليه السلام وجميع ماعلم مجيئه به بالضرورة على ماهو معنى الايمان في اللغة الا انه قيد باشياء مخصوصة ولهذا قال النبي عليه السلام الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله الحديث فنبه على ان المراد بالايمان معناه اللغوي وانما الاختصاص في المؤمن به فمعنى التصديق هو الذي يعبر عنه بالفارسية بكرويدن وراست كوي داشتن وهو المراد بالتصديق الذي جعله المنطقيون أحد قسمي العلم على ماصرح به رئيسهم ولهذا فسره السلف بالاعتقاد والمعرفة مع اتفاقهم على ان بعض الكفار كانوا

وزوائد الايمان الاعمال وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر فلم يشترط لها كمال الاهلية ومؤنة فيها عقوبة كالخراج

فلا يبتدأ على المسلم لكنه يبقى لانه) أى لان الخراج (لما تردد بين الامرين) أى بين العقوبة والمؤنة (لا يبطل بالشك على أن الوصف الاول) وهو المؤنة (غالب) على ما سبق أنه مؤنة باعتبار الاصل وهو الارض عقوبة باعتبار الوصف (ومؤنة فيها عبادة كالعشر فلا يبتدأ على الكافر لكن يبقى عند محمد كالخراج على المسلم وعند أبى يوسف يضاعف لان فيه) أى فى العشر (معنى العبادة والكفر ينافيها من كل وجه فاما الاسلام فلا ينافى العقوبة من كل وجه فيضاعف) أى العشر (اذهى) أى المضاعفة (أسهل من الابطال أصلا) اعلم أن محمدا قاس ابقاء العشر على الكافر على ابقاء الخراج على المسلم فقال أبو يوسف رحمه الله تعالى ان فى العشر معنى العبادة والكفر ينافيها بالكلية فيجب تغيير العشر أما الخراج فان فيه معنى العقوبة والاسلام لا ينافى العقوبة من كل وجه فيبقى الخراج على المسلم وقوله فيضاعف كلمة التعقيب وهى الفاء ترجع الى قوله والكفر ينافيها فلابد من تغيير العشر والمضاعفة أسهل من الابطال فيضاعف اذهى فى حقه مشروع فى الجملة
(وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب خراجا اذ التضعيف أمر ضرورى فلا يصار اليه مع امكان الاصل) هو وهو الخراج لان التضعيف ثبت

يعرفون النبى عليه السلام كما يعرفون ابناءهم و يستيقنون أمره لأنهم استكبروا ولم يذعنوا فلم يكونوا مصدقين والملحق باصل الايمان هو الاقرار باللسان لكونه ترجمة عما فى الضمير ودليلا على تصديق القلب وليس باصل لان معدن التصديق هو القلب ولهذا قد يسقط الاقرار عند تعذره كما فى الاخرس أو تعسره كما فى المكره وكون الاقرار ركنا من الايمان ملحقا باصله انما هو عند بعض العلماء كالامام السرخسى والامام فخر الاسلام رحمهما الله تعالى وكثير من الفقهاء وعند بعضهم الايمان هو التصديق وحده والاقرار شرط لأجراء الاحكام فى الدنيا حتى لو صدق بالقلب ولم يقر باللسان مع تمكنه منه كان مؤمنا عند الله تعالى وهذا أوفق باللغة والعرف الا ان فى عمل القلب خفاء فنيطت الاحكام بدليله الذى هو الاقرار ولهذا اتفق الفريقان على انه أصل فى أحكام الدنيا لابتنائها على الظاهر حتى لو أكره الحربى أو الذمى فاقر صح ايمانه فى حق أحكام الدنيا مع قيام القرينة على عدم التصديق ولو أكره المؤمن على الردة أى التكلم بكلمة الكفر فتكلم بها لم يصر مرتدا فى حق أحكام الدنيا لان التكلم بكلمة الكفر دليل الكفر فلا يثبت حكمه مع قيام المعارض وهو الاكراه وركنه انما هو تبدل الاعتقاد * وزوائد الايمان هى الاعمال لما ورد فى الاحاديث من أنه لا ايمان بدون الاعمال نفيا لصفة الكمال بناء على أنها من متممات الايمان ومكملاته الزائدة عليه واما الفروع فالاصل فيها الصلاة لانها عماد الدين وتالية الايمان شرعت شكر النعم الظاهرة والباطنة لما فيها من أعمال الجوارح وأفعال القلب والملحق به الصوم من حيث انه عبادة بدنية خالصة فيها تطويع النفس الامارة لخدمة خالقها لا مقصودة بالذات وزوائدها مثل الاعتكاف المؤدى الى تعظيم المسجد وتكثير الصلاة حقيقة أو حكما بالانتظار على شريطة الاستعداد (قوله وعبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر) وسميت بذلك لان جهة المؤنة فيها هى وجوبها على الانسان بسبب رأس الغير كالنفقة وجهات العبادة كثيرة مثل تسميتها صدقة وكونها طهرة للصائم واشتراط النية فى أدائها ونحو ذلك مما هو من أمارات العبادة ولما فيها من معنى المؤنة لم يشترط لها كمال الاهلية المشروطة فى العبادات الخالصة فوجبت فى مال الصبى والمجنون اعتبارا لجانب المؤنة خلافا لمحمد فانه اعتبر جانب العبادة لكونها أرجح (قوله ومؤنة فيها عقوبة) لما كانت المؤنة فى العشر والخراج باعتبار الاصل وهو الارض على ما سبق تحقيقه فى بحث السبب والعبادة والعقوبة باعتبار الوصف وهو النماء فى العشر والتمكن من الزراعة فى الخراج سميا مؤنة فيهما معنى العبادة والعقوبة ولما كان فى الخراج معنى العقوبة والذل والمسلم أهل للكرامة والعز لم يصح ابتداء الخراج عليه حتى لو أسلم أهل الدار طوعا أو قسمت الاراضى بين المسلمين لم يصح وضع الخراج عليهم لكن صح ابقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم من كافر أرض خراج كان عليه الخراج لا العشر لان الخراج لما تردد بين العقوبة الغير اللائقة بالمسلم والمؤنة اللائقة به لم يصح ابطاله بالشك ولان جهة المؤنة راجحة فيه لكونها باعتبار الاصل أعنى الارض والمؤمن من اهل المؤنة فيصح بقاء وان لم يصح ابتداء ولما كان فى العشر معنى العبادة لم يصح ابتداء على الكافر لان الكفر ينافى القربة من كل وجه ولان فى العشر ضرب كرامة والكفر مانع عنه مع امكان الخراج كما أن فى الخراج ضرب اهانة والاسلام مانع عنه مع امكان العشر واما بقاء كما اذا ملك ذمى أرضا عشرية فعند محمد تبقى على العشر لانه من مؤن الارض والكافر أهل للمؤنة ومعنى القربة تابع فيسقط فى حقه وعند أبى يوسف يضاعف العشر لان الكفر مناف للقربة فلابد من تغيير العشر والتضعيف تغيير للوصف فقط فيكون أسهل من ابطال العشر ووضع الخراج لما فيه من تغيير الاصل والوصف جميعا والتضعيف فى حق الكافر مشروع فى الجملة كصدقات بنى تغلب وما يمر به الذمى على العاشر لا يقال فيه تضعيف للقربة والكفر ينافيها الا انا نقول بعد التضعيف صار فى حكم الخراج الذى

باجماع الصحابة بخلاف القياس في قوم باعيانهم لان تلك الطائفة كفار لايؤخذ منهم الجزية وغيرهم

من الكفار يؤخذ منهم الجزية فلا يكونون في حكمهم (وحق قائم بنفسه) أي لايجب في ذمة احد (كخمس الغنائم والمعادن وعقوبات كاملة كالحدود وقاصرة كحرمان الميراث بالقتل فلا يثبت في حق الصبي لانه لايوصف بالتقصير والبالغ الخاطئ مقصر فلزمه الجزاء القاصر ولا في القتل بسبب) أي لايثبت حرمان الميراث في القتل بسبب كحفر البئر ونحوه (والشاهد اذا رجع) أي شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته لم يحرم ميراثه (لانه) أي حرمان الارث (جزاء المباشرة وحقوق دائرة بين العبادة والعقوبة كالكفارات فلاتجب على المسبب) كحافر البئر (لانها) أي الكفارات (جزاء الفعل والصبي) أي لاتجب الكفارات على الصبي (لانه لايوصف بالتقصير خلافا للشافعي رحمه الله تعالى فيهما) أي في السبب والصبي (لانها عنده ضمان المتلف وهذا لايصح في حقوق الله تعالى ولا الكافر) أي لاتجب الكفارات على الكافر (لوصف العبادة وهي) أي العبادة (فيها غالبة) أي في

الكفارات (الا في كفارة الظهار) فان وصف العقوبة فيها غالبة (لانه)

هو من خواص الكفار وخلا عن وصف القربة وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ينقلب العشر خراجا لان العشر لم يشرع الا بوصف القربة والكفر ينافيه فيسقط بسقوطه والتضعيف أمر ثبت بالاجماع على خلاف القياس في قوم معينين تعذر ايجاب الجزية أو الخراج عليهم خوفا من الفتنة لكثرتهم وقربهم من الروم فلا يصار اليه مع امكان ماهو أصل في الكافر وهو الخراج (قوله وحق قائم بنفسه) أي ثابت بذاته من غير أن يتعلق بذمة عبد يؤديه بطريق الطاعة كخمس الغنائم والمعادن فان الجهاد حق الله تعالى اعزازا لدينه واعلاء لكلمته فالمصاب به كله حق الله تعالى الا أنه جعل أربعة أخماسه للغانمين امتنانا واستبقى الخمس حقا له لاحقا لزمنا أداؤه طاعة وكذا المعادن ولهذا جاز صرف خمس المغنم الى الغانمين والى آبائهم وأولادهم وخمس المعدن الى الواجد عند الحاجة (قوله وقاصرة كحرمان الميراث) فانه حق الله تعالى اذ لانفع فيه للمقتول ثم انه عقوبة للقاتل لكونه غرما لحقه بجنايته حيث حرم مع علة الاستحقاق وهي القرابة لكنها قاصرة من جهة ان القاتل لم يلحقه ألم في بدنه ولا نقصان في ماله بل امتنع ثبوت ملكه في تركة المقتول ولما كان الحرمان عقوبة وجزاء القتل أي لمباشرة الفعل نفسه بان يتصل فعله بالمقتول ويحصل أثره بناء على ان الشارع رتب الحكم على الفعل حيث قال لا ميراث للقاتل لم يثبت في حق الصبي اذا قتل مورثه عمدا أو خطأ لان فعله لا يوصف بالحظر والتقصير لعدم الخطاب والجزاء يستدعي ارتكاب محظور ولا في القتل بالسبب بان حفر بئرا في غير ملكه فوقع فيها مورثه وهلك أو شهد على مورثه بالقتل فقتل ثم رجع هو عن شهادته فان السبب ليس بقتل حقيقة واطلاق السبب على الحفر باعتبار انه شرط في معنى السبب أي العلة فان قيل قد ثبت الحرمان بدون التقصير كمن قتل مورثه خطأ فالجواب ان البالغ الخاطئ يوصف بالتقصير لكونه محل الخطاب الا أن الله تعالى رفع حكم الخطأ في بعض المواضع تفضلا منه ولم يرفعه في القتل لعظم خطر الدم (قوله لانها) أي الكفارات عند الشافعي رحمه الله تعالى ضمان المتلف ولا فرق في التلف بين المباشرة والتسبب واعترض عليه بان ضمان المتلف لا يصح في حقوق الله تعالى لانه منزه عن أن يلحقه خسران محتاج الى جبره بل الضمان في حقوقه جزاء للفعل فقيل المراد بالمتلف هو الحق الثابت لصاحب الشرع الفائت بفعل يضاده كالاستعباد الفائت بالقتل وليس المراد بالمتلف هو المحل اما في القتل فلان ضمانه الدية أو القصاص وأما في غيره فظاهر (قوله وهي) أي العبادة غالبة في الكفارات لانها صوم أو اعتاق أو صدقة يؤمر بها بطريق الفتوى دون الجبر واستثنى القوم من هذا الحكم كفارة الفطر فان جهة العقوبة فيها غالبة متمسكين بقوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فذهب المصنف رحمه الله تعالى الى انهم لما جعلوا التشبيه بكفارة الظهار دليلا على كون جهة العقوبة غالبة لزم أن تكون كفارة الظهار أيضا كذلك ثم استدل عليه بان الظهار منكر من القول وزور فتكون جهة الجناية غالبة فيلزم أن تكون في جزائها جهة العقوبة غالبة وهذا فاسد نقلا وحكما واستدلالا أما الاول فلان السلف قد صرحوا بان جهة العبادة في كفارة الظهار غالبة وأما الثاني فلان من حكم ماتكون العقوبة فيه غالبة أن يسقط بالشبهة ويتداخل ككفارة الصوم حتى لو أفطر في رمضان مرارا لم يلزمه الا كفارة واحدة وكذا في رمضانين عند أكثر المشايخ ولا تداخل في كفارة الظهار حتى لو ظاهر من امرأته مرتين أو ثلاثا في مجلس واحد أو مجالس متفرقة لزمه بكل ظهار كفارة وأما الثالث فلان كون الظهار منكرا من القول وزورا انما يصلح جهة لكونه جناية على ماهو مقتضى ايجاب الكفارة على انه كان في الاصل للطلاق ويحتمل التشبيه للكرامة وبهذا يدخل قصور في الجناية فيصلح لايجاب الحقوق الدائرة ولولا ذلك لكان جزاؤه عقوبة محضة وأيضا ذكر بعضهم ان السبب هو الظهار الذي هو جناية محضة والعود الذي هو امساك بمعروف ونقض للقول الزور لانه تعالى عطف العود على الظهار ثم رتب الحكم عليهما الا أنه جوز أداؤها قبل العود لانها انما شرعت انهاء للحرمة الثابتة بالظهار فيجوز تقديمها على الفعل لتنتهي الحرمة بها فيقع الفعل بصفة الحل

أي الظهار (منكر من القول وزور وكذا كفارة الفطر) أي وصف العقوبة غالبة فيها (لقوله عليه السـ

فعليـه ما على المظاهـر
ولاجماعهم على انها لاتجب
على الخاطئ ولان الافطار
عمدا ليس فيه شبهة الاباحة)
ثم ورد على هذا ان الافطار
عمدا لما لم يكن فيه شـبهة
الاباحـة ينبغي ان يكون
كفارة الفطر عقوبة محضة
فلدفع هـذا الاشـكال قال
(لـكن الصـوم لما كان
حقا غير مسـلم الى اصاحبه
مادام فيه فلا يكون الافطار
ابطال حق ثابت بل هو منع
عـن تسليمه الى المستحق
فاوجبنا الزاجر بالوصفين)
أي العبادة والعقوبة
(وهي) أي الـكفارات
(عقوبة وجوبا وعبادة
أداء وقد وجدنا في الشرع
ماهذا شأنه) أي ما يكون
عقوبة وجوبا وعبادة أداء
(كاقامة الحدود ولم نجد
على العـكس) أي لم تجد في
الشرع ماهو عقوبة أداء
وعبادة وجوبا وانما قال
هـذا جوابا لمن يقول لم لم
يعكس (حتى تسقط بالشبهة
كالحدود) تفريع على ان
كفارة الفطر عقوبة
(وبشبهة قضاء القاضي في
المنفرد) أي المنفرد برؤية
هلال رمضان اذا رد القاضي
شـهادته وقضى ان اليوم
من شعبان فافطر بالوقاع
عامدا لايجب عليه الـكفارة
عندنا خلافا للشافعي رحمه الله تعالى (فتسقط اذا أفطرت ثم حاضت أو مرضت وكذا اذا أصبح بالقصاص
صائما ثم سافر فافطر وأما حقوق العباد فا كثر من ان يحصى وما اجتمعا فيه والاول غالب حد القذف

وذكر في الطريقة المعينية انه لا استحالة في جعـل المعصية سببا للعبادة التي حكمها تـكفير المعصـية واذهاب السيئة خصوصا اذا صار معنى الزجر فيها مقصودا وانما المحال أن تجعل سببا للعبادة الموصلة الى الجنـة لانها مع حكمها الذي هو الثواب الموصل الى الجنة تصـير من أحكام المعصـية فتصـير المعصية بواسطة حكمها سببا للوصول الى الجنة وهو محال وذكر المحققون في الفرق بين كفارة الفطر وغيرها ان داعية الجناية على الصوم لما كانت قوية باعتبار ان شـهوة البطـن أمر معود للنفس احتيـج فيها الى زاجر فوق ما في سائر الجنايات فصار الزجر فيها أصـلا والعبادة تبعا فان من دعته نفسه الى الافطار طلبا للراحة فتأمل فيما يجب عليه من المشـقة انزجر لا محالة وفي باقي الـكفارات بالعكس ألا يرى انه لا معنى للزجر عن القتل الخطأ وان كفارة الظهار شرعت فيما يندب الى تحصـيل ما تعلقت الـكفارة به تعلق الاحـكام بالعلل وهو العود وكفارة اليمين شرعت فيما يجب تحصيل ما تعلقت به الـكفارة تعلق الاحكام بالشروط كمن حلف لا يكلم أباه وشرع الزاجر فيما يندب أو يجب تحصـيله لا يليق بالحـكمة (**قوله** وكذا كفارة الفطر) يعني ان العقوبة غالبة فيها الوجوه الاول قوله عليه الصلاة والسلام من أفطر في رمضان متعمدا فعليه ما على المظاهر فعلى ما ذهب اليـه المصنف رحمه الله من كون العقوبة غالبة في كفارة الظهار وجه الاستدلال ظاهر وأما على ما هو المذهب فقيل وجهه انه قيد الافطار بصـفة التعمد الذي به تتـكامل الجناية ثم رتب عليـه وجوب الـكفارة فدل ذلك على غلبة العقوبة كما هو مقتضى كمال الجناية الثاني الاجماع على ان الـكفارة لا تجب على من أفطر خطأ بان سبق الماء حلقه في المضمضة فلو لم يعتـبر في سببها كمال الجناية لما سقطت بالخطأ ككفارة الخطأ وفي كمال الجناية كمال العقوبة الثالث انه ليس في الافطار عمدا شبهة الاباحـة بوجه وهذا يدل على ان جنايته كاملة حتى كان ينبغي ان تـكون كفارته عقوبة محضة الا انه لما كان منعا عن تسليم الحق الى مستحقه لا ابطالا للحق الثابت اذ لا تتصور الجناية بالافطار بعـد التمام تحقق بهذا الاعتبار قصور ما في الجناية فلم يجعـل الزاجر عقوبة محضة ولا يخفى ان هذه الوجوه الثلاثة متقاربة جـدا (**قوله** وهي أي الـكفارات عقوبة وجوبا) يعني انها وجبت أجزية لافعال يوجـد فيها معنى الحظر كالعقوبات وعبادة أداء بمعنى انها تتأدى بالصوم والاعتاق والصـدقة وهي قرب وتؤدى بطريق الفتوى كالعبادات دون الاستيفاء كالعقوبات وهـذا الـكلام مما أورده فخر الاسـلام في كفارة الفطر خاصـة يعني انها وجبت قصـدا الى العقوبة والزجر بخلاف سائر الـكفارات فان العقوبة فيها تبع اذ لا معنى للزجر عن القتل الخطأ مثلا وقد أشرنا الى ذلك فيما سبق (**قوله** كاقامة الحدود) فان الحـدود واجبة بطريق العقوبة ويؤديها الامام عبادة لانه مأمور باقامتها وأما عكس ذلك وهو ان يجب الشيء عبادة وقربة ويكون أداؤه عقوبة للمـكلف وزجرا فلا يوجد في الشرع بل لا يتصور (**قوله** فتسقط) هذه تفريعات على ان العقوبة غالبـة في كفارة الفطر الا ان توسط قوله وهي عقوبة وجوبا وعبادة أداء مخرج للنظم عن نظامه ولولا ان المصـنف رحمه الله تعـالى جعـل الضمير في قوله وهي عقوبة للـكفارات لـكنا نجعله لـكفارة الفطر فيحسن النظم ويستقيم المعنى التفريع الاول ان كفارة الفطر تسقط بشبهة تورث جهة اباحة فيما هو محل الجناية كما اذا جامع على ظن عـدم طلوع الفجر أو غروب الشمس وقد بان خلافه بخلاف سائر الـكفارات فانه لا يختلف بين محل ومحل وأما جماع زوجته أو أكل طعامه فلا يورث شـبهة في اباحة الافطار كمن قتل بسيفه أو شرب خمره الثاني انها تسقط بشبهة قضاء القاضي كما اذا رأى هلال رمضان وحـده فشـهد عند القـاضي فرد شهادته لتفرده أو لفسقه فصام لقوله عليه الصـلاة والسـلام صوموا لرؤيته ثم أفطر في هذا اليوم ولو بالجماع لم يلزمه الـكفارة لان القضاء ههنا نافذ ظاهرا فيورث شبهة حل الافطار اذ لو كان نافذا ظاهرا وباطنا لاورث حقيقة الحل وزعمه ان قضاء القاضي برد شهادته خطأ لا يخرجه عن كونه شبهة كما اذا شـهدو

وما اجتمعافيه والثاني غالب القصاص وأما حد قاطع الطريق خالص حق الله تعالى عندنا وهذه الحقوق تنقسم الى أصل وخلف فى الايمان أصله التصديق والاقرار ثم صار الاقرار خلفا فى أحكام الدنيا) أى صار الاقرار المجرد قائما مقام الاصل فى أحكام الدنيا (ثم صار اداء أحد أبوى الصغير خلفا عن ادائه حتى لا تعتبر التبعية اذا وجد اداؤه) أى لما كان اداؤه أصلا واداء الابوين خلفا فاذا وجد الاصل وهو اداء الصغير العاقل لا تعتبر التبعية فيحكم بايمانه اصالة لا بكفره تبعية (ثم تبعية أهل الدار والغانمين خلفا عن اداء أحدهما اذا عدما) أى اذا عدم الابوان (وكذا الطهارة والتيمم لكنه) أى التيمم (خلف مطلق عندنا بالنص) أى اذا عجز عن استعمال الماء يكون التيمم خلفا عن الماء مطلقا فيجوز اداء الفرائض بتيمم واحد كما يجوز بوضوء واحد (وعنده خلف ضرورى) أى التيمم خلف عن الماء عند الشافعى رحمه الله تعالى عند العجز بقدر ما تندفع به الضرورة (حتى لم يجز اداء الفرائض بتيمم واحد وقال) أى الشافعى رحمه الله تعالى عطف على قوله لم يجز (فى اناءين نجس وطاهر يتحرى ولا يتيمم) فيتوضأ بما يغلب على ظنه طهارته ولا يتيمم بناء على ان التيمم خلف ضرورى ولا ضرورة هنا (وعندنا يتيمم اذا ثبت العجز بالتعارض) أى بين النجس والطاهر ولا احتياج الى الضرورة فانه خلف مطلق لا ضرورى

بالقصاص على رجل فقضى القاضى به فقتله الولى وهو عالم بكذب الشهود ثم جاء المشهود بقتله حيا لا يجب القصاص على الولى وعند الشافعى رحمه الله تعالى تجب الكفارة لان هذا اليوم من رمضان فى حقه بدليل قطعى وجهل الغير لا يورث شبهة فى حقه كما اذا شرب جماعة على مائدة وعلم به البعض دون البعض الثالث ان المرأة اذا أفطرت عمدا حتى لزمها الكفارة ثم حاضت فى ذلك اليوم أو مرضت سقطت عنها الكفارة وكذا الرجل اذا أفطر ثم مرض أما الحيض فلانه يعدم الصوم من أول النهار وأما المرض فلانه يزيل استحقاق الصوم فيتحقق فى هذا اليوم ما ينافى الصوم أو استحقاقه فيكون شبهة الرابع انه لو أصبح صائما ثم سافر فافطر لم تلزمه الكفارة وان لم يبح له الافطار فى ذلك اليوم لان السفر المبيح فى نفسه يورث شبهة وأما اذا انشأ السفر بعد الافطار فلا تسقط الكفارة لانها تجب حقا لله تعالى بما هو من فعل العبد اختيارا بخلاف الحيض أو المرض فانه من قبل من له الحق (قوله وما اجتمعا) أى وما اجتمع فيه الحقان وحق الله تعالى غالب حد القذف فانه زاجر يعود نفعه الى عامة العباد وفيه دفع العار عن المقذوف ولغلبة المعنى الاول يجرى فيه التداخل حتى لو قذف جماعة بكلمة أو بكلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد ولا يجرى فيه الارث ولا يسقط بعفو المقذوف و يتنصف بالرق و يفوض استيفاؤه الى الامام وما اجتمع فيه الحقان وحق العبد فيه غالب القصاص فان لله تعالى فى نفس العبد حق الاستعباد وللعبد حق الاستمتاع ففى شرعية القصاص ابقاء للحقين واخلاء للعالم عن الفساد الا ان وجوبه بطريق المماثلة المنبئة عن معنى الجبر وفيه معنى المقابلة بالمحل فكان حق العبد راجحا ولهذا فوض استيفاؤه الى الولى وجرى فيه الاعتياض بالمال (قوله وأما حد قاطع الطريق فخالص حق الله تعالى) قطعا كان أو قتلا لان سببه محاربة الله ورسوله وقد سماه الله تعالى جزاء والجزاء المطلق ما يجب حقا لله تعالى بمقابلة الفعل وعند الشافعى رحمه الله تعالى اذا كان الحد قتلا ففيه حق الله تعالى من جهة انه حد يستوفيه الامام دون الولى ولا يسقط بالعفو وحق العبد من جهة ان فيه معنى القصاص حيث لا يجب الا بالقتل (قوله ثم تبعية أهل الدار) أى بعد ما صار اداء أحد ابوى الصغير خلفا عن ادائه صار تبعية أهل الدار خلفا عن اداء أحدهما أى أحد الابوين اذا لم يوجد واذا لم يوجد تبعية أهل الدار صارت تبعية الغانمين خلفا مثلا اذا سبى صبى فان أسلم هو بنفسه مع كونه عاقلا فهو الاصل والا فان أسلم أحد أبويه فهو تبع له والا فان أخرج الى دار الاسلام فهو مسلم بتبعية الدار وان لم يخرج بل قسم أو بيع من مسلم فى دار الحرب فهو تبع لمن سباه فى الاسلام فلو مات يصلى عليه و يدفن فى مقابر المسلمين ثم التحقيق ان عند عدم الابوين ليست التبعية خلفا عن اداء أحد الابوين بل عن أداء الصبى نفسه كابن الميت خلف عنه فى الميراث وعند عدمه يكون ابن الابن خلفا عن الميت لا عن ابنه لئلا يلزم للخلف خلف فيكون الشئ خلفا وأصلا وقد يقال لا امتناع فى كون الشئ أصلا من وجه وخلفا من وجه (قوله لكنه أى التيمم خلف مطلق) يرتفع به الحدث الى غاية وجود الماء بالنص وهو قوله تعالى فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا نقل الحكم فى حال العجز عن الماء الى التيمم مطلقا عند ارادة الصلاة فيكون حكمه حكم الماء فى تأدية الفرائض به وتحقيق ذلك انه ان جعل التراب خلفا عن الماء فحكم الاصل افادة الطهارة وازالة الحدث فكذا حكم الخلف اذ لو كان له حكم برأسه لما كان خلفا بل أصلا وان جعل التيمم خلفا عن التوضى فحكم التوضى اباحة الدخول فى الصلاة بواسطة رفع الحدث بطهارة حصلت به لا مع الحدث فكذا التيمم اذ لو كان خلفا فى حق الاباحة مع الحدث لكان له حكم برأسه هو الاباحة مع قيام الحدث فلم يكن خلفا وعند الشافعى رحمه الله تعالى هو خلف ضرورى بمعنى انه ثبت خلفيته ضرورة الحاجة الى اسقاط الفرض عن الذمة مع قيام الحدث كطهارة المستحاضة حتى لم يجز تقديمه على الوقت ولا اداء فرضين بتيمم واحد اما قبل الوقت فلان الضرورة لم تبن وأما بعد اداء

(ثم عندنا التراب خلف عن الماء) فبعد حصول الطهارة كان شرط الصلاة موجودا في كل واحد منهما بكماله (فيجوز امامة المتيمم للمتوضئ) كامامة الماسح للغاسل (وعند محمد وزفر رحمهما الله تعالى التيمم خلف عن التوضي فلا يجوز) لان المتوضئ صاحب أصل والمتيمم صاحب خلف فلا يبنى صاحب الاصل القوى صلاته على صاحب الخلف الضعيف كما لا يبني المصلي بركوع وسجود على المومى (وشرط الخلفية امكان الاصل ليصير السبب منعقدا له ثم عدمه بعارض كما في مسئلة مس السماء بخلاف الغموس

* باب المحكوم عليه ولابد من أهليته للحكم وهي لا تثبت الا بالعقل قالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدى المطلوب للقلب أي نور يحصل باشراق العقل الذي أخبر النبي عليه السلام انه من أوائل المخلوقات فكما ان العين مدركة بالقوة فاذا وجد النور الحسي يخرج ادراكها الى الفعل فكذا (القلب) أي النفس الانسانية مع هذا النور العقلي وقوله (طريق يبتدأ به فابتداء درك الحواس ارتسام المحسوس في الحاسة الظاهرة ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وحينئذ بداية تصرف القلب فيه بواسطة العقل بان يدرك الغائب من الشاهد أو ينتزع الكليات من تلك الجزئيات المحسوسة ولهذا التصرف مراتب استعداده على هذا الانتزاع ثم علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات ثم علم النظريات منها ثم استحضارها بحيث لا تغيب وهذا نهايته و يسمى العقل المستفاد والمرتبة الثانية هي مناط التكليف) اعلم ان ماذكرنا من تعريف العقل أورده مشايخنا في كتبهم ومثلوه بالشمس كما ذكرنا في المتن

فرض واحد فلان الضرورة قد انعدمت وحتى قال فيمن له اناآن من الماء أحدهما طاهر والآخر نجس وقد اشتبها عليه انه يجب عليه التحري والاجتهاد ولا يجوز له التيمم اذ معه ماء طاهر بيقين يقدر على استعماله بدليل معتبر في الشرع وهو التحري فلا ضرورة حينئذ وعندنا لا يجوز التحري لان التراب طهور مطلق عند العجز عن الماء وقد تحقق العجز بالتعارض الموجب للتساقط حتى كان الاناآن في حكم العدم واعلم ان وجوب التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى انما هو اذا لم يوجد ماء آخر طاهر بيقين وأما اذا وجد فالتحري جائز فلهذا اعدل المصنف رحمه الله تعالى عن عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث قيد جواز التحري في مسئلة الاناءين بحالة السفر أي حالة عدم القدرة على ماء طاهر بيقين ثم لا يخفى ان عدم صحة التيمم قبل التحري عند الشافعي رحمه الله تعالى مبني على انه لا صحة للتيمم بدون العجز عن الماء سواء كان خلفا ضروريا أو خلفا مطلقا ولا عجز مع امكان التحري ولذا جوز التيمم فيما اذا تحير فتفريع هذه المسئلة على كون التيمم خلفا ضروريا بمعنى انه انما يكون بقدر ما يندفع به ضرورة اسقاط الفرض ليس كما ينبغي وان أريد بكونه ضروريا انه لا يكون الا عند ضرورة العجز عن استعمال الماء فهذا مما لا يتصور فيه نزاع (قوله ثم عندنا) أي بعدما اتفق أصحابنا على كون الخلف خلفا مطلقا اختلفوا في تعيين الخلف فقال أبو حنيفة وأبو يوسف رحمهما الله تعالى الخلفية في الآلة بمعنى ان التراب خلف عن الماء لانه تعالى نص عند النقل الى التيمم على عدم الماء وكون التراب ملوثا في نفسه لا يوجب العدول عن ظاهر النص لان نجاسة المحل حكمية فيجوز ان يكون تطهيرا لالة أيضا كذلك وقوله عليه الصلاة والسلام التراب طهور المسلم ولو الى عشر حجج مالم يجد الماء يؤيد ذلك فان قيل لو كانت الخلفية في الآلة لافتقرت الى الاصابة كالماء اذ من شرط الخلف ان لا يزيد على الاصل فلم يجز التيمم بالحجر الملساء قلنا ليس هذا من الزيادة في شيء لان معناها الزيادة في الحكم وترتب الآثار ألا يرى ان استغناء التيمم عن مسح الرأس والرجل لا يوجب زيادته على الوضوء فعندهما يجوز امامة المتيمم للمتوضئ اذا لم يجد المتوضئ ماء لان شرط الصلاة في حق كل منهما موجود بكماله فيجوز بناء أحدهما على الآخر كالغاسل على الماسح مع ان الخف بدل من الرجل في قبول الحدث ورفعه وأما اذا وجد المتوضئ ماء فان كان في زعمه ان شرط الصلاة لم يوجد في حق الامام وان صلاته فاسدة فلا يصح اقتداؤه به كما اذا اعتقد ان امامه مخطئ في جهة القبلة وقال محمد وزفر رحمهما الله تعالى الخلفية في الفعل بمعنى ان التيمم خلف عن التوضي لان الله تعالى أمر بالوضوء أولا ثم بالتيمم عند العجز فلا يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم كاقتداء غير المومى بالمومى وما ذكر ان زفر مع محمد في هذه المسئلة يوافق ما ذكره الاسبيجابي في شرح المبسوط الا ان المذكور في عامة الكتب انه يجوز اقتداء المتوضئ بالمتيمم عند زفر رحمه الله تعالى وان وجد المتوضئ ماء (قوله وشرط الخلفية) أي لابد في ثبوت الخلف من امكان الاصل ليصير السبب منعقدا للاصل ثم من عدم الاصل في الحال لعارض اذ لا معنى للمصير الى الخلف مع وجود الاصل مثلا ارادة الصلاة انعقدت سببا للوضوء لامكان حصول الماء بطريق الكرامة ثم لظهور العجز ينتقل الحكم الى التيمم وهذا كما اذا حلف ليمسن السماء فان اليمين قد انعقدت موجبة للبر لامكان مس السماء في الجملة الا انه معدوم عرفا وعادة فانتقل الحكم الى الخلف وهو الكفارة بخلاف ما اذا حلف على نفي ما كان أو ثبوت ما لم يكن في الزمان الماضي فانه لا يثبت الكفارة لعدم امكان البر على ما سبق تحقيق ذلك (قوله باب المحكوم عليه) وهو المكلف أي الذي تعلق الخطاب بفعله وأهليته لذلك تتوقف

على العقل اذ لا تكليف على الصبي والمجنون وقد أطلق الحكماء وغيرهم لفظ العقل على معان كثيرة منها الجوهر المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه لا يكون جسما ولا جسمانيا ولا تتوقف أفعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف ولو قال غير المتعلق بالجسم لكان أنسب ليخرج النفوس الفلكية اذ البدن انما يطلق على بنية الحيوان وادعى الحكماء ان العقل بهذا المعنى أول ما صدر عن الواجب سبحانه واليه الاشارة بقوله عليه الصلاة والسلام أول ما خلق الله تعالى العقل وانما قال ادعوا لانهم استدلوا على ذلك بدلائل واهية مبنية على مقدمات فاسدة مثل ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ونحو ذلك ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق وهذا معنى الاثر الفائض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها مراتب قوى النفس على ما سنبينها ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات أو نفس العلم بذلك وهذا معنى العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات ومنها ملكة حاصلة بالتجارب يستنبط بها المصالح والاغراض وهذا معنى ما يحصل به الوقوف على العواقب ومنها قوة مميزة بين الامور الحسنة والقبيحة ومنها هيئة محمودة للانسان في حركاته وسكناته وكلامه الى غير ذلك من المعاني المتفاوتة والمقاربة فاحتيج في هذا المقام الى تفسير العقل فقالوا هو نور يضيء به طريق يبتدأ به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فتبتدي المطلوب للقلب فيدركه القلب بتأمله وبتوفيق الله تعالى ومعنى ذلك انها قوة للنفس بها ينتقل من الضروريات الى النظريات الا انه لما كان ظاهر هذا التفسير أخفى من العقل احتاج المصنف رحمه الله تعالى الى توضيحه وتبيين المراد منه فزعم انه يحتمل ان يراد بالعقل ههنا ذلك الجوهر المجرد الذي هو أول المخلوقات على ان يكون النور بمعنى المنور ولا يخفى بعد هذا الاحتمال عن الصواب فانهم جعلوا العقل من صفات الراوي والمكلف ثم فسروه بهذا التفسير ويحتمل أن يراد به الاثر الفائض من هذا الجوهر على نفس الانسان كما ذكره الحكماء من أن العقل الفعال هو الذي يؤثر في النفس ويعدها للادراك وحال نفوسنا بالاضافة اليه حال ابصارنا بالنسبة الى الشمس فكما ان بافاضة نور الشمس تدرك المحسوسات كذلك بافاضة نوره تدرك المعقولات فقوله نور أي قوة شبيهة بالنور في أنه بها يحصل الادراك يضيء أي يصير ذا ضوء به أي بذلك النور طريق يبتدأ به أي بذلك الطريق والمراد به الافكار وترتيب المبادي الموصلة الى المطالب ومعنى اضاءتها صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها توصلا الى المطلوب وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث أي من محل ينتهي اليه ادراك الحواس فتبتدي أن يظهر المطلوب للقلب أي الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس الناطقة فيدركه القلب بتأمله أي التفاته اليه والتوجه نحوه بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتأثير النفس أو توليدها فان الافكار معدات للنفس وفيضان المطلوب انما هو بالهام الله تعالى واعلم ان العقل الذي يحصل الادراك باشراقه وافاضة نوره ويكون نسبته الى النفوس نسبة الشمس الى الابصار على ما ذكره الحكماء هو العقل العاشر المسمى بالعقل الفعال لا العقل الذي هو أول المخلوقات ففي كلام المصنف رحمه الله تعالى تسامح (قوله وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم) اشارة الى معنى آخر للعقل باعتباره يحصل للنفس مراتبها الاربع فعلى ما سبق كان حاصل معناه حصول شرائط الوصول الى المطلوب وانكشاف الحجب عنه بينه وبين المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد وأما على هذا فمعناه قابلية النفس بهذه المعاني فان قيل من شأن القوة التأثير والفعل ومعنى القابلية التأثر والانفعال فكيف يفسر بها قلت هي قوة باعتبار ترتيب المبادي وتهيئة المعدات والتصرفات فيها وقابلية من حيث ان حصول المطلوب انما هو بالالهام وبتوفيق الملك العلام فان قلت القوة التي بها تكتسب النفس العلوم تشتمل مراتبها الاربع فكيف تفسر بقابلية الاشراق التي هي المرتبة الاولى أعني العقل الهيولاني قلت المراد قابلية الاشراق الى أن يكمل جميع الآثار ويحصل غاية

وهذا مناسب لما قاله الحكماء والتمثيل بعينه مسطور في كتب الحكمة واعلم انهم أطلقوا العقل على جوهر مجرد غير متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف وقد ادعوا ان أول شئ خلقه الله تعالى هذا الجوهر وقد قال عليه السلام أول ما خلق الله تعالى العقل فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا الجوهر الذي أخبر النبي عليه الصلاة والسلام انه من أوائل المخلوقات فيكون المراد بالنور المنور كما فسر في قوله تعالى الله نور السموات والارض وأيضا قد يطلق العقل على الاثر الفائض من هذا الجوهر في الانسان فيمكن ان يراد بهذا التعريف هذا المعنى وبيانه ان النفس الانسانية مدركة بالقوة فاذا أشرق عليها الجوهر المذكور خرج ادراكها من القوة الى الفعل بمنزلة الشمس اذا أشرقت خرج ادراك العين من القوة الى الفعل فالمراد بالعقل هذا النور المعنوي الذي حصل باشراق ذلك الجوهر وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم وهي قابلية النفس لاشراق ذلك الجوهر ولها أربع مراتب كما ذكرت في المتن ويسمى الاول العقل الهيولاني والثاني العقل بالملكة والثالث العقل بالفعل والرابع العقل المستفاد وأيضا يطلق على بعض العلوم فقيل علم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات وقوله يبتدأ به يلزم من هذا الكلام ان يكون لدرك الحواس

المطلوب وهذا يتناول المراتب الاربع فان قلت كيف جعل المراتب الاربع في الشرح مراتب قوة النفس وقابليتها للاشراق وفي المتن مراتب تصرف القلب بواسطة العقل فيما ارتسم في الحواس قلت حاصلهما واحد فان هذه المراتب مراتب للنفس باعتبار قوتها في اكتساب العلوم وتصرفها في المبادي لحصول المطالب فيجعل تارة مراتب النفس وتارة مراتب قوتها النظرية أي التي بها تتمكن من اكتساب العلوم وتارة مراتب تصرفاتها في المبادئ ومعنى تصرف القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغائب من الشاهد أي يستدل من الآثار واللوازم على المؤثرات والملزومات مثل استدلاله من العالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما سواه بريئا عن النقائص وان ينتزع الكليات من الجزئيات بان ينتزع من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة وكذا في جانب التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض المشخصة واللواحق الخارجية حقائقها الكلية واما تحقيق المراتب الاربع فهو ان للنفس الانسانية قوتين احداهما مبدأ الادراك وهي باعتبار تأثرها عما فوقها مستكملة في ذاتها وتسمى عقلا نظريا والثانية مبدأ الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن الموضوع مكملة اياه تأثيرا اختياريا وتسمى عقلا عمليا وللقوة النظرية في تصرفاتها في الضروريات وترتيبها لاكتساب الكمالات أربع مراتب وذلك ان النفس في مبدأ الفطرة خالية عن العلوم مستعدة لها وتسمى حينئذ عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الاولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة لها وذلك بمنزلة استعداد الطفل للكتابة ثم اذا أدركت الضروريات واستعدت لحصول النظريات سميت عقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد الامي لتعلم الكتابة ثم اذا أدركت النظريات وحصل لها القدرة على استحضارها متى شاءت من غير تجشم كسب جديد سميت عقلا بالفعل لشدة قربه من الفعل وذلك بمنزلة استعداد القادر على الكتابة الذي لا يكتب وله أن يكتب متى شاء واذا كانت النظريات حاضرة عندها مشاهدة لها سميت عقلا مستفادا لاستفادة هذه القوة والحالة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الشخص حينما يكتب بالفعل وعبارة المحققين ان العقل المستفاد هو حضور اليقينيات وحصول صور المعقولات للنفس وهو الظاهر من التسمية بالمستفاد وان العقل الهيولاني يكون قبل استعمال الحواس وادراك الضروريات والعقل بالملكة بعده والمصنف رحمه الله تعالى جعل الهيولاني استعداد النفس للانتزاع بعد حصول المحسوسات والعقل بالملكة علم البديهيات على وجه يوصل الى النظريات أي مترتبة للتأدي الى المجهولات النظرية وأما جعل المستفاد نهاية ومرتبة رابعة فانما هو باعتبار الغاية وكونه الرئيس المطلق الذي يخدمه سائر القوى والا فالمستفاد مقدم بحسب الوجود على العقل بالفعل لانه انما يكون بعد التحصيل والاحضار مرة أو مرات ثم هذه المراتب استعدادات للنفس مختلفة بالشدة والضعف كالثلاث الاول أو كمال لها كالرابعة وتطلق على النفس بحسب مالها من هذه الاحوال ولا شك ان للنفس في كل حال من تلك الاحوال قوة لم تكن قبل فتطلق على نفس القوى أيضا ونعني بالقوة المعنى الذي به يصير الشيء فاعلا أو منفعلا وجعلوا المرتبة الثانية وهي ان تدرك البديهيات مرتبة على وجه توصل الى النظريات مناط التكليف اذ بها يرتفع الانسان عن درجة البهائم ويشرق عليها نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات (قوله فاعلم ان بداية درك الحواس) يعني لما ذكر في تعريف العقل لدرك الحواس نهاية لزم أن يكون له بداية ولما ذكر لطريق ادراك العقل بداية لزم ان يكون له نهاية لان ادراكاتنا أمور حادثة منقطعة ولما جعل قوله من حيث متعلقا بيبتدأ والضمير في اليه عائد الى حيث اى طريق يبتدأ به من المقام الذي ينتهي اليه ادراك الحواس لزم ان يكون نهاية درك الحواس بداية درك العقل فذكر ان بداية درك الحواس هو ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة وهي اللمس أعني قوة سارية في البدن كله بها يدرك الحار والبارد والرطب واليابس ونحو ذلك والذوق وهي قوة منبثة في العصب المفروش على جرم اللسان يدرك بها الطعوم والشم

الحس بداية ونهاية وكذا للادراك العقلي بداية ونهاية فنهاية درك الحواس هي بداية الادراك العقلي فاعلم ان بداية درك الحواس ارتسام المحسوسات في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة والمشهور ان الحواس الباطنة خمس الحس المشترك في مقدم الدماغ وهو الذي يرتسم فيه صور المحسوسات ثم الخيال وهو خزانة الحس المشترك ثم الوهم في مؤخر الدماغ يرتسم فيه المعاني الجزئية ثم بعده الحافظة وهي خزانة الوهم ثم المفكرة في وسط الدماغ تأخذ المدركات من الطرفين وتتصرف فيها وتركب بينها تركيبا وتسمى مخيلة أيضا فهذا نهاية ادراك الحواس

وهو

وهو قوة مرتبة في زائدتي مقدم الدماغ الشبيهتين بحلمتي الثدي يدرك بها الروائح والسمع وهو قوة مرتبة
في العصب المفروش على سطح باطن الصماخ يدرك بها الاصوات والبصر هو قوة مرتبة في العصبتين
المجوفتين اللتين تتلاقيان في مقدم الدماغ فيفترقان الى العينين يدرك بها الالوان والاضواء ولا خفاء في أن
المرتسم فيها هو صورة المحسوس لا نفسه فان المحسوس هو هذا اللون الموجود في الخارج مثلا وهو ليس
بمرتسم في الباصرة بل صورته كما أن المعلوم هو ذلك الموجود والحاصل في النفس صورته ومعنى معلوميته
حصول صورته لا حصول نفسه ونهاية درك الحواس ارتسام المحسوس في الحواس الباطنة والمشهور أنها
أيضا خمس الحس المشترك وهي قوة مرتبة في التجويف الاول من الدماغ ومبادي عصب الحس يجتمع فيها
صور جميع المحسوسات فيدركها والخيال هو قوة مرتبة في آخر التجويف المقدم يجتمع فيها مثل المحسوسات
وتبقى فيها بعد الغيبة عن الحس المشترك فهي خزانته والوهم وهي قوة مرتبة في آخر التجويف الاوسط
من الدماغ لا في مؤخره على ماذكره المصنف رحمه الله تعالى بها يدرك المعاني الجزئية الغير المحسوسة أعني التي
لم يتأد اليها من طرق الحواس وان كانت موجودة في المحسوسات كعداوة زيد وصداقة عمرو والحافظة وهي
قوة مرتبة في التجويف الاخير من الدماغ تحفظ المعاني الجزئية التي أدركها الوهم فهي خزانة للوهم بمنزلة
الخيال للحس المشترك والمفكرة وهي قوة مرتبة في الجزء الاول من التجويف الاوسط من الدماغ بها يقع
التركيب والتفصيل بين الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس المشترك والمعاني المدركة بالوهم كانسان له
رأسان وانسان عديم الرأس وهذا معنى أخذ المدركات عن الطرفين وهذه القوة تستعملها النفس على أي
نظام تريد فان استعملتها بواسطة القوة الوهمية وحدها سميت متخيلة وان استعملتها بواسطة القوة
العقلية وحدها أو مع الوهمية سميت مفكرة وما ذكرنا من محال القوى هو الموافق لما ذكره المحققون من
علماء التشريح واستدلوا عليه بأن الآفة في ذلك المحل توجب الآفة في فعل تلك القوة ولفظ ثم في كلام
المصنف رحمه الله تعالى ليس لترتيب هذه القوى في الوجود والمحل بل لترتيب تصرفاتها وأفعالها فانه يرتسم أولا
صورة المحسوس ثم تخزن ثم ترتسم منه المعاني ثم تحفظ ثم يقع بينهما التركيب والتفصيل فلذا قال ثم بعده
الحافظة فاشار بلفظ بعد الى أن محلها بعد محل الوهم (قوله فاذا تم هذا) أي ارتسام الصور والمعاني وأخذ
المفكرة اياهما من الطرفين تنتزع النفس الناطقة من المفكرة علوما أي صورا أو معاني كلية لانها بالتصرف
والتفكر في الاشخاص الجزئية تكتسب استعدادا نحو قبول صورة الانسانية مثلا وصورة الصداقة
الكليتين المجردتين عن العوارض المادية قبولا عن العقل الفعال المنتقش بهما المناسبة ما بين كل كلي
وجزئياته وهذا هو تمام التقريب في أن نهاية درك الحواس هو بداية ادراك العقل على ما يشعر به التعريف
المذكور للعقل وأما تحقيق هذه المباحث فما لا يليق بهذا الكتاب ثم الظاهر أن معنى التعريف المذكور
ليس ماذكره المصنف رحمه الله تعالى وغيره من الشارحين وأنه لا يحتاج الى هذا التطويل وأن عود الضمير
الى حيث وهو لازم الظرفية مما لم يعهد في العربية بل المراد أن العقل نور يضيء به الطريق الذي يبتدأ به في
الادراكات من جهة انتهاء ادراك الحواس الى ذلك الطريق بمعنى أنه لا مجال فيه لدرك الحواس وهو طريق
ادراك الكليات من الجزئيات والمغيبات من المشاهدات فان طريق ادراك المحسوسات مما يسلكه العقلاء
والصبيان والمجانين بل البهائم فلا يحتاج الى العقل الذي نحن بصدده ثم اذا انتهى ذلك الطريق وأريد
سلوك طريق ادراك الكليات واكتساب النظريات والاستدلال على المغيبات لم يكن بد من قوة بها
يتمكن من سلوك ذلك الطريق فهي نور للنفس به تهتدي الى سلوكه بمنزلة نور الشمس في ادراك
المبصرات فاذا ابتدأ الانسان بذلك الطريق وشرع فيه ورتب المقدمات على ما ينبغي يتبدى المطلوب
للقلب بفيض الملك العلام (قوله ثم معلومات النفس) يريد بهذا الكلام الاشارة الى طريق معرفة

فاذا تم هذا تنتزع النفس
الانسانية من المفكرة علوما
فهذا بداية تصرف النفس
بواسطة اشراق العقل وله
أربع مراتب كما ذكرنا
والعلم عند الله تعالى (ثم
معلومات النفس اما ان لا يتعلق
بها العمل كمعرفة الصانع
تعالى وتسمى علوما نظرية
واما ان يتعلق وتسمى
عملية فاذا اكتسبت
العملية حركت البدن الى
ماهو خير وعما هو شر
فيستدل بهذا على وجود
تلك القوة وعدمها) أي
يستدل بهذا التحريك
على وجود تلك القوة وهي
قابلية النفس لاشراق ذلك
الجوهر وانما يستدل لان
النفس لا محالة آمرة للبدن
محركة الى ما هو خير عندها
وعما هو شر عندها والجوهر
المذكور دائم الاشراق
فاذا حركته الى الخير وعن
الشر علم معرفتها بالخير
والشر وهي لا تحصل الا
بالقابلية المذكورة واذا لم
تحركه الى الخير وعن الشر
علم عدم معرفتها بالخير والشر
اذ لو كانت عارفة لحركته ثم
عدم معرفتها لعدم قابليتها
اذ لو كانت قابلة وقد قلنا ان
ذلك الجوهر دائم الاشراق
لكانت عارفة فعلم أن وجود
العقل وعدمه

يعرفان بالافعال (ثم لما كان العقل متفاوتا فى افراد الناس) وذلك التفاوت انما يكون لزيادة قابلية بعض النفوس ذلك الفيض والاشراق لشدة صفائها ولطافتها فى مبدأ الفطرة ونقصان قابلية بعضها لكدورتها وكثافتها فى أصل الخلقة (متدرجا من النقصان الى الكمال) بواسطة كثرة العلوم ورسوخ الملكات المحمودة فيها فتصير أشد تناسبا بذلك الجوهر ويزداد استضاءتها بانواره واستفادتها مغانم آثاره فالقابلية المذكورة سبب لحصول العلم والعمل ثم حصول العلم والعمل سبب لزيادة تلك القابلية (والاطلاع على حصول ماذكرنا انه مناط التكليف متعذر قدره الشرع بالبلوغ اذ عنده يتم التجارب بتكامل القوى الجسمانية التى هى مراكب للقوى العقلية ومسخرة لها باذن الله تعالى وقد سبق فى باب الامر الخلاف فى ايجابه الحسن والقبح فعند المعتزلة الخطاب متوجه بنفس العقل) هذا فرع مسئلة الحسن والقبح المذكورة فى باب الامر (فالصبى العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايمان حتى ان لم يعتقدا كفرا ولا ايمانا يعذبان عند المعتزلة وعند الاشعرى يعذران فلم يعتبر كفر شاهق الجبل فيضمن قاتله ولا ايمان الصبى والمذهب عندنا التوسط بينهما اذ لا يمكن ابطال العقل بالعقل ولا بالشرع وهو مبنى عليه) أى الشرع مبنى على العقل لانه مبنى على معرفة الله تعالى والعلم بوحدانيته والعلم بان المعجزة دالة على النبوة وهذه الامور لا تعرف شرعا بل عقلا ان

حصول ذلك النور فى الانسان وذلك ان الموجود اذا لم يكن باختيارنا أثر فى وجوده يسمى العلم به نظريا والا فعمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشياء تتعلق بالعمل وبهذا الاعتبار تنقسم الحكمة الى النظرية والعملية ويحصل للنفس القوة النظرية والقوة العملية والاولى مكملة للنفس والثانية مكملة للنفس والبدن بتحريك البدن عن الشرور الى الخيرات وهذا التحريك يستلزم المعرفة بالخير والشر من حيث انهما خير وشر وبالعكس أما الاول فلان الشرور مستلذات البدن وملايمات الشهوة والغضب والخيرات مشاق وتكاليف ومخالفات للهوى فلا يتصور الميل عن الملائم الى المنافر الا بعد معرفة ان الاول شر والثانى خير وأما الثانى فلان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مائلة الى الكمالات مهيأة لتطويع القوى وأمرها بالخيرات فاذا اكتسبت العلم بالخير والشر وعرفتهما من حيث انهما خير وشر حركت البدن نحو الخير لا محالة ثم معرفة الخيرات والشرور تستلزم قابلية النفس لاشراق نور العقل عليها بمعنى حصول الشرائط وارتفاع الموانع من جانبها وهذا ظاهر والقابلية تستلزم المعرفة لان ذلك الجوهر المفيض دائم الاشراق لا انقطاع لفيضه ولا ضنة من جانبه بمنزلة الشمس فى الاضاءة فيكون بين فعل الخيرات وترك الشرور وبين القابلية المسماة بالعقل تلازم فيستدل من فعل الخيرات على وجود العقل استدلالا بوجود الملزوم على وجود اللازم ويستدل من ترك الخيرات على عدم العقل استدلالا من عدم اللازم على عدم الملزوم (قوله ثم لما كان) يعنى ان العقل متفاوت فى افراد الانسان حدوثا وبقاء اما حدوثا فلان النفوس متفاوتة بحسب الفطرة فى الكمال والنقصان باعتبار زيادة اعتدال البدن ونقصانه فكلما كان البدن أعدل وبالواحد الحقيقى أشبه كانت النفس الفائضة عليه أكمل والى الخيرات أميل وللكمالات أقبل وهذا معنى صفائها ولطافتها بمنزلة المرآة فى قبول النور وان كانت بالعكس فبالعكس وهذا معنى كدورتها وكثافتها بمنزلة الحجر فى قبول النور ولا خفاء فى ان النفس كلما كانت أكمل وأقبل كان النور الفائض عليه من ذلك الجوهر المسمى بالعقل الفعال أكثر وأما بقاء واليه الاشارة بقوله متدرجا من النقصان الى الكمال فلان النفس كلما ازدادت فى اكتساب العلوم بتكميل القوة النظرية وفى تحصيل الملكات المحمودة بتكميل القوة العملية ازدادت تناسبا بالعقل الفعال الكامل من كل وجه فازدادت افاضة نوره عليها لازدياد الاستفاضة بازدياد المناسبة ولما تفاوتت العقول فى الاشخاص تعذر العلم بان عقل كل شخص هل بلغ المرتبة التى هى مناط التكليف فقدر الشارع تلك المرتبة بوقت البلوغ اقامة للسبب الظاهر مقام حكمه كما فى السفر والمشقة وذلك لحصول شرائط كمال العقل وأسبابه فى ذلك الوقت بناء على تمام التجارب الحاصلة بالاحساسات الجزئية والادراكات الضرورية وتكامل القوى الجسمانية من المدركة والمحركة التى هى مراكب للقوة العقلية بمعنى انها بواسطتها تستفيد العلوم ابتداء وتصل الى المقاصد وبمعونتها يظهر آثار الادراك وهى مسخرة ومطيعة للقوة العقلية باذن الله تعالى فهى تأمرها بالاخذ والاعطاء واستيفاء اللذات والتحرك للادراكات قدر ما ترى من المصلحة فتحصل الكمالات (قوله وقد سبق فى باب الامر) اعلم ان المهم فى هذا المقام تحرير المبحث وتلخيص محل النزاع ليتأتى النظر فى أدلة الجانبين ويظهر صحة المطلوب ولا نزاع للمعتزلة فى ان العقل لا يستقل بدرك كثير من الاحكام على تفاصيلها مثل وجوب الصوم فى آخر رمضان وحرمته فى أول شوال ولا نزاع للاشاعرة فى ان الشرع محتاج الى العقل وان للعقل مدخلا فى معرفة الاحكام حتى صرحوا بان الدليل اما عقلى صرف واما مركب من عقلى وسمعى ويمتنع كونه سمعيا صرفا لان صدق الشارع بل وجوده وكلامه انما يثبت بالعقل وانما النزاع فى

قطعا للدور (لكن قد يتطرق الخطأ فى العقليات) فان مبادى الادراكات العقلية الحواس فيقع الالتباس بين القضايا الوهمية والعقلية فيتطرق الغلط فى مقتضيات الافكار كما ترى من اختلافات العقلاء بل اختلاف الانسان نفسه فى زمانين فصار دليلنا على التوسط بين مذهب الاشعرية والمعتزلة أمرين أحدهما التوسط المذكور فى مسئلة الجبر والقدر وفى مسئلة الحسن والقبح وثانيهما معارضة الوهم العقل فى بعض الامور العقلية وتطرق الخطأ فيها (فهو وحده غير كاف) أى العقل وحده غير كاف فيما يحتاج الانسان الى معرفته بناء على ماذكرنا من الامرين بل لا بد من انضمام شئ آخر اما ارشاد أو تنبيه ليتوجه العقل الى الاستدلال او ادراك زمان يحصل له التجربة فيه فتعينه على الاستدلال فلهذا اخترنا التوسط فى المسائل المتفرعة المذكورة فى المتن وهى قوله (فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان) لعدم استيفاء مدة جعلها الله تعالى علما لحصول التجارب وكمال العقل (ولكن يصح منه) اعتبارا لاصل العقل ورعاية للتوسط فجعلنا مجرد العقل كافيا للصحة وشرطنا الانضمام المذكور للوجوب (والمراهقة ان غفلت عن الاعتقادين لا تبين من زوجها خلافا للمعتزلة وان كفرت تبين) فانها ان لم تدرك المدة المذكورة لم يجعل مجرد عقلها كافيا فى التوجه الى الاستدلال لكن ان توجهت علم حينئذ انها أدركت مدة أفادتها التوجه فجعلنا مجرد عقلها كافيا اذا حصل التوجه وشرطنا الانضمام اذا لم يحصل التوجه (وكذا الشاهق) أى لا يكلف (قبل مضى زمان يحصل فيه التجربة وبعده يكلف فلا يضمن قاتل الشاهق ولو قبل مدة التجربة فانه لم يستوجب عصمة بدون دار الاسلام ﴿فصل﴾ ثم الاهلية ضربان أهلية وجوب وأهلية أداء اما الاولى فبناء على الذمة وهى فى اللغة العهد وفى الشرع وصف يصير به الانسان أهلا لما له وعليه

ان العاقل اذا لم تبلغه الدعوة وخطاب الشارع اما لعدم وروده واما لعدم وصوله اليه فهل يجب عليه بعض الافعال ويحرم بعضها بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الآخرة أم لا فعند المعتزلة نعم بناء على مسئلة الحسن والقبح وعند الاشاعرة لا اذ لا حكم للعقل ولا تعذيب قبل البعثة وقد سبق تحقيق ذلك (قوله قطعا للدور) يعنى ان ثبوت الشرع موقوف على معرفة الله تعالى وكلامه وبعثة الانبياء بدلالة المعجزات فلو توقفت معرفة هذه الامور على الشرع لزم الدور (قوله وثانيهما معارضة الوهم العقل) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعانى الجزئية والعقل لا يدرك الا الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذاب النفس الى آلة الوهم دون العقل فيما من حقه ان يستعمل فيه العقل وذلك لان الفها بالحس والوهم ومدركاتهما أكثر (قوله فهو) أى العقل وحده غير كاف فى جميع ما يحصل به كمال النفس وورد به أمر الشارع لما ذكرنا من تطرق الخطأ وليس المراد ان العقل لا يستقل فى ادراك شئ واكتساب حكم البتة على ما هو رأى الاسماعيلية فى اثبات الحاجة الى المعلم (قوله فالصبى العاقل لا يكلف بالايمان) وهو الصحيح وذهب كثير من المشايخ حتى الشيخ أبو منصور الى ان الصبى العاقل يجب عليه معرفة الله تعالى لانها بكمال العقل والبالغ والصبى سواء فى ذلك وانما عذر فى عمل الجوارح لضعف البنية بخلاف عمل القلب ومعنى ذلك ان كمال العقل معرف للوجوب والموجب هو الله تعالى بخلاف مذهب المعتزلة فان العقل عندهم موجب بذاته كما ان العبد موجد لافعاله كذا فى الكفاية (قوله وان كفرت) أى المراهقة تبين عن الزوج لانا انما وضعنا البلوغ موضع كمال العقل والتمكن من الاستدلال اذا لم تعرف ذلك حقيقة اما اذا تحقق التوجه الى الاستدلال والكفر فلا عذر فان قيل اذا نيط الحكم بالسبب الظاهر دار معه وجودا وعدما ولم يعتد بحقيقة السبب فينبغى ان تعذر المراهقة التى كفرت كالمسافر سفرا علم انه لا مشقة فيه أصلا فانه تبقى الرخصة بحالها قلنا ذاك فى الفروع وأما فى الاصول لا سيما فى الايمان فيجب اذا وجد السبب الحقيقى أو دليله لعظم خطره (قوله وكذا) أى مثل الصبى العاقل البالغ الشاهق فى الجبل اذا لم تبلغه الدعوة فانه لا يكلف بالايمان بمجرد عقله حتى لو لم يصف ايمانا ولا كفرا ولم يعتقده لم يكن من أهل النار ولو آمن صح ايمانه ولو وصف الكفر كان من أهل النار للدلالة على انه وجد زمان التجربة والتمكن من الاستدلال وأما اذا لم يعتقد شيأ فان وجد زمان التجربة والتمكن فليس بمعذور والا فمعذور وليس فى تقدير الزمان دلالة عقلية أو سمعية بل ذلك فى علم الله تعالى فان تحقق يعذبه والا فلا وهذا مراد أبى حنيفة رحمه الله تعالى حيث قال لا عذر لاحد فى الجهل بخالقه لما يرى فى الآفاق والانفس واما فى الشرائع فيعذر الى قيام الحجة فان قيل الشاهق لما لم يكلف بالايمان كان ينبغى أن لا يهدر دمه بل يضمن قاتله فالجواب ان العصمة لا تثبت بدون الاحراز بدار الاسلام حتى لو أسلم فى دار الحرب ولم يهاجر الينا فقتل لم يضمن قاتله وكذا الصبى والمجنون اذا قتلا فى دار الحرب (قوله فصل ثم الاهلية) يعنى بعد ما ثبت انه لا بد فى المحكوم عليه من أهليته للحكم وانها لا تثبت الا بالعقل فان الاهلية ضربان أحدهما أهلية الوجوب أى صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه والثانية أهلية الاداء أى صلاحيته لصدور الفعل منه على وجه

يعتدبه شرعا والاولى بالذمة ولما وقع فى كلام البعض ان الذمة أمر لامعنى له ولا حاجة اليه فى الشرع وانه من مخترعات الفقهاء يعبرون عن وجوب الحكم على المكلف شبوته فى ذمته حاول المصنف رحمه الله تعالى الرد عليهم بتحقيق الذمة لغة وشرعا واثباتها بالنصوص وتحقيق ذلك ان الذمة فى اللغة العهد فاذا خلق الله تعالى الانسان محل أمانته أكرمه بالعقل والذمة حتى صار أهلا لوجوب الحقوق له وعليه وثبت له حقوق العصمة والحرية والمالكية كما اذا عاهدنا الكفار وأعطيناهم الذمة تثبت لهم وعليهم حقوق المسلمين فى الدنيا وهذا هو العهد الذى جرى بين الله تعالى وعباده يوم الميثاق المشار اليه بقوله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على انفسهم ألست بربكم على ماذهب اليه جمع من المفسرين ان الله تعالى أخرج ذرية آدم بعضهم من بعض على حسب مايتوالدون الى يوم القيامة فى أدنى مدة كموت الكل بالنفخ فى الصور وحياة الكل بالنفخة الثانية فصورهم واستنطقهم وأخذ ميثاقهم ثم أعادهم جميعا فى صلب آدم ثم أنسانا تلك الحالة ابتلاء لنؤمن بالغيب وحاصل كلام المصنف رحمه الله تعالى من الاستدلال بالآيات ان الانسان قد خص من بين سائر الحيوانات بوجوب أشياء له وعليه وتكاليف يؤاخذ بها فلا بد فيه من خصوصية بها يصير أهلا لذلك وهو المراد بالذمة فهى وصف يصير به الانسان أهلا لماله وماعليه واعترض بان هذا صادق على العقل بالمعنى المذكور فيما سبق وان الادلة لاتدل على ثبوت وصف مغاير للعقل وأجيب بانا لانسلم ان العقل بهذه الحيثية بل العقل انما هو بمجرد فهم الخطاب والوجوب مبنى على الوصف المسمى بالذمة حتى لوفرض ثبوت العقل بدون ذلك الوصف كالوركب العقل فى حيوان غير الآدمى لم يثبت الوجوب له وعليه والحاصل ان هذا الوصف بمنزلة السبب لكون الانسان أهلا للوجوب له وعليه والعقل بمنزلة الشرط فان قلت فمامعنى قولهم وجب أوثبت فى ذمته كذا قلت معناه الوجوب على نفسه باعتبار ذلك الوصف فلما كان الوجوب متعلقا به جعلوه بمنزلة ظرف يستقر فيه الوجوب دلالة على كمال التعلق واشارة الى أن هذا الوجوب انما هو باعتبار العهد والميثاق الماضى كما يقال وجب فى العهد والمروءة ان يكون كذا وكذا وأما على ماذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من ان المراد بالذمة فى الشرع نفس ورقبة لها ذمة وعهد فمعناه انه وجب على نفسه باعتبار كونها محلا لذلك العهد فالرقبة تفسير للنفس والعهد تفسير للذمة وهذا عند التحقيق من تسمية المحل باسم الحال والمقصود واضح (**قوله** قال الله تعالى واذ أخذ ربك من بنى آدم) ذهب كثير من المفسرين الى أنه تمثيل والمراد نصب الادلة الدالة على الربوبية والوحدانية المميزة بين الضلال والهدى وكذا قوله تعالى وكل انسان ألزمناه طائره الآية تمثيل للزوم العمل له لزوم القلادة للعنق من غير اعتبار استعارة فى العنق على انفراده كما يقال جعل القضاء فى عنقه لايراد وصف به صار أهلا لذلك وانما المراد مجرد الالزام والالتزام وتحقيق ذلك الى علماء البيان وأما قوله تعالى وحملها الانسان فالمراد بالامانة الطاعة الواجبة الاداء والمعنى انها لعظمها بحيث لوعرضت على هذه الاجرام العظام وكانت ذات شعور وادراك لابين ان يحملنها وحملها الانسان مع ضعف بنيته ورخاوة قوته لاجرم فاذا الراعى لها والقائم بحقوقها بخير الدارين انه كان ظلوما حيث لم يف بها ولم يراع حقوقها جهولا بكنه عاقبتها وهذا وصف للجنس باعتبار الاغلب وقيل لما خلق الله تعالى هذه الاجرام خلق فيها فهما وقال لها انى فرضت فريضة وخلقت جنة لمن أطاعنى ونارا لمن عصانى فقلن نحن مسخرات على ماخلقنا لانحمل فريضة ولانبغى ثوابا ولاعقابا ولما خلق آدم عرض عليه مثل ذلك فحمله وكان ظلوما لنفسه بتحمل مايشق عليها جهولا بوخامة عاقبته وقيل الامانة العقل والتكليف وعرضها عليهن اعتبارها بالاضافة الى استعدادهن واباؤهن عدم اللياقة والاستعداد وحمل الانسان قابليته واستعداده وكونه ظلوما جهولا لما غلب عليه من القوة الغضبية والشهوية وعلى هذا يحسن ان يكون علة للحمل عليه فان من فوائد العقل ان يكون مهيمنا على القوتين حافظا لهما عن

قال الله تعالى واذ أخذ ربك) من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى هذه الآية اخبار عن عهد جرى بين الله وبين بنى آدم وعن اقرارهم بوحدانية الله تعالى وبربوبيته والاشهاد عليهم دليل على انهم يؤاخذون بموجب اقرارهم من اداء حقوق تجب للرب تعالى على عباده فلا بد لهم من وصف يكونون به أهلا للوجوب عليهم فيثبت لهم الذمة بالمعنى اللغوى والشرعى (وقال وكل انسان ألزمناه طائره فى عنقه) العرب كانوا ينسبون الخير والشر الى الطائر

فان مر سانحا يتيمنون به وان مر بارحا يتشاءمون به فاستعير الطائر لما هو فى الحقيقة سبب للخير والشر وهو قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد فانها وسيلة لهم الى الخير والشر فالمعنى الزمناه ماقضى له من خير اوشر وألزمناه عمله لزوم القلادة أو الغل العنق أى لا ينفك عنه ابدا فدلت الآية على لزوم العمل للانسان فمحل ذلك اللزوم هو الذمة فقوله فى عنقه استعار العنق لذلك الوصف المعنوى الذى به يلزم التكاليف لزوم القلادة أو الغل العنق (وقال وحملها الانسان) فهذه الآية تدل على خصوصية الانسان بحمل اعباء التكاليف أى وجوبها عليه فيثبت بهذه الآيات الثلاث ان للانسان وصفا هو به يصير أهلا لما عليه وقد فسر الذمة بوصف يصير هو به أهلا لماله وماعليه ولادليل فى هذه الآيات على وصف يصير به أهلا لماله ولكن المقصود هنا اثبات أهلية الوجوب عليه فيكون هذا كافيا فى اثبات المقصود واما الدلائل الدالة على الوصف الذى يصير به أهلا لماله فكثيرة منها قوله تعالى وما من دابة فى الارض الا على الله رزقها وقوله تعالى خلق لكم مافى الارض جميعا ونحوهما (فقبل الولادة له ذمة من وجه يصلح ليجب له الحق لاليجب عليه فاذا ولد تصير ذمته مطلقة لكن الوجوب غير مقصود بنفسه بل المقصود حكمه وهو الاداء فكل مايمكن اداؤه يجب ومالايمكن فلا فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب) أى على الصبى وهذا فهم من قوله فاذا ولد (لان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة وكذا ما كان صلة تشبه المؤن أوالاعواض كنفقة القريب) نظير الصلة التى تشبه المؤن (والزوجة) نظير الصلة التى تشبه الاعواض (لاصلة تشبه الاجزية) أى لايجب (فلايتحمل العقل) أى لايتحمل الصبى الدية (وان كان عاقلا) فى هذا الكلام ابهام (لانه يشبه ان يكون جزاء انه لم يحفظه عما فعل ولا العقوبة) أى لايجب على الصبى العقوبة (كالقصاص ولا الاجزية كحرمان الميراث على مامر) فى باب المحكوم به وهو قوله كحرمان الميراث بالقتل فلايثبت فى حق الصبى لانه لايوصف بالتقصير (وأما حقوق الله تعالى

التعدى ومجاوزة الحد ومعظم مقاصد التكليف تعديلهما وكسر سورتهما فظهر انه لا دليل فى هذه الآيات على ان للانسان وصفا به يصير أهلا لما عليه وليت شعرى أى دلالة للعنق على ذلك وأى حاجة الى اعتبار الاستعارة فى كل فرد من مفردات الكلام وأيضا لما كان مبنى هذه الاستدلالات على ان الانسان يلزمه ويجب عليه شئ فلا بد فيه من وصف به يصير أهلا لذلك لم يكن حاجة الى هذه التكاليف بل دلالة قوله تعالى أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة على هذا المعنى أظهر وكذا ثبوت الحقوق له لايدل على ان فيه وصفا هو الذمة لجواز ان يكون ذلك لذات الانسان على ان استحقاق الرزق غير مختص بالانسان فيلزم ثبوت الذمة لكل دابة (قوله فان مر سانحا) السانح ماولاك ميامنه أى يمر من مياسرك الى ميامنك والبارح بالعكس والعرب تتطير بالبارح وتتفاءل بالسانح لانه لايمكنك ان ترميه حتى ينحرف فبهذا الاعتبار استعير الطائر لما هو سبب الخير والشر من قضاء الله تعالى وقدره وعمل العبد فان ماقدر للعبد بمنزلة طائر يطير اليه من عش الغيب ووكر القدر ولايخفى مافى كلام المصنف رحمه الله تعالى من التسامح حيث جعل الطائر استعارة لسبب الخير والشر أى قضاء الله تعالى وقدره واعمال العباد ثم قال فالمعنى الزمناه ماقضى له من خير وشر فجعل الطائر عبارة عن نفس الخير والشر المقضى به ثم القضاء هو الحكم من الله تعالى والامر أولا والقدر هو التقدير والتفصيل بالاظهار والايجاد ثانيا وفى كلام الحكماء ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات فى الكتاب المبين واللوح المحفوظ مجتمعة مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها مفصلة منزلة فى الاعيان بعد حصول الشرائط كما قال عز وجل وان من شئ الا عندنا خزائنه وماننزله الا بقدر معلوم وقريب منه مايقال ان القضاء مافى العلم والقدر مافى الارادة وقد يقال ان الله تعالى اذا اراد شيأ قال له كن فيكون فهناك شيآن الارادة والقول فالارادة قضاء والقول قدر (قوله فقبل الولادة) يعنى ان الجنين قبل الانفصال عن الام جزء منها من جهة انه ينتقل بانتقالها و يقر بقرارها ومستقل بنفسه من جهة التفرد بالحياة والتهيؤ للانفصال فيكون له ذمة من وجه حتى يصلح لوجوب الحقوق له كالارث والوصية والنسب لالوجوبها عليه حتى لواشترى الولى له شيأ لايجب عليه الثمن وأما بعد الانفصال عن الام فيصير ذمته مطلقة لصيرورته نفسا مستقلة من كل وجه فيصير أهلا للوجوب له وعليه حتى كان ينبغى ان يجب عليه كل حق يجب على البالغ الا انه لما لم يكن أهلا للاداء لضعف بنيته والمقصود من الوجوب هو الاداء اختص واجباته بما يمكن اداؤه عنه فلهذا احتيج الى تفصيل الواجبات وتمييز مايجب عليه عما لايجب وهو ظاهر من الكتاب (قوله كنفقة القريب) فانها صلة تشبه المؤن من جهة انها تجب على الغنى كفاية لما يحتاج اليه أقاربه بمنزلة النفقة على نفسه بخلاف نفقة الزوجة فانها تشبه الاعواض من جهة انها وجبت جزاء للاحتباس الواجب عليها عند الرجل وانما جعلت صلة لاعوضا محضا لانها لم تجب بعقد المعاوضة بطريق التسمية على ماهو المعتبر فى الاعواض فلكونها صلة تسقط بمضى المدة اذا لم يوجد التزام كنفقة الاقارب ولشبهها بالاعواض تصير دينا بالالتزام (قوله وان كان عاقلا) أى الصبى لايتحمل الدية وان كان ذا عقل وتمييز لان الدية وان كانت صلة الا انها تشبه جزاء التقصير فى حفظ القاتل عن فعله والصبى لايوصف بذلك ولهذا لاتجب على النساء ثم ف

فالعبادات لاتجب عليه اما البدنية فظاهرة) لان الصبا سبب العجز (وأما المالية فلان المقصود هو الاداء لا المال فلا يحتمل النيابة) فصارت كالبدنية (ولا العقوبات كالحدود ولا عبادة فيها مؤنة كصدقة الفطر عند محمد رحمه الله تعالى لرجحان معنى العبادة و يجب عندهما اجتزاء) أي اكتفاء (بالاهلية القاصرة وما كان

مؤنة محضة كالعشر والخراج يجب وعلى الاصل المذكور) وهو ان ما يمكن اداؤه يجب ومالا فلا (قلنا لو وجب اداء الصلاة على الحائض والحيض ينافيها لظهر ذلك في حق القضاء وفي قضائها حرج فيسقط أصل الوجوب بخلاف الصوم اذ ليس في القضاء حرج والاداء محتمل) أي يحتمل أن يكون اداء الصوم من الحائض واجبا (لان الحدث لا ينافي الصوم وعدم جوازه منها) أي عدم جواز الصوم من الحائض (خلاف القياس فينتقل الى الخلف) أي ينتقل الوجوب الى الخلف وهو القضاء (والجنون الممتد يوجب الحرج في الصلاة والصوم وكذا الاغماء الممتد في الصلاة دون الصوم لانه) أي الاغماء (يندر مستوعبا شهر رمضان وأما الثانية) أي أهلية الاداء (فقاصرة وكاملة وكل تثبت بقدرة كذلك) أي أهلية الاداء القاصرة تثبت بقدرة قاصرة وأهلية الاداء الكاملة تثبت بقدرة كاملة (والقدرة القاصرة تثبت بالعقل القاصر وهو عقل الصبي والمعتوه والكاملة بالعقل الكامل وهو عقل البالغ غير المعتوه فما يثبت بالقاصرة أقسام لحقوق الله تعالى كالايمان وفروعه تصح من الصبي لقوله عليه الصلاة والسلام مروا صبيانكم بالصلاة اذا بلغوا سبعا واضربوهم اذا بلغوا عشرا (وانما الضرب للتأديب) جواب اشكال وهو ان يقال كيف يضرب والضرب عقوبة والصبي ليس من أهلها فاجاب بان هذا الضرب للتأديب والصبي أهل للتأديب (ولانه) عطف على قوله لقوله عليه الصلاة والسلام (أهل للثواب ولان الشئ اذا وجد لا ينعدم شرعا الا بحجره)

قوله وان كان عاقلا ايهام ان المراد وان كان من العاقلة لكنه ليس بمراد لان تحمل الدية لا يتصور الا من العاقلة فلا معنى للتأكيد بقوله وان كان من العاقلة (قوله فالعبادات لا تجب عليه) أي على الصبي فان قلت من جملة العبادات الايمان وهو ليس ببدني ولا مالي لكونه عمل القلب قلت جعله من البدنية تغليبا أو باعتبار اشتماله على الاقرار الذي هو عمل اللسان وذهب فخر الاسلام رحمه الله تعالى الى ان الصبي اذا عقل يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذ لم يخل عن فائدة وحدوث العالم وهو السبب متقرر في حقه وأما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى الايمان بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل أصلا ولهذا لا يلزمه تجديد الايمان بعد البلوغ فان الصبا يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبا لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو أسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما وذهب الامام السرخسي رحمه الله تعالى الى انه لا وجوب عليه مالم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا أدى يكون الايمان المؤدى فرضا لان عدم الوجوب انما كان بسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم فاذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة تقع فرضا (قوله وأما المالية فلان المقصود هو الاداء) يعني ان الغرض من شرعية العبادات المالية كالزكاة مثلا هو الاداء ليظهر المطيع عن العاصي لا المال لان الله تعالى غني عن العالمين وليس المعنى ان الله تعالى أراد الاداء من كل مكلف حتى يلزم من عدم اداء البعض خلاف مراد الله تعالى وهو محال الا يرى انه لم يخلق الجن والانس الا لمعرفته ولا يلزم من عدم معرفة البعض خلاف مراد الله تعالى فعلى هذا لا حاجة الى ما قيل ان المعنى المقصود هو الاداء في حق من علم الله تعالى منه الائتمار وأما في حق غيره فالمقصود الابتلاء والزام الحجة فان قيل قد تجري النيابة في المالية كما اذا وكل غيره باداء زكاته فينبغي أن يجب على الصبي و يؤدي عنه وليه أجيب بان فعل النائب في النيابة الاختيارية ينتقل الى المنوب عنه فيصلح عبادة بخلاف النيابة الجبرية كنيابة الولي (قوله مؤنة محضة كالعشر والخراج) يعني بالمحض انه بحسب الاصل والقصد لا يخالطه شئ من معنى العبادات والعقوبات وقد سبق ان معنى العبادة في العشر والعقوبة في الخراج انما هو بحسب الوصف وليس بمقصود (قوله والكاملة) أي القدرة الكاملة تكون بالعقل الكامل أي المقرون بقوة البدن وذلك لان المعتبر في وجوب الاداء ليس مجرد فهم الخطاب بل مع قدرة العمل به وهو بالبدن فاذا كانت كلتا القدرتين منحطة عن درجة الكمال كما في الصبي الغير العاقل أو احداهما كما في الصبي العاقل أو المعتوه البالغ كانت الاهلية ناقصة (قوله فما يثبت) بالقدرة الناقصة أقسام لانها اما حقوق الله تعالى أو حقوق العباد والاول اما حسن لا يحتمل القبح واما قبيح لا يحتمل الحسن واما متردد بينهما والثاني اما نفع محض أو ضرر محض أو متردد بينهما صارت ستة وأحكامها مذكورة في المتن (قوله وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض) يعني ان الايمان وفروعه حسن وفيه نفع محض فلا يليق بالشارع الحكيم الحجر عنه فان قيل هو يحتمل الضرر بالالتزام والعهدة حيث يأثم بتركه فالجواب انه لا ضرر فيه الا من جهة لزوم الاداء ولزوم الاداء هو موضوع عن الصبي لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم

أى بحجر الشرع (وهو باطل فيما هو حسن وفيه نفع محض ولا ضرر الا فى لزوم ادائه وهو عنه موضوع وأما حرمان الميراث والفرقة فيضافان الى كفر الآخر) جواب اشكال وهو ان لزوم اداء الاسلام لما كان موضوعا عن الصبى لكونه ضررا يلزم ان لا يثبت باسلامه حرمان الميراث عن مورثه الكافر ولا الفرقة بينه و بين زوجته الوثنية لان كلا منهما ضرر فاجاب بانهما يضافان الى كفر الآخر لا الى اسلامه (وأيضا هما من ثمرات الايمان وانما يعرف صحة الشئ بحكمه الذى وضع له وهو سعادة الدارين الا ترى انهما يثبتان تبعا ولم يعد اضررا) حتى لو كانا ضررا لا يلزم بتبعية الاب اذ تصرفات الاب لا تلزم الصغير فيما هو ضرر محض (وأما الكفر فيعتبر منه أيضا لان الجهل لا يعد علما فتصح ردته فيلزم أحكام الآخرة) لانها تتبع الاعتقاديات والاعتقاديات أمور موجودة حقيقة لامرد لها بخلاف الامور الشرعية (وكذا أحكام الدنيا لانها تثبت ضمنا) أى لان أحكام الدنيا تثبت بالكفر ضمنا (١٦٥) والاحكام القصدية فى الاسلام والكفر هى

النوم والاغماء والاكراه وأما نفس الاداء وصحته فنفع محض لا ضرر فيه فان قيل نفس الاداء أيضا يحتمل الضرر فى حق أحكام الدنيا كحرمان الميراث عن مورثه الكافر والفرقة بينه و بين زوجته المشركة فالجواب انا لا نسلم انهما مضافان الى اسلام الصبى بل الى كفر المورث والزوجة ولو سلم فهما من ثمرات اسلامه وأحكامه اللازمة منه ضمنا لا من أحكامه الاصلية الموضوعة هو لها الظهور ان الايمان انما وضع لسعادة الدارين وصحة الشئ انما تعرف من حكمه الاصلى الذى وضع هو له لا بما يلزمه من حيث انه من ثمراته وهذا كما ان الصبى لو ورث قريبه أو وهب منه قريبه فقبله يعتق عليه مع انه ضرر محض لان الحكم الاصلى للارث والهبة هو الملك بلا عوض لا العتق الذى ترتب عليهما فى هذه الصورة (قوله الا ترى انهما) أى حرمان الارث عن المورث الكافر والفرقة عن الزوجة الوثنية يثبتان فيما اذا ثبت ايمان الصبى تبعا بان أسلم أحد الابوين ولم يعدا ضررا يمنع صحة ثبوت الايمان لكونهما من الثمرات واللوازم لا من المقاصد والاحكام الاصلية للايمان (قوله وأما الكفر فيعتبر) من الصبى أيضا كما يعتبر منه الايمان اذ لو عفى عنه الكفر وجعل مؤمنا لصار الجهل بالله تعالى علما به لان الكفر جهل بالله تعالى وصفاته وأحكامه على ما هى عليه والجهل لا يجعل علما فى حق العباد فكيف فى حق رب الارباب فيصح ارتداد الصبى فى حق أحكام الآخرة اتفاقا لان العفو عن الكفر ودخول الجنة مع الشرك مما لم يرد به شرع ولا حكم به عقل وكذا فى حق أحكام الدنيا عند أبى حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى حتى تبين منه امرأته المسلمة و يحرم الميراث من مورثه المسلم لانه فى حق الردة بمنزلة البالغ لان الكفر محظور لا يحتمل المشروعية بحال ولا يسقط بعذر وانما لم يقتل لان وجوب القتل ليس بمجرد الارتداد بل بالمحاربة وهو ليس من أهلها كالمرأة وانما لم يقتل بعد البلوغ لان اختلاف العلماء فى صحة اسلامه حال الصبا صار شبهة فى اسقاط القتل (قوله بلا عهدة) أى لا يلزم الصبى والعبد بتصرفاتهما بطريق الوكالة عهدة لان ما فيه احتمال الضرر لا يملكه الصبى الا بأذن الولى فيندفع قصور رأيه بانضمام رأى الولى فيلزمه العهدة (قوله ولا مباشرته) لان ولاية الولى نظرية وليس من النظر اثبات الولاية فيما هو ضرر محض وقال الامام السرخسى رحمه الله تعالى الحق انه لا ضرر فى اثبات أصل الحكم حتى يملك ايقاع الطلاق عند الحاجة ولو أسلمت الزوجة وأبى الزوج فرق بينهما وكذا اذا ارتد الزوج وحده (قوله الا القرض) أى الاقراض اذ استقراض مال الصبى يجوز للاب دون القاضى وأما الاقراض فانما

الاحكام الاخروية ولما كانت ثابتة ضمنا تثبت وان كانت ضررا مع انه لا يصح منه قصدا ما هو ضرر دنيوى (على انها تلزم تبعا أيضا) أى الاحكام الدنيوية بسبب الكفر تلزم الصبى تبعا للابوين وان كان لا يلزمه تصرفاتهما الضارة قصدا (وأما حقوق العباد فما كان نفعا محضا كقبول الهبة ونحوه يصح وان لم يأذن وليه فان آجر المحجور) أى الصبى المحجور أو العبد المحجور (نفسه وعمل يجب الاجر استحسانا) وفى القياس لا يجب الاجر لبطلان العقد وجه الاستحسان ان عدم الصحة كان لحق المحجور حتى لا يلزمه ضرر فاذا عمل فوجوب الاجرة نفع محض وانما الضرر فى عدم الوجوب لكن فى العبد يشترط السلامة حتى ان تلف فيه يضمن) أى ان تلف العبد المحجور فى ذلك العمل يضمن المستأجر (بخلاف الصبى لان الغصب لا يتحقق فى الحر واذا قاتلا يستحقان الرضخ) الضمير يرجع الى الصبى والعبد المحجورين والرضخ عطاء لا يكون كثيرا أى لا يبلغ سهم الغنيمة (و يصح تصرفهما وكيلين بلا عهدة وان لم يأذن الولى اذ فى الصحة اعتبار الآدمية وتوسل الى ادراك المضار والمنافع واهتداء فى التجارة بالتجربة قال الله تعالى وابتلوا اليتامى وما كان ضررا محضا) عطف على قوله فما كان نفعا (كالطلاق والهبة والقرض ونحوها لا يصح منه وان أذن وليه ولا مباشرته) أى لا يصح مباشرة الولى الطلاق والهبة والقرض من قبل الصبى (الا القرض للقاضى) وانما يصح اقراض مال الصبى للقاضى دون غيره من الاولياء لان القاضى أقدر على استيفائه (فان عليه صيانة الحقوق والعين لا يؤمن هلاكها) جملة حالية أى لما كان صيانة الحقوق على القاضى والحال ان العين ربما تهلك فيقرضها القاضى لتلزم فى ذمة المستقرض و يأمن هلاكها

(وما كان مترددا بينهما) أي بين النفع والضرر كالبيع والشراء ونحوهما فمن حيث أنه يدخل المشتري في ملك المشتري نفع ومن حيث أنه يخرج البدل عن ملكه ضرر (يصح بشرط رأي الولي لانه) أي الصبي (أهل الحكمه اذا باشر وليه فكذا اذا باشر بنفسه برأي الولي و يحصل بهذا) أي بمباشرة الصبي برأي الولي (ما يحصل بذلك) أي بمباشرة الولي (مع فضل تصحيح عبارته وتوسيع طريق حصول المقصود ثم هذا) أي تصرف الصبي برأي الولي فيما يتردد بين النفع والضرر (عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى بطريق ان احتمال الضرر في تصرفه يزول برأي الولي فيصير كالبالغ حتى يصح بغبن فاحش من الاجانب ولا يملكه الولي فاما من الولي) أي بيع الصبي من الولي مع غبن فاحش (ففي رواية يصح لما قلنا) انه يصير كالبالغ (وفي رواية لا لانه) أي الصبي (في الملك أصيل وفي الرأي أصيل من وجه دون وجه لان له أصل الرأي باعتبار أصل العقل دون وصفه اذ ليس له كمال العقل فتثبت شبهة النيابة) أي شبهة انه نائب الولي واذا كان كذلك صار كأن الولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن (فاعتبرت) أي شبهة النيابة (في موضع التهمة) وهو ان يبيع الصبي من الولي (وسقطت في غير موضعها) أي في غير موضع التهمة وهو ما اذا باع من الاجانب (وعندهما) متعلق بقوله ثم هذا عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (بطريق انه) أي تصرف الصبي (يصير برأيه) أي برأي الولي (كمباشرته) أي الولي (فلا يصح بالغبن الفاحش اصلا) أي لا من الولي ولا من الاجانب (واما وصيته) أي وصية الصبي (فباطلة لان الارث شرع نفعا للمورث) قال عليه الصلاة والسلام لان تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم فقراء عالة يتكففون الناس أي يمدون أكفهم سائلين وانما ذكر الوصية لانها ترد اشكالا وهو ان الوصية نفع لانها سبب لثواب الآخرة مع انه لا يزول الموصى به مادام حيا من ملكه فينبغي أن يصح وصيته فاجاب بان الارث شرع نفعا للمورث وفي الوصية ابطال الارث (حتى شرع في حق الصبي) فرع على أن الارث شرع نفعا للمورث حتى لو كان ضررا لما شرع في حق الصبي (الا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق) جواب اشكال وهو أن الوصية لما كانت ضررا لكونها ابطالا للارث ينبغي أن لا تصح من البالغ فاجاب بانها شرعت من البالغ وان كان ضررا كالطلاق

يجوز للقاضي لان الاقراض قطع الملك عن العين ببدله في ذمة من هو غير ملي في الغالب فيشبه التبرع فلا يملكه الولي وأما القاضي فيمكنه ان يطلب مليا و يقرضه مال اليتيم و يكون البدل مأمون التلف باعتبار الملاءة وعلم القاضي والقدرة على التحصيل من غير دعوى و بينة وهذا معنى كون القاضي أقدر على استيفائه وفي رواية يجوز للاب أيضا (قوله وما كان مترددا بينهما) أي محتملا للنفع والضرر كالبيع يحتمل الربح والخسران وكذا الشراء والاجارة والنكاح والمصنف رحمه الله تعالى جعل احتمال الضرر باعتبار خروج البدل عن الملك حتى لو باع الشيء باضعاف قيمته كان ضررا ونفعا و يلزمه ان لا يندفع الضرر بحال قط وقد ذكر ان احتمال الضرر يندفع بانضمام رأي الولي (قوله لانه أي الصبي أهل الحكمه) أي حكم ما هو متردد بين النفع والضرر اذا باشره الولي بنفسه وذلك أنه يملك الثمن اذا باع الولي ماله و يملك العين اذا اشتراها له ويملك الاجرة اذا أجر عيناله (قوله وتوسيع طريق حصول المقصود) حيث يثبت بمباشرة الولي ومباشرة الصبي (قوله وعندهما) أي تصرف الصبي باذن الولي فيما يحتمل النفع والضرر عند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى انما هو بطريق انه يجعل بمنزلة مباشرة الولي العمل بنفسه حتى كأن الصبي آلة فيقتصر على ما يقتصر عليه تصرف الولي وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ان رأي الولي شرط للجواز وعموم رأيه كخصوصه فيجعل كأن الولي باشره بنفسه يعني ان رأي الولي شرط لجواز التصرف اما بنفسه أو بالصبي ورأيه فيما اذا تصرف الصبي عام حيث جاوز تصرفه الى تصرف الغير وفيما اذا باشر بنفسه خاص لا يتجاوزه فيجعل عموم رأيه بان عمل بيد الغير كخصوصه بان يعمل بيد نفسه فيصير كان الولي باشر بنفسه (قوله واما وصيته فباطلة) جواب سؤال يمكن تقريره بوجهين أحدهما أن الوصية نفع محض لانه يحصل بها الثواب في الآخرة بعد الاستغناء عن المال بالموت بخلاف الهبة والصدقة فان فيهما تضرر زوال الملك في الحياة فعلى هذا التقرير كان ينبغي أن يذكر هذا عقيب الحكم بان ما فيه نفع محض يملكه الصبي وثانيهما أن الوصية مما يتردد بين النفع والضرر لا سيما اذا كانت في جهة الخير لحصول الثواب في الآخرة مع تضرر ابطال الارث الذي هو نفع للمورث وعلى هذا لا يتم جواب المصنف رحمه الله تعالى لان غايته بيان التضرر في الوصية و يلزم منه صحتها باذن الولي ولا رواية في ذلك بل طريق الجواب انا لا نسلم انها تتضمن نفعا يعتد به بل هي ضرر محض والنفع الذي تضمنته انما وقع باتفاق الحال وهو أنه حالة الموت فلا يعتد به بمنزلة ما لو باع ماله باضعاف قيمته لم يجز وكما لو طلق امرأته المعسرة الشوهاء ليتزوج أختها الموسرة الحسناء ولا يخفى ضعفه ويمكن تطبيق جواب المصنف رحمه الله تعالى على التقرير الثاني بان يقال مراده أن ضررها أكثر لان نقل الملك الى الاقارب أفضل عقلا وشرعا لما فيه من صلة الرحم ولان ترك الورثة أغنياء خير من تركهم فقراء بالنص وترك الافضل في حكم الضرر المحض وبهذا يشعر قوله الا أنها شرعت في حق البالغ كالطلاق يعني أن الضرر المحض قد يشرع للبالغ لكمال أهليته كالطلاق

وفي

الافعال والاقوال على نهج العقل الانادرا (وهو فى القياس مسقط لكل العبادات لمنافاته القدرة ولهذا عصم الانبياء عليهم الصلاة والسلام عنه وحيث لم يمكن الاداء يسقط الوجوب لكنهم استحسنوا أنه اذا لم يمتد لا يسقط الوجوب لعدم الحرج على انه لا ينافى أهلية الوجوب فانه يرث ويملك لبقاء ذمته وهو أهل للثواب ثم عند أبى يوسف رحمه الله تعالى هذا) اشارة الى أنه لا يسقط الوجوب اذا لم يمتد الجنون (اذا اعترض بعد البلوغ أما اذا بلغ مجنونا فانه يسقط مطلقا ومحمد لم يفرق) بين ما عرض بعد البلوغ وبين ما اذا بلغ مجنونا فالممتد سقط وغير الممتد غير مسقط ففى كل واحد من الصورتين الممتد مسقط وغير الممتد غير مسقط عنده (ثم الامتداد فى الصلاة بان يزيد على يوم وليلة بساعة وعند محمد بصلاة فتصير الصلاة ستا وفى الصوم بان يستغرق شهر رمضان وبالزكاة بان يستغرق الحول عند محمد رحمه الله تعالى وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى أكثره كاف) أى الجنون فى أكثر الحول كاف لسقوط الزكاة (وأما ايمانه فلا يصح لعدم ركنه لعدم العقل

وفى كونه ضررا محضا نظر (قوله فصل) لما ذكر الاهلية بنوعيها اشرع فيما يعترض عليهما فيزيلهما أو أحدهما أو يوجب تغييرا فى بعض أحكامهما ويسمى العوارض جمع عارض على انه جعل اسما بمنزلة كاتب وكاهل من عرض له كذا أى ظهر وتبدى ومعنى كونها عوارض انها ليست من الصفات الذاتية كما يقال البياض من عوارض الثلج ولو أريد بالعروض الطريان والحدوث بعد العدم لم يصح فى الصغر الا على سبيل التغليب ثم العوارض نوعان سماوية ان لم يكن للعبد فيها اختيار واكتساب ومكتسبة ان كان له فيها دخل باكتسابها أو ترك ازالتها والسماوية أكثر تغييرا وأشد تأثيرا فقدمت وهى أحد عشر الجنون والصغر والعته والنسيان والنوم والاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت فالجنون اختلال القوة المميزة بين الامور الحسنة والقبيحة المدركة للعواقب بان لا يظهر آثارها ويتعطل أفعالها اما النقصان جبل عليه دماغه فى أصل الخلقة واما الخروج مزاج الدماغ عن الاعتدال بسبب خلط أو آفة واما الاستيلاء الشيطان عليه والقاء الخيالات الفاسدة اليه بحيث يفرح ويفزع من غير ما يصلح سببا (قوله لمنافاته) أى لمنافاة الجنون القدرة التى بها يتمكن من انشاء العبادات على النهج الذى اعتبره الشرع وبانتفاء القدرة تنتفى الاهلية فينتفى وجوب الاداء فينتفى نفس الوجوب (قوله لكنهم) قالوا الجنون اما ممتد أو غير ممتد وكل منهما اما أصلى بان يبلغ مجنونا أو طارئ بعد البلوغ فالممتد مطلقا مسقط للعبادات وغير الممتد ان كان طارئا فليس بمسقط استحسانا لوجوه الاول الالحاق بالنوم والاغماء بجامع كونه عذرا عارضا زال قبل الامتداد مع عدم الحرج فى ايجاب القضاء الثانى انه لا ينافى أهلية نفس الوجوب لبقاء الذمة بدليل انه يرث ويملك والارث والملك من باب الولاية ولا ولاية بدون الذمة الا انه اذا انتفى الاداء تحقيقا وتقديرا بلزوم الحرج فى القضاء ينعدم الوجوب الثالث ان المجنون أهل للثواب لانه يبقى مسلما بعد الجنون والمسلم يثاب والثواب من أحكام الوجوب فيكون أهلا للوجوب فى الجملة ولا حرج فى ايجاب القضاء فيكون الاداء ثابتا تقديرا بتوهمه فى الوقت ورجائه بعد الوقت هذا اذا كان الجنون الغير الممتد طارئا وأما اذا كان أصليا فعند أبى يوسف رحمه الله تعالى مسقط بناء للاسقاط على الاصالة أو الامتداد وعند محمد رحمه الله تعالى ليس بمسقط بناء للاسقاط على الامتداد فقط والاختلاف فى أكثر الكتب مذكور على عكس ذلك وجه التسوية بين الاصل والطارئ أمران أحدهما ان الاصل فى الجنون الحدوث والطريان اذ السلامة عن الآفات هى الاصل فى الجبلة فيكون اصالة الجنون أمرا عارضا فيلحق بالاصل وهو الجنون الطارئ وثانيهما ان زوال الجنون بعد البلوغ دل على ان حصوله كان لأمر عارض على أصل الخلقة لا لنقصان جبل عليه دماغه فكان مثل الطارئ وجه التفرقة أيضا أمران أحدهما ان الطريان بعد البلوغ رجح جانب العروض فجعل عفوا عند عدم الامتداد الحاقا بسائر العوارض بخلاف ما اذا بلغ مجنونا فزال فان حكمه حكم الصغر فلا يوجب قضاء ما مضى وثانيهما ان الاصلى يكون لآفة فى الدماغ مانعة عن قبول الكمال فيكون أمرا أصليا لا يقبل اللحاق بالعدم والطارئ قد اعترض على محل كامل للحوق آفة فيلحق بالعدم (قوله ثم الامتداد فى الصلاة) يعنى ان الامتداد عبارة عن تعاقب الازمنة وليس له حد معين فقدروه بالادنى وهو ان يستوعب الجنون وظيفة الوقت وهو اليوم والليلة فى الصلاة لانه وقت جنس الصلاة وجميع الشهر فى الصوم حتى لو أفاق بعض ليلة يجب القضاء وقيل الصحيح انه لا يجب اذ الليل ليس بمحل للصوم فالجنون والافاقة فيه سواء ثم اشترطوا فى الصلاة التكرار ليتأكد الكثرة فيتحقق الحرج الا ان محمدا اعتبر نفس الواجب أعنى جنس الصلاة فاشترط تكرارها وذلك بان تصير الصلوات ستا وهما اعتبرا نفس الوقت اقامة للسبب الظاهر أعنى الوقت مقام الحكم تيسيرا على العباد فى سقوط القضاء فلو جن بعد الطلوع وأفاق فى اليوم الثانى قبل الظهر يجب القضاء عند محمد رحمه الله تعالى لعدم تكرر جنس الصلوات حيث لم تصر الصلوات ستا وعندهما

وذلك لايكون حجرا) وانما قال هذا جوابا لسؤال وهو ان عدم صحة الاسلام من المجنون اذا تكلم بكلمة التوحيد انما يكون بطريق الحجر والحجر انما شرع بطريق النظر ولا نظر في الحجر عن الاسلام لانه نفع محض فلا يصح الحجر عنه فاجاب عنه بان عدم صحته ليس بطريق الحجر (و يصح تبعا) عطف على قوله فلا يصح (واذا أسلمت امرأته عرض الاسلام على وليه و يصير مرتدا تبعا لابويه وأما المعاملات فانه يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال لما قلنا في الصبي) في أول فصل الاهلية وهو قوله فحقوق العباد ما كان منها غرما وعوضا يجب (ولما بينا انه أهل لكن هذا العارض من

أسباب الحجر وانما هو عن الاقوال فتفسد عباراته *ومنها الصغر) انما جعل الصغر من العوارض مع انه حالة أصلية للانسان في مبدأ الفطرة لان الصغر ليس لازما لماهية الانسان اذ ماهية الانسان لا تقتضي الصغر فنعني بالعوارض على الاهلية هذا المعنى أي حالة لا تكون لازمة للانسان وتكون منافية للاهلية ولان الله تعالى خلق الانسان لحمل اعباء التكاليف ولمعرفة الله تعالى فالاصل أن يخلقه على صفة تكون وسيلة الى حصول ما قصده من خلقه وهو أن يكون من مبدأ الفطرة وافر العقل تام القدرة كامل القوى والصغر حالة منافية لهذه الامور فتكون من العوارض (فقبل أن يعقل كالمجنون أما بعده فيحدث له ضرب من أهلية الاداء لكن الصبا عذر مع ذلك فيسقط عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ فلا يسقط نفس الوجوب في الايمان حتى اذا أداه كان فرضا لا نفلا حتى اذا بلغ لا يجب عليه الاعادة لكن التكليف والعهدة وتسليم عنه ساقطان فلا يحرم الميراث بالقتل) تعقيب لقوله لكن التكليف والعهدة عنه ساقطان بالقتل (ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق لانهما ينافيان الارث فعدم الحق لعدم سببه أو لعدم الاهلية لا يعد جزاء) انما قال هذا لان الحرمان بسبب القتل انما هو بطريق الجزاء فان القاتل تعجل بأخذ الميراث فجوزي بحرمانه لكن الصبي ليس من أهل الجزاء بالشر فلم يحرم ولا يشكل على هذا الحرمان بالكفر والرق لان الحرمان بهما ليس بطريق الجزاء بل لعدم سببه في الكفر وعدم الاهلية في الرق (ومنها العته) وهو اختلال في العقل بحيث يختلط كلامه فيشبه مرة كلام العقلاء ومرة كلام المجانين (وحكمه حكم الصبي مع العقل فيما ذكرنا

لا يجب لتكرر الوقت بزيادته على اليوم والليلة بحسب الساعات وان لم يزد بحسب الواجبات ولم يشترطوا[1] في الصوم التكرار لان من شرط المصير الى التكرار ان لا يزيد على الاصل ووظيفة الصوم لا تدخل الا بمضي أحد عشر شهرا فيصير التبع اضعاف الاصل ولا يلزمنا زيادة المرتين في غسل أعضاء الوضوء تأكيد اللفرض لان السنة وان كثرت لا تماثل الفريضة وان قلت فضلا على ان تزيد عليها والامتداد في الزكاة باستيعاب الحول لانه كثير في نفسه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى في رواية هشام عنه يقام الاكثر مقام الكل تيسيرا وتخفيفا في سقوط الواجب (قوله وذلك لايكون حجرا) لان الحجر هو ان يتم الفعل بركنه ويقع في محله ويصدر عن أهله ثم لا يعتبر حكمه نظر الصبي أو الولي وايمان المجنون استقلالا انما لم يعتبر لعدم ركنه وهو الاعتقاد بخلاف ايمانه تبعا لاحد أبويه فانه يصح لان الاعتقاد ليس ركناله ولا شرطا وبهذا يظهر الجواب عما يقال ان غاية أمر التبع ان يجعل بمنزلة الاصل فاذا لم يصح بفعل نفسه لعدم صلوحه لذلك فبفعل غيره أولى (قوله واذا أسلمت امرأته) لو ذكر بالفاء على انه تفريع على صحة ايمانه تبعا لكان أنسب يعني لو أسلمت كتابية تحت مجنون كتابي له ولي كتابي يعرض الاسلام على الولي فان أسلم صار المجنون مسلما تبعاله وبقي النكاح والا فرق بينهما وكان القياس التأخير الى الافاقة كما في الصغر الا ان هذا استحسان لان للصغر حدا معلوما بخلاف الجنون ففي التأخير ضرر للزوجة مع ما فيه من الفساد لقدرة المجنون على الوطء (قوله و يصير مرتدا تبعا لابويه) فيما اذا بلغ مجنونا وأبواه مسلمان فارتدا ولحقا معه بدار الحرب وذلك لان الكفر بالله تعالى قبيح لا يحتمل العفو بعد تحققه بواسطة تبعية الابوين بخلاف ما اذا تركاه في دار الاسلام فانه مسلم تبعا للدار وكذا اذا بلغ مسلما ثم جن أو أسلم عاقلا فجن قبل البلوغ فانه صار أهلا للايمان بتقرر ركنه فلا ينعدم بالتبعية أو عروض الجنون (قوله فانه) أي المجنون يؤاخذ بضمان الافعال في الاموال كما اذا أتلف مال انسان لتحقق الفعل حسا مع ان المقصود هو المال واداؤه يحتمل النيابة بخلاف أقواله فانه لا يعتد بها شرعا لانتفاء تعقل المعاني فلا تصح أقاريره وعقوده وان أجازها الولي (قوله ولا يلزم على هذا الحرمان بالكفر والرق) كما اذا ارتد الصبي العاقل أو استرق فانه لا يستحق الارث أما الكافر فلانه لا ولاية له وهي السبب للارث على ما يشير اليه قوله تعالى حكاية عن حال زكريا عليه الصلاة والسلام فهب لي من لدنك وليا يرثني وأما الرقيق فلانه ليس أهلا للملك (قوله وحكمه) أي حكم العته حكم الصبا مع العقل وذلك لان الصبي في أول حاله عديم العقل فالحق به المجنون وفي الآخر ناقص العقل فالحق به المعتوه فلا يمنع صحة القول والفعل حتى يصح اسلامه وتوكيله في بيع مال الغير والشراء له وفي طلاق امرأته واعتاق عبده ويمنع ما يوجب الزام شيء يحتمل السقوط فلا يصح طلاق امرأته واعتاق عبده ولو باذن الولي ولا بيعه ولا شراؤه لنفسه بدون اذن الولي و يطالب بالحقوق الواجبة بالاتلاف لا بالعقود كثمن المشترى

وتسليم المبيع ولا يجب عليه العقوبات ولا العبادات وفي التقويم انه يجب عليه العبادات احتياطا (قوله الا ان امرأة المعتوه اذا أسلمت لا يؤخر عرض الاسلام) على المعتوه الى كمال العقل هذا الاستدراك ليس كما ينبغي لانه لا فرق بين المعتوه والصبي العاقل في عدم تأخير عرض الاسلام لان اسلامهما صحيح فصح خطابهما والزامهما لان ذلك لحق العبد وهو الزوجة وانما سقط عنهما خطاب الاداء فيما يرجع الى حق الله تعالى خاصة وانما التأخير في حق الصغير خاصة كذا في شرح الجامع وغيره (قوله ومنها النسيان) وهو عدم ما في الصورة الحاصلة عند العقل عما من شأنه الملاحظة في الجملة أعم من أن يكون بحيث يتمكن من ملاحظتها أي وقت شاء ويسمى هذا ذهولا وسهوا أو يكون بحيث لا يتمكن من ملاحظتها الا بعد تجشم كسب جديد وهذا هو النسيان في عرف الحكماء والنسيان لا ينافي الوجوب لبقاء القدرة بكمال العقل ولا يكون عذرا في حقوق العباد لانها محترمة لحاجتهم لا للابتلاء وبالنسيان لا يفوت هذا الاحترام فلو أتلف مال انسان ناسيا يجب عليه الضمان وأما في حقوق الله تعالى فاما أن يقع المرء في النسيان بتقصير منه كالاكل في الصلاة حيث لم يتذكر مع وجود المذكر وهو هيئة الصلاة فلا يكون عذرا واما لا بتقصير منه فيكون عذرا سواء كان معه ما يكون داعيا الى النسيان ومنافيا للتذكر كالاكل في الصوم لما في الطبيعة من النزوع الى الاكل أولم يكن كترك التسمية عند الذبح فانه لا داعي الى تركها لكن ليس هناك ما يذكر اخطارها بالبال واجراءها على اللسان فسلام الناسي في القعدة يكون عذرا حتى لا تبطل صلاته اذ لا تقصير من جهته والنسيان غالب في تلك الحالة لكثرة تسليم المصلي في القعدة فهي داعية الى السلام (قوله وهو) أي النوم لما كان عجزا عن الادراكات أي الاحساسات الظاهرة اذ الحواس الباطنة لا تسكن في النوم وعن الحركات الارادية أي الصادرة عن قصد واختيار بخلاف الحركات الطبيعية كالتنفس ونحوه أوجب تأخير الخطاب بالاداء الى وقت الانتباه لامتناع الفهم وايجاد الفعل حالة النوم ولم يوجب تأخير نفس الوجوب واسقاطها حال النوم لعدم اخلال النوم بالذمة والاسلام ولامكان الاداء حقيقة بالانتباه أو خلفا بالقضاء والعجز عن الاداء انما يسقط الوجوب حيث يتحقق الحرج بتكثير الواجبات وامتداد الزمان والنوم ليس كذلك عادة واستدل على بقاء نفس الوجوب بقوله عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها اذا ذكرها فانه لو لم تكن الصلاة واجبة لما أمر بقضائها قيل وفي لفظ عن اشارة الى وجوبها حال النوم والا لما كان نائما عن الصلاة (قوله وأبطل) أي النوم عبارات النائم فيما يعتبر فيه الاختيار كالبيع والشراء والاسلام والردة والطلاق والعتاق لانتفاء الارادة والاختيار في النوم حتى ان كلامه بمنزلة ألحان الطيور وهذا ذهب المحققون الى انه ليس بخبر ولا انشاء ولا يتصف بصدق ولا كذب (قوله فاذا قرأ في صلاته نائما لا تصح) هذا هو مختار فخر الاسلام رحمه الله تعالى وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب عن الفرض وفي النوازل ان تكلم النائم يفسد صلاته وذلك لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلاة وذكر في المغني ان عامة المتأخرين على ان قهقهة النائم في الصلاة تبطل الوضوء والصلاة جميعا اما الوضوء فبالنص الغير الفارق بين النوم واليقظة وأما الصلاة فلان النائم فيها بمنزلة المستيقظ وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى تفسد الوضوء دون الصلاة حتى كان له ان يتوضأ و يبني على صلاته لان فساد الصلاة بالقهقهة مبني على ان فيها معنى الكلام وقد زال ذلك بزوال الاختيار في النوم بخلاف الحدث فانه لا يفتقر الى الاختيار وقيل على العكس ولما كان في القهقهة من معنى الكلام حتى كانها من جنس العبارات صح تفريع مسئلة القهقهة على ابطال النوم عبارات النائم (قوله ومنها الاغماء) اعلم انه ينبعث عن القلب بخار لطيف يتكون من ألطف أجزاء الاغذية يسمى

الا أن امرأة المعتوه اذا أسلمت لا يؤخر عرض الاسلام عليه كما لا يؤخر عرضه على ولي المجنون بخلاف الصبي والفرق انهما) أي الجنون والعته (غير مقدرين والصبا مقدر *ومنها النسيان وهو لا ينافي الوجوب لكنه لما كان من جهة صاحب الشرع يكون عذرا في حقه) أي في حق صاحب الشرع (فيما يقع فيه غالبا الا في حق العباد وهو اما أن يقع فيه المرء بتقصيره كالاكل في الصلاة مثلا فان حالها مذكرة واما لا بتقصيره اما بان يدعو اليه الطبع كالاكل في الصوم أو بمجرد انه مركوز في الانسان كما هو في تسمية الذبيحة والاول ليس بعذر بخلاف الاخيرين فسلام الناسي يكون عذرا لانه غالب الوجود *ومنها النوم وهو لما كان عجزا عن الادراكات والحركات الارادية أوجب تأخير الخطاب لا الوجوب) أي نفس الوجوب (لاحتمال الاداء بعده بلا حرج لعدم امتداده قال عليه الصلاة والسلام من نام عن صلاة الحديث وأبطل عباراته) أي أبطل النوم عبارات النائم وهو عطف على قوله أوجب تأخير الخطاب (لعدم الاختيار فاذا قرأ في صلاته نائما لا تصح القراءة واذا تكلم لا تفسد واذا قهقه لا يبطل الوضوء ولا الصلاة *ومنها الاغماء) وهو تعطل القوى المدركة والمحركة حركة ارادية بسبب مرض يعرض للدماغ أو القلب (وهو ضرب من المرض) حتى لم يعصم منه النبي عليه الصلاة والسلام وهو فوق النوم فيما ذكرنا لان

النوم حالة طبيعية يتعطل معها القوى المدركة بسبب ترقي البخارات الى الدماغ ولما كان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع وسببه شيء لطيف سريع الزوال والاغماء على خلافه في جميع هذه الامور كان الاغماء فوق النوم ألا ترى ان التنبيه والانتباه من النوم في غاية السرعة أما التنبيه من الاغماء فغير ممكن (فيبطل العبادات

ويوجب الحدث في كل حال) أي سواء كان قائماً أو راكعاً أو ساجداً أو متكئاً أو مستنداً بخلاف النوم وانما جعلناه كذلك لما ذكرنا من قوة سبب الاغماء وكثافته ولطافة سبب النوم فمنافاة الاغماء تماسك اليقظة أشد من منافاة النوم اياه فجعل الاغماء حدثاً في كل حال لا النوم وأيضاً كثرة وقوع النوم وقلة الاغماء توجب ذلك دفعاً للحرج (ولما كان نادراً في الصلاة يمنع البناء وهو في القياس لا يسقط شيأ من الواجبات كالنوم وفي الاستحسان يسقط ما فيه حرج وهو في الصلاة بان يمتد حتى يزيد على يوم وليلة وفي الصوم والزكاة لا يعتبر لانه يندر وجوده شهراً أو سنة * ومنها الرق وهو عجز حكمي شرع في الاصل جزاء عن الكفر فيكون حق الله تعالى لكنه في البقاء أمر حكمي به يصير المرء عرضة للتملك فحينئذ يكون حق العبد وهو لا يحتمل التجزي حتى ان أقر مجهول النسب ان نصفه ملك فلان يجعل عبداً في شهاداته وجميع أحكامه وكذا العتق الذي هو ضده) أي لا يحتمل التجزي (لانه يلزم من تجزيه تجزي الرق وكذا الاعتاق عندهما لعدم تجزي لازمه اتفاقاً فعتق البعض معتق الكل بين عندهما وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى متجزئ إذ الاعتاق ازالة الملك لان العبد انما يتصرف في حقه ثم يلزم من ازالة كله زوال الرق وهو العتق فاعتاق البعض ايجاد شطر العلة ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء على العكس حتى ان زواله يتبع

روحاً حيوانياً وقد أفيضت عليه قوة تسري بسريانه في الاعصاب السارية في أعضاء الانسان فينتشر في كل عضو قوة تليق به ويتم بها منافعه وهي تنقسم الى مدركة ومحركة أما المدركة فهي الحواس الظاهرة والباطنة على ما مر وأما المحركة فهي التي تحرك الاعضاء بتمديد الاعصاب أو ارخائها لينبسط الى المطلوب أو ينقبض عن المنافي فمنها ما هي مبدأ الحركة الى جلب المنافع ويسمى قوة شهوانية ومنها ما هي مبدأ الحركة الى دفع المضار ويسمى قوة غضبية وأكثر تعلق المدركة بالدماغ والمحركة بالقلب فاذا وقعت في القلب أو الدماغ آفة بحيث تتعطل تلك القوى عن أفعالها واظهار آثارها كان ذلك اغماء فهو مرض وليس زوال العقل كالجنون والا لعصم منه الانبياء عليهم الصلاة والسلام ثم الاغماء فوق النوم في ايجاب تأثير الخطاب وابطال العبادات لان النوم حالة طبيعية كثيرة الوقوع حتى عده الاطباء من ضروريات الحيوان استراحة لقواه والاغماء ليس كذلك فيكون أشد في العارضية ولان تعطل القوى وسلب الاختيار في الاغماء أشد لان مواده غليظة بطيئة التحلل ولهذا يمتنع فيه التنبيه ويبطؤ الانتباه بخلاف النوم فان سببه تصاعد أبخرة لطيفة سريعة التحلل الى الدماغ فلذا ينتبه بنفسه أو بادنى تنبيه ولقلة وقوع الاغماء وندرته لا سيما في الصلاة كان مانعاً للبناء حتى لو انتقض الوضوء بالاغماء في الصلاة لم يجز البناء عليها قليلاً كان أو كثيراً بخلاف ما اذا انتقض الوضوء بالنوم مضطجعاً من غير تعمد فانه يجوز له ان يبني على صلاته لان النص بجواز البناء انما ورد في الحدث الغالب الوقوع (قوله ومنها الرق) هو في اللغة الضعف ومنه رقة القلب وثوب رقيق ضعيف النسج وفي الشرع عجز حكمي بمعنى ان الشارع لم يجعله أهلاً لكثير مما يملكه الحر مثل الشهادة والقضاء والولاية ونحو ذلك وهو حق الله تعالى ابتداء بمعنى انه ثبت جزاء للكفر فان الكفار لما استنكفوا عن عبادة الله تعالى وألحقوا أنفسهم بالبهائم في عدم النظر والتأمل في آيات التوحيد جازاهم الله تعالى بجعلهم عبيد عبيده متملكين مبتذلين بمنزلة البهائم ولهذا لا يثبت الرق على المسلم ابتداء ثم صار حقاً للعبد بقاء بمعنى ان الشارع جعل الرقيق ملكاً من غير نظر الى معنى الجزاء وجهة العقوبة حتى انه يبقى رقيقاً وان أسلم واتقى (قوله وهو) أي الرق لا يحتمل التجزي بان يصير المرء بعضه رقيقاً ويبقى البعض حراً لانه أثر الكفر ونتيجة القهر ولا يتصور فيهما التجزي وكذا لا يتصور ايجاب العقوبة على البعض مشاعاً وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يحتمل التجزي بان يعتق بعض العبد ويبقى بعضه رقيقاً لان فيه تجزي الرق ضرورة وقد يقال سلمنا امتناع تجزي الرق ابتداء لكن لا نسلم امتناعه بقاء لان وصف الملك يقبل التجزي فيجوز ان يثبت الشرع للمولى حق الخدمة في البعض ويعمل العبد لنفسه في البعض الآخر مشاعاً ولا يثبت الشهادة والولاية ونحو ذلك لانها لا تقبل التجزي ولانها مبنية على كمال الاهلية فتنعدم برق البعض فان قيل الرق والحرية متضادان فلا يجتمعان أجيب بانه لا يدل الا على امتناع ان يكون الموصوف بالحرية بعينه موصوفاً بالرق ولا قائل بذلك بل المحل متصف بهما مشاعاً كما اذا ملك زيد نصف العبد مشاعاً فانه قد اجتمع فيه ملكية زيد وعدم ملكيته باعتبار النصفين (قوله وكذا الاعتاق) اختلف القائلون بعدم تجزي العتق في تجزي الاعتاق فذهب أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى الى عدم تجزيه بمعنى ان اعتاق البعض اعتاق للكل لان العتق لازم الاعتاق لانه مطاوعه يقال اعتقته فعتق مثل كسرته فانكسر والمطاوعة هي حصول الاثر من تعلق الفعل المتعدي بمفعوله واثر الشيء لازم له والعتق ليس بمتجزئ اتفاقاً

بين علمائنا فكذا الاعتاق اذلو تجزأ الاعتاق بان يقع من المحل على جزء دون جزء لزم تجزى العتق ضرورة والحاصل ان محل الاعتاق والعتق هو العبد وتجزيهما انما هو باعتبار المحل فتجزى احدهما تجزى الآخر وذهب أبو حنيفة رحمه الله تعالى الى ان الاعتاق متجزى وانه لا يستلزم العتق حتى لو اعتق البعض لا يثبت للعبد الحرية في البعض ولا في الكل بل يكون رقيقا في الشهادة وسائر الاحكام اذلو ثبت العتق لثبت في الكل لعدم التجزي ولا سبب لذلك مع تضرر المالك به فيتوقف في الحكم بالعتق الى ان يؤدى السعاية ويسقط الملك بالكلية فيعتق وذلك لان الاعتاق ازالة الملك اذ لا تصرف للمولى الا في حقه وحقه في الرقيق هو المالية والملك وهو متجزئ فكذا ازالته كما اذا باع نصف العبد ثم زوال الملك بالكلية يستلزم زوال الرق لان الملك لازم له اذ الرق انما يثبت جزاء الكفر وانما بقى بعد الاسلام لقيام ملك المولى وانتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم وزوال بعض الملك لا يستلزم العتق لبقاء المملوكية في الجملة بل زوال بعض الملك من غير نقله الى مالك آخر يكون ايجاد البعض من علة ثبوت العتق وهو لا يوجب العتق كالقنديل لا يسقط ما بقى شئ من المسكة فان قيل ففي ازالة كل الملك عن الرقيق ازالة حق الله تعالى وليس للعبد ذلك أجيب بان الممتنع للعبد ازالة حق الله تعالى قصدا واصالة لا ضمنا وتبعا وحق الله تعالى وان كان أصلا في ابتداء الرق جزاء على الكفر لكنه تبع بقاء فان الاصل هو الملكية والمالية ولهذا لا يزول الرق بالاسلام ففي الاعتاق ازالة حق العبد قصدا واصلا ولزم منه زوال حق الله تعالى ضمنا وتبعا وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والى هذا اشار بقوله ففي الابتداء ثبوت حق العبد يتبع ثبوت حق الله تعالى وفي البقاء بالعكس فان قيل فاى اثر للاعتاق عند ازالة بعض الملك أجيب بان اثره فساد الملك في الباقى حتى لا يملك المولى بيع معتق البعض ولا ابقاءه في ملكه ويصير هو أحق بمكاسبه ويخرج الى الحرية بالسعاية وبالجملة يصير كالمكاتب الا ان المكاتب يرد الى الرق بالعجز عن المال لان السبب فيه عقد يحتمل الفسخ وهذا لا يرد لان سببه ازالة الملك لا الى احد وهي لا تحتمل الفسخ والى هذا اشار بقوله فمعتق البعض مكاتب عنده أى عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى الا في الرد الى الرق (**قوله والرق يبطل مالكية المال**) لان الرقيق مملوك مالا فلا يكون مالكا لان المملوكية والمالية تنبئ عن العجز والابتذال والمالكية عن القدرة والكرامة فيتنافيان وليس المراد انه مملوك من حيث انه مال فلا يصير مالكا للمال حتى يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مملوكا من جهة انه مال مبتذل ومالكا من جهة انه آدمى مكرم وقيد المالكية والمملوكية بالمالية لانه لا تنافى بين المملوكية متعة وبين المالكية مالا وبالعكس فالرقيق وان كان مدبرا أو مكاتبا لا يملك شيأ من أحكام ملك المال ولو باذن المولى فلا يملك المكاتب التسرى لابتنائه على ملك الرقبة دون المتعة وخص المكاتب والتسرى بالذكر ليعلم الحكم في غير ذلك بطريق الاولى لان في المكاتب الرق ناقص حتى انه أحق بمكاسبه وفي التسرى مظنة ملك المتعة كالنكاح ولهذا صح عند مالك (**قوله ولا يبطل**) أى الرق مالكية النكاح والحياة والدم لان الرقيق ليس بمملوك في حكم هذه الاشياء بل بمنزلة المبقى على أصل الحرية الا انه يحتاج في النكاح الى اذن المولى لما فيه من نقصان المالية بوجوب المهر المتعلق برقبة العبد ويصح منه الاقرار بالحدود والقصاص والسرقة المستهلكة لان الحياة والدم حقه لاحتياجه اليهما في البقاء ولهذا لا يملك المولى اتلافهما وأما الاقرار بالسرقة القائمة الموجبة للقطع ورد المال فيصح ان كان العبد مأذونا فيقطع لان الدم ملكه ويرد المال لوجود الاذن وان كان محجورا فعند أبى حنيفة يصح في حق القطع ورد المال جميعا وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح في شئ منهما وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال لابى يوسف رحمه الله تعالى انه أقر بشيئين القطع وهو على نفسه لانه مالك دمه فيثبت والمال وهو على المولى فلا يصح ولمحمد رحمه الله تعالى أن اقراره بالمال باطل لكونه على المولى فيبقى المال للمولى ولا قطع على العبد في سرقة مال مولاه وأيضا المال

زوال حق العبد) أى زوال حق الله تعالى يتبع زوال حق العبد (فمعتق البعض مكاتب عنده الا في الرد الى الرق والرق يبطل مالكية المال لانه مملوك مالا فلا يملك المكاتب التسرى ولا يصح منهما الحج) أى من الرقيق والمكاتب حتى اذا اعتقا ووجب الحج عليهما لا يقع المؤدى قبل العتق من الواجب بخلاف الفقير (لان منافع بدنهما ملك المولى الا ما استثنى من الصلاة والصوم ويصح من الفقير لان أصل القدرة ثابت له وانما الزاد والراحلة لنفى الحرج ولا يبطل مالكية غير المال كالنكاح والدم والحياة فيصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة) سواء كان أقر بها المأذون أو المحجور اذ ليس فيها الا القطع (وبالقائمة من المأذون وأما من المحجور فيصح عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى مطلقا) أى في القطع ورد المال (وعند محمد رحمه الله تعالى لا يصح مطلقا وعند أبى يوسف رحمه الله تعالى يصح في حق القطع دون المال

أصل والقطع تبع فاذا بطل الاصل لم يثبت التبع ولابى حنيفة رحمه الله تعالى أن اقراره بالقطع صحيح لانه مالك دمه فيصح فى حق المال بناء عليه لان اقراره بالقطع قد لاقى حالة البقاء والمال فى حالة البقاء تابع للقطع حتى يسقط عصمة المال باعتباره ويستوفى القطع بعد استهلاكه هذا كله اذا كذبه المولى وقال المال مالى وان صدقه يقطع فى الفصول كلها (قوله ويناف) يعنى أن الرق ينبئ عن العجز والمذلة فينافى كمال أهلية الكرامات البشرية الدنيوية من الذمة والحل والولاية أما الذمة فلانها صفة بها صار الانسان أهلا للايجاب والاستيجاب دون سائر الحيوانات وأما الحل فلان استفراش الحرائر والسكن والازدواج والمحبة وتحصين النفس والتوسعة فى تكثير النسل على وجه لا يلحقه اثم من باب الكرامة ولهذا زاد النبى عليه الصلاة والسلام الى التسع وجازله مافوقها وأما الولاية فلان تنفيذ القول على الغير شاء أولم يشأ غاية الكرامة ونهاية السلطنة واذا انتفى كمال الامور المذكورة ضعفت ذمة الرقيق عن احتمال الدين حتى لا يطالب به الا اذا انضم الى الذمة مالية الرقبة والكسب جميعا فحينئذ يتعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب بان يصرف أولا الى الدين الكسب الموجود فى يده فان لم يكن أولم يف يصرف اليه مالية الرقبة بان يباع ان أمكن والا فيستسعى كالمدبر والمكاتب هذا اذا لم يكن فى ثبوت الدين تهمة وأما اذا كان كالدين الذى أقر به المحجور والعقر الذى لزمه بالدخول بالعقد الفاسد فيما اذا تزوج بغير اذن المولى فلا يباع فيه الرقيق ولا يصرف اليه كسبه بل يؤخر أداؤه الى أن يعتق ويحصل له مال أما الدين فلانه متهم فى حق المولى لا فى حق نفسه وأما العقر فلانه قيمة البضع بشبهة العقد ولا شبهة فى حق المولى لعدم رضاه فلا يظهر ثبوت العقر فى حقه فلا يستوفى من مالية الرقبة ولا من الكسب لانهما حق المولى (قوله وينصف الحد) لان تغليظ العقوبة بتغليظ الجناية على حق المنعم وذلك بتوافر النعم وكمال الكرامة وهى ناقصة فى حق العبد بالاضافة الى الحر فينصف حده القابل للتنصيف كالجلد بخلاف القطع فى السرقة وكذا العدة تعظيم لملك النكاح فى حق النساء فتنصف وتكون عدة الامة حيضتين لان الواحدة لا تتنصف فلا بد من التكامل احتياطا وكذا فى القسم يكون للامة نصف الحرة وفى الطلاق يكون طلاق الامة ثنتين لانه لم يمكن تنصيف الثلاثة على السواء فجعل نصف الثلاثة ثنتين اعتبار الجانب الوجود دون ذهابا الى ماهو الاصل من بقاء الحل والمعتبر عند الشافعى رحمه الله تعالى فى تنصيف الطلاق رق الزوج حتى كان طلاق العبد ثنتين سواء كانت الزوجة أمة أو حرة لقوله عليه الصلاة والسلام الطلاق بالرجال والعدة بالنساء ولانه المالك للطلاق كالنكاح فيعتبر حاله واحتج المصنف رحمه الله تعالى على كون المعتبر رق الزوجة بان عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية يعنى ان الطلاق مشروع لتفويت الحل الذى صارت المرأة به محلا للنكاح فمحل التصرف حل المحلية فمتى كان حل المرأة أزيد كان محلية الطلاق فى حقها أوسع وظاهر ان حل الامة أنقص من حل الحرة كما ان حل العبد أنقص من حل الحر على التناصف فيفوت حل محلية الامة بنصف مايفوت به حل محلية الحرة ثم لا يخفى ان ليس عدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية بل معناه ان تعدد الطلاق انما يتحقق عند اتساع المملوكية حتى ينقص بطلاق واحد شئ من المملوكية المتسعة وبالثنتين أكثر وبالثلاث الكل والمعتبر فى عدده رعاية جانب المملوكية لا المالكية ومعنى المملوكية ههنا حل المرأة التى هو من باب الكرامة والامة ناقصة فيه لا المملوكية المالية التى هى فى الامة أقوى فان قيل المملوكية لا تتحقق بدون المالكية فكلما زادت المملوكية زادت المالكية فيكون اتساع المملوكية مستلزما لاتساع المالكية فان مالكية ثلاثة عبيد أوسع من مالكية عبدين فيجب ان يعتبر بالرجال أيضا لان مالكية الحر أوسع من مالكية الرقيق فيلزم تنصيف الطلاق برق الرجل أيضا لنقصان مالكيته فيكون طلاق الحرة تحت العبد ثنتين كطلاق الامة تحت الحر فالجواب ان حال الزوج فى الاتساع والتضييق قد اعتبرت مرة حيث تنصف عدد زوجات الرقيق من الاربع الى الثنتين بالاجماع فلو اعتبرت فى حق

وينافى كمال أهلية الكرامات البشرية كالذمة والحل والولاية فيضعف الذمة حتى لا يحتمل الدين الا اذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب فيباع فى دين لا تهمة فى ثبوته كدين الاستهلاك) أى استهلاك مال الانسان (والتجارة لا فيما كان فى ثبوته تهمة كما اذا أقر المحجور أو تزوج بغير اذن مولاه ودخل بل يؤخر الى عتقه وينصف الحل بتنصيف المحل فى حق الرجال) أى يحل للحر أربع وللرقيق ثنتان (وباعتبار الاحوال فى حق النساء كما سبق) أى فى فصل الترجيح أى تحل الامة اذا كانت مقدمة على الحرة ولا تحل اذا كانت مؤخرة عنها أو مقارنة (وينصف الحد والعدة والقسم والطلاق لكن الواحدة لا تقبله) أى التنصيف (فيتكامل وعدد الطلاق عبارة عن اتساع المملوكية فاعتبر بالنساء فان قيل يلزم من اتساع المملوكية اتساع المالكية أيضا فكما يعتبر بالنساء يجب أن يعتبر بالرجال أيضا قلنا قد اعتبر مالكية الزوج مرة حتى انتقص عدد الزوجات فان انتقص مالكيته فى هذا العدد الناقص يلزم النقصان من النصف

ولما كان أحد الملكين وهو ملك النكاح والطلاق ثابتاله على الكمال والملك الآخر وهو ملك المال ناقصا غير منتف بالكلية لانه يملك اليد لا الرقبة أوجب ذلك نقصانا في قيمته فانتقصت ديته عن دية الحر بشيء هو معتبر شرعا في المهر والسرقة وهو

الطلقات أيضا لزم النقصان من النصف لان الحر يملك اثنتي عشرة طلقة بحسب أربع زوجات فيجب ان يملك العبد ست طلقات يوقعها على زوجتين تحقيقا للتنصيف فلو تنصف الطلاق في حقه أيضا يلزم ان لا يملك الا اربع تطليقات وهذا أقل من الست التي هي نصف اثني عشر (قوله ولما كان أحد الملكين) يريد انه يتفرع على منافاة الرق لكمال الكرامات نقصان دية الرقيق حتى لو قتل خطأ يجب على عاقلة الجاني قيمته للمولى بشرط ان تنقص عن دية الحروان كانت قيمته اضعاف ذلك وعند الشافعي رحمه الله تعالى تجب القيمة بالغة مابلغت وذلك لان في الرقيق جهة المالية وجهة النفسية فاعتبر الشافعي رحمه الله تعالى جهة المالية لان المال يجب للمولى وملكه في العبد ملك مال ولان الواجب فيه النقود دون الابل ولانه يختلف باختلاف الصفات من الحسن والاخلاق وغيرهما والصفات انما تعتبر في ضمان الاموال دون النفوس واعتبر أبو حنيفة رحمه الله تعالى جهة النفسية لانها أصل والمالية تبع يزول بزوال النفسية كما اذا مات العبد دون العكس كما اذا أعتق وضمان النفسية انما هو باعتبار خطرها وذلك بالمالكية فانها كمال حال الانسان والمالكية نوعان مالكية المال وكمالها بالحرية ومالكية النكاح وثبوتها بالذكورة فالمرأة قد انتفت فيها احدى المالكيتين وثبتت الأخرى بكمالها فانتقصت ديتها بالتنصيف وأما العبد فقد ثبت له مالكية النكاح بكمالها وانما توقفت على اذن المولى دفعا للضرر في ماله لا لنقصان في مالكية العبد ولم ينتف فيه مالكية المال بالكلية حتى يناسب تنصيف ديته بل انما تمكن فيها نقصان لانها بشيئين ملك الرقبة وهو منتف للعبد وملك اليد أعني التصرف وهو ثابت له فلزم بواسطة نقصان ملك اليد نقصان شيء من قيمته فقدرناه بعشرة دراهم لانه قد اعتبره الشرع في أقل ما يستولى به على الحرة استمتاعا وهو المهر وفي أقل ما يقطع به اليد التي هي بمنزلة نصف البدن وقد نقل عن ابن مسعود رضي الله تعالى عنه انه لا يبلغ بقيمة العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم فان قيل المنتفي في العبد هو أحد شقي مالكية المال فكان ينبغي ان ينقص من قيمته الربع توزيعا على مابه خطر المحل أعني مالكية النكاح ومالكية المال رقبة ويدا قلنا مالكية اليد أقوى من مالكية الرقبة اذ الانتفاع والتصرف هو المقصود وملك الرقبة وسيلة اليه بخلاف ملك المال وملك النكاح فان كلا منهما أمر مستقل فكانا على التناصف هذا تقرير كلامهم واعترض عليه المصنف رحمه الله تعالى بوجهين أحدهما انه لو صح ماذكرتم لزم ان لا يجري التنصيف في شيء من أحكام العبد اذ لم يتمكن في كماله الا نقصان ما أقل من النصف بل من الربع على ما مر فيجب أن يكون نقصانه في النكاح والطلاق وغير ذلك باقل من النصف واللازم باطل اجماعا وثانيهما ان مالكية النكاح لو كانت ثابتة للرقيق بكمالها لزم ان لا يجري النقصان في شيء مما يتعلق بالنكاح والازدواج كعدد الزوجات والعدة والقسم والطلاق لانها مبنية على مالكية النكاح وهي كاملة واللازم باطل والجواب عن الاول ان تنصيف عدد الزوجات ليس باعتبار نقصان خطر النفس أعني المالكية حتى يلزم ان يكون النقصان باقل من النصف كما في الدية بل باعتبار الحل المبني على الكرامة والرقيق ناقص فيه نقصانا لا يتعين قدره فقدره الشرع بالنصف اجماعا بخلاف الدية فانها باعتبار خطر النفس المبني على المالكية ونقصان الرقيق في ذلك أقل من النصف والحاصل ان النقصان في الشيء يوجب النقصان في الحكم المرتب عليه لا في حكم لا يلائمه فالنقصان في المالكية يوجب النقصان في الدية لا في عدد المنكوحات والنقصان في الحل بالعكس وعن الثاني ان تنصيف عدد الزوجات ليس لنقصان المالكية بل لنقصان الحل وكمال مالكية النكاح وان لم يوجب نقصان عدد الزوجات لكنه لا ينافي ان يوجبه أمر آخر هو نقصان الحل ثم ماذكره من ان ثبوت كمال مالكية النكاح في الرقيق يوجب ان يكون كل ما

عشرة دراهم وأما المرأة فهي مالكة لا حدهما وهو المال دون الآخر فتنتصف ديتها) اعلم أن الملك نوعان ملك المال وملك ماليس بمال وهو ملك المتعة كالنكاح والثاني ثابت للعبد والاول ناقص لانه يملك ملك اليد لاملك الرقبة فتكون قيمته ناقصة عن قيمة الحر أي عن ديته لا نصفها أي اذا بلغ قيمة العبد المقتول خطأ عشرة آلاف درهم فانه ينقص عن قيمته عشرة دراهم وأما المرأة الحرة فان ملك المال ثابت لها دون ملك النكاح فديتها نصف دية الرجل هذا ماذكروا وقد وقع على هذا التقرير في خاطري اعتراض فقلت (لكن هذه العلة لا تختص بالدية وأيضا توجب الاكمال فيما هو من باب الازدواج) أي لو كانت العلة لنقصان دية العبد عن دية الحر هذا الامر وجب أن لا يختص هذا الحكم بالدية بل يكون مطردا في جميع الصور ولا يكون الرق منصفا لشيء من الاحكام بل يوجب نقصا ناوالواقع خلاف هذا وأيضا لماذكروا ان أحد الملكين ثابت للرقيق وهو

الازدواج ينبغي ان يكون كل ماهو من باب الازدواج كاملا في الارقاء وليس كذلك ثم لما ثبت ان العلة لنقصان ديته عن دية الحر ليست ماذكروا أردت ان أبين ماهو العلة لثبوت هذا الحكم فقلت

(وانما تنقص ديته لان المعتبر فيه) أى فى العبد (المالية فلا تنصف لكن فى الا كمال شبهة المساواة بالحر فينتقص وهو أهل للتصرف فى المال حتى ان المأذون يتصرف لنفسه باهليته عندنا وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا بل هو كالوكيل) وثمرة الخلاف تظهر فيما اذا أذن العبد فى نوع من التجارة فعندنا يعم اذنه لسائر الانواع وعنده لا بل يختص الاذن بما أذن فيه كما فى الوكالة (لانه لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه وقلنا هو أهل للتكلم والذمة فيحتاج الى قضاء ما يجب فى ذمته وأدنى طرقه اليد على انها) أى اليد (ليست بمال) فلا يكون الرق منافيا لملك اليد لكنه مناف لملك المال لكونه مملوكا حال كونه مالا (وهى الحكم الاصلى فى التصرفات) أى اليد هى الغرض الاصلى فى التصرفات فان الانسان محتاج الى الانتفاع بما يكون سببا لبقائه ولا يمكن الانتفاع الا بكونه فى يده فشرع التصرفات كالشراء ونحوه لحصول ملك اليد ثم ملك الرقبة انما يثبت ليكون وسيلة الى ملك اليد فان ملك الرقبة هو اختصاص المالك بالشئ فيقطع طمع الطامعين والافضاء الى التنازع والتقاتل ونحوهما فثبت ان المقصود فى التصرفات ملك اليد فاما ملك الرقبة فانما يثبت ضرورة كمال ملك اليد فيبطل ما قال لما لم يكن أهلا للملك لم يكن أهلا لسببه لان مباشرة سبب الملك لا تكون خالية عن المقصود الاصلى (١٧٤) لان المقصود الاصلى وهو ملك اليد حاصل للعبد (فاما الملك) أى ملك الرقبة (فانما هو حكم ضرورى) أى ليس مقصودا أصليا أى مقصودا لذاته وانما يثبت ضرورة ان يثبت لشئ آخر واذا كان كذلك فعدم أهليته لما هو المقصود بالذات يوجب عدم أهليته لما شرع لاجله أما عدم أهليته لما هو المقصود بالغير فلا يوجب عدم أهليته لما يكون وسيلة اليه لاسيما اذا كان أهلا لذلك الغير المقصود لذاته كملك اليد فى مسئلتنا (فاليد تثبت له والملك للمولى خلافة عنه) أى يكون المولى قائما مقام العبد فان الاصل ان يثبت الملك للمباشر (وهو كالوكيل فى الملك) أى العبد المأذون فى الملك بمنزلة الوكيل أى اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع الملك للموكل فى شراء الوكيل (وفى بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى والسبب وعامة مسائل المأذون) أى المأذون فى حال بقاء الاذن بمنزلة الوكيل فى هاتين الصورتين وهما مرض المولى وعامة مسائل المأذون اما مرض المولى فصورته ان المأذون ان تصرف فى حال مرض المولى وحابى محاباة فاحشة وعلى المولى دين لا يصح تصرفه أصلا واذا لم يكن على المولى دين والمسئلة بحالها يعتبر من الثلث لا من جميع المال فهو فى حال مرض المولى كالوكيل ولو كان هذا التصرف فى حال الصحة يصح ويعتبر من جميع المال ففى حال صحة المولى ليس كالوكيل واما عامة مسائل المأذون فكما اذا أذن المولى عبده والعبد المأذون عبدا اشتراه من كسبه فى التجارة ثم حجر المولى المأذون الاول لا ينحجر الثانى بمنزلة الوكيل اذا وكل غيره وعزل الموكل الوكيل الاول لم ينعزل الثانى وكذا اذا مات المأذون الاول لا ينحجر الثانى كالوكيل اذا مات وانما قال فى بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل عندنا فان الوكيل لا يثبت له التصرف الا فيما وكل به بخلاف المأذون لكن فى بقاء الاذن هو كالوكيل

هو من باب الازدواج كاملا فى الارقاء ليس بمستقيم لان كثيرا من ذلك كالطلاق والعدة والقسم انما يكون باعتبار الزوجة والامة لا تملك النكاح أصلا فضلا عن كمال المالكية (قوله وانما تنقص) يريد ان العلة فى نقصان دية العبد ان المعتبر فيه جانب المالية فلا يلزم التنصيف بل القيمة لكنها اذا بلغت دية الحر أو زادت عليها ينتقص منها شئ اعتبرها الشرع فى صورة أخرى كعشرة دراهم احترازا عن شبهة مساواة العبد بالحر أو زيادته عليه فان شبهة الشئ معتبرة بحقيقته وكما ان حقيقة المساواة منتفية فكذلك شبهتها وانما جعل ذلك شبهة المساواة لا حقيقتها لان قيمة العبد انما تكون باعتبار المملوكية والابتذال ودية الحر باعتبار المالكية والكرامة والاول دون الثانى حقيقة وان زاد عليه صورة فلا مساواة حقيقة وينبغى ان يحمل كلام المصنف رحمه الله تعالى على ما ذكره الشيخ أبو الفضل الكرمانى رحمه الله تعالى من ان الواجب فى نفسه ضمان النفس ولكن فى جانب المستحق هو ضمان مال فيظهر حكم المالية فى حق السيد والا فنفس العبد معصومة مصونة عن الهدر معتبرة فى ايجاب الضمان بالقصاص والكفارة حق الله تعالى والمالية قائمة بها تابعة لها تزول بزوالها كما فى الموت دون العكس كما فى العتق وأيضا المقصود فى الاتلاف فى القتل هو النفسية عادة لا المالية والضمان للمتلف وأيضا الضمان يجب على العاقلة دون الجانى وكل ذلك يدل على ان المعتبر هو النفسية وكون الدية للمولى لا ينافى ذلك كالقصاص يستوفيه المولى والمال يجب للعبد ولهذا تقضى ديونه منه الا ان المولى أحق الناس به فهو يستوفيه (قوله وهو أهل للتصرف) يعنى ان الرق لا ينافى مالكية اليد والتصرف حتى ان المأذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة ويثبت له اليد على اكتسابه بناء على ان الاذن فك الحجر الثابت بالرق ورفع المانع من التصرف حكما واثبات اليد للعبد فى كسبه بمنزلة الكتابة حتى ان الاذن فى نوع من التجارة يكون اذنا فى الكل ولا يصح الحجر فى البعض بعد الاذن العام أو الخاص ولا يقبل الاذن التأقيت لانه اسقاط وقال الشافعى رحمه الله تعالى ليس تصرفه لنفسه باهليته بل بطريق الاستفادة من المولى كالوكيل ويده فى الاكتساب يد نيابة كالمودع واحتج بانه لو كان أهلا للتصرف لكان أهلا للملك لان التصرف وسيلة الى الملك وسبب له

والسبب لم يشرع الا لحكمه واللازم باطل اجماعا فكذا الملزوم واذا لم يكن أهلا للتصرف لم يكن أهلا لاستحقاق اليد اذ اليد انما تستفاد بملك الرقبة أو التصرف وتحقيق ذلك ان التصرف تمليك وتملك ومعنى التملك الصيرورة مالكا ومعنى التمليك الاخراج عن ملكه الى ملك الغير ولا ملك الا للمولى وحاصل الجواب ان المقصود الاصلى من التصرفات ملك اليد وهو حاصل للعبد وملك الرقبة وسيلة اليه وعدم أهليته للوسيلة لا يوجب عدم أهليته للمقصود وانما يلزم ذلك لو لم يكن الى المقصود طريق الا بتلك الوسيلة وهو ممنوع والدليل على ان الرقيق أهل للتصرف وملك اليد انه أهل للتكلم والذمة أما الاول فلانه عاقل تقبل رواياته فى الاخبار والديانات وشهادته فى هلال رمضان ويجوز توكيله وأما الثانى فلانه أهل للايجاب والاستيجاب ولذا يخاطب بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص والدين ولا يملك المولى ذمته حتى لا يجوز ان يشترى شيأ على ان الثمن فى ذمته وأما اقراره على العبد بدين فانما يصح من جهة ان مالية العبد مملوكة له كالوارث يقر على مورثه بالدين واذا كان أهلا للتكلم والذمة صح ان يلتزم شيأ فى ذمته فيجب ان يكون له طريق الى قضائه دفعا للحرج اللازم من أهلية الايجاب فى الذمة بدون أهلية القضاء وأدنى طرق القضاء ملك اليد فيلزم ثبوته للعبد وهو المطلوب فان قيل الرقيق مملوك فلا يكون مالكا لا يدا ولا رقبة أجيب بانه مملوك مالا فلا يكون مالكا مالا واليد ليست بمال بدليل ان الحيوان يثبت دينا فى الذمة بمقابلة اليد كما فى عقد الكتابة ومثله فى النكاح والطلاق فلا يثبت بمقابلة المال كما فى البيع فان قيل ملك الرقبة حكم للتصرف ومسبب عنه فاذا كان تصرف العبد يقع لنفسه فكيف يقع ملك الرقبة للمولى أجيب بان التصرف ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق أهلا للملك بعد ما أوقع الملك له استحقه المولى بطريق الخلافة عن العبد لانه أقرب الناس اليه لكونه مالك رقبته فالمولى انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع المورث فلذا قال أبو حنيفة رحمه الله تعالى ان دين العبد يمنع ملك المولى فى كسبه وهذا معنى ما ذكره فى الهداية ان الاذن فك الحجر واسقاط الحق وعند ذلك يظهر مالكية العبد بخلاف الوكيل لانه يتصرف فى مال غيره فيثبت له الولاية من جهته وحكم التصرف وهو الملك واقع للعبد حتى كان له ان يصرفه الى قضاء الدين والنفقة وما استغنى عنه يخلفه المالك فيه وعلى هذا يجب ان يحمل ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى من ان المأذون كالوكيل فى انه اذا اشترى شيأ يقع الملك للمولى كما يقع للموكل يعنى ان الملك يقع للمولى مالا كما يقع للموكل ابتداء وأما قوله فى بقاء الاذن فمعناه على ما ذكره المصنف رحمه الله تعالى ان المأذون كالوكيل فى حال بقاء الاذن فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون حتى يكون تصرفه كتصرفه يصح فيما يصح ويبطل فيما يبطل وانما قال فى حال بقاء الاذن لانه فى حال ابتداء الاذن ليس كالوكيل اذ الوكالة لا تثبت الا فيما وكل به والاذن يعم وانما قال فى حال مرض المولى لانه فى حال صحة المولى ليس كالوكيل اذ يصح منه المحاباة الفاحشة ولا تصح من الوكيل وانما قال عامة مسائل المأذون لانه ليس كالوكيل فى مسئلة التوكيل بالاشتراء اذا اشترى بغبن فاحش فانه يصح من المأذون ولا يصح من الوكيل وقال فخر الاسلام رحمه الله تعالى ولذلك أى ولان المولى خلف عن العبد فى ملك الرقبة جعلنا العبد فى حكم الملك وفى حكم بقاء الاذن كالوكيل فى مسائل مرض المولى وعامة مسائل المأذون يعنى يكون للمولى حجر المأذون بدون رضاه كما ان له عزل الوكيل بدون رضاه بخلاف المكاتب فانه ليس كالوكيل فى حكم بقاء الكتابة اذ ليس للمولى عزله بدون تعجيزه نفسه (قوله وهو) أى الرقيق معصوم الدم بمعنى انه يحرم التعرض له بالاتلاف حقا له ولصاحب الشرع لان العصمة نوعان مؤثمة توجب الاثم فقط على تقدير التعرض للدم وهى بالاسلام ومقومة توجب مع الاثم الضمان أى القصاص أو الدية وهى بالاحراز بدار الاسلام والعبد يساوى الحر فى الامرين فيساويه فى العصمتين فيقتل الحر بالعبد قصاصا لان مبنى الضمان

(وهو معصوم الدم كالحر لانها) أى العصمة وقد فهمت من قوله وهو معصوم الدم (بناء على الاسلام وداره فيقتل الحر بالعبد

والرق يوجب نقصانا فى الجهاد على ماقلنا فى الحج) ان منافعه ملك المولى الا مااستثنى فلا يستحق السهم الكامل (وينافى الولايات كلها
فلا يصح أمان المحجور لانه تصرف على الناس ابتداء وأما أمان المأذون فليس من باب الولاية لأنه يصح أولا فى
حقه اذ هو شريك فى الغنيمة ثم يتعدى كما فى شهادته بهلال رمضان) فان صوم رمضان يثبت أولا فى حقه ثم يتعدى الى كافة الناس ولا تشترط الولاية لمثل هذا (وينافى ضمان ماليس بمال فلا تجب الدية فى جناية العبد بل يجب دفعه جزاء) أى لا يجب على العبد ضمان ماليس بمال لان الضمان ماليس بمال صلة والعبد ليس باهل لها حتى لا يجب عليه نفقة المحارم فلا يجب الدية فى جناية العبد خطأ لأن الدية صلة فى حق الجانى كانه يهب ابتداء وعوض فى حق المجنى عليه فكون المتلف غير مال ينافى الوجوب على العبد وكون الدم مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فصارت رقبته جزاء (الا أن يختار المولى الفداء فيصير الوجوب عائدا الى الاصل فان الأرش أصل فى الباب حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير كالحوالة) أى الارش أصل فى باب الجنايات خطأ لكن العبد ليس أهلا لان يجب عليه الارش لما قلنا انه صلة ولما لم يجب عليه
الارش لا يمكن تحمل العاقلة عنه فصارت رقبته جزاء لكن لما اختار المولى الارش يجب
فداء عن العبد لئلا يفوته العبد صار وجوب الفداء عائدا الى الأصل لا كالحوالة حتى اذا أفلس المولى بعد اختيار الفداء لا يجب الدفع عند أبى
حنيفة رحمه الله وعندهما يكون كالحوالة حتى يعود حق ولى الجناية فى الدفع * (ومنها الحيض والنفاس

على العصمتين والمالية لا تخل بهما وقال الشافعى رحمه الله تعالى القصاص منبئ عن المماثلة والمساواة ومبنى على الكرامات البشرية والمالية تخل بذلك على مامر (قوله والرق يوجب نقصانا فى الجهاد) لانه ينافى مالكية منافع البدن الا مااستثنى من الصوم والصلاة فلا يحل له القتال بدون اذن المولى واذا قاتل باذنه أو بغير اذنه لم يستحق السهم الكامل بل يرضخ له لان لاستحقاق الغنيمة انما هو باعتبار معنى الكرامة وفى الحديث انه كان عليه الصلاة والسلام يرضخ للمماليك ولا يسهم لهم وهذا بخلاف تنفيل الامام فان استحقاق السلب انما هو بالقتل أو بالايجاب من الامام والعبد يساوى الحر فى ذلك (قوله وينافى الولايات كلها) بمنزلة التفسير لما سبق من انه ينافى كمال أهلية الولاية لئلا يتوهم منه ان له ولاية ضعيفة كالذمة وذلك لانه لا ولاية له على نفسه فكيف يتعدى الى غيره فعلى هذا لا يصح أمان العبد المحجور لان أمانه تصرف على الناس ابتداء باسقاط حقوقهم فى أموال الكفار وانفسهم أغتناما واسترقاقا والتصرف على الغير ولاية بخلاف أمان المأذون فانه ليس من باب الولاية بل باعتبار انه بواسطة الاذن صار شريكا للغزاة فى الغنيمة بمعنى انه من حيث انه انسان مخاطب يستحق الرضخ الا أن المولى يخلفه فى الملك المستحق كما فى سائر اكسابه فاذا أمن الكافر فقد أسقط حق نفسه فى الغنيمة أعنى الرضخ فصح فى حقه أولا ثم تعدى الى الغير ولزم سقوط حقوقهم لان الغنيمة لا تتجزأ فى حق الثبوت والسقوط وهذا كما تصح شهادته بهلال رمضان لانه يثبت فى حقه ابتداء ثم يتعدى الى الغير ضرورة وليس هذا من ضرورة الولاية فان قيل فالمحجور أيضا يستحق الرضخ فينبغى ان يصح امانه أجيب بان المحجور يستحق الرضخ استحسانا لانه غير محجور عن الاكتساب وعما هو نفع محض فاذا فرغ عن القتال سالما زال الضرر المولى وأصيبت الغنيمة ثبت الاذن من المولى دلالة فصار شريكا بعد الفراغ عن القتال لا حال القتال أو قبله حتى يكون الامان اسقاطا لحقه ابتداء ثم يتعدى الى غيره فالحاصل انه لا شركة له فى الغنيمة حال الامان لعدم الاذن وانما يستحق بعده (قوله فلا تجب الدية فى جناية العبد) يعنى اذا كانت خطأ واما فى العمد فيجب القصاص ويكون هذا ضمانا على المولى بان يقال له عليك تسليم العبد بالجناية الى وليها صلة فى جانب المولى وعوضا فى جانب المتلف عليه أعنى المجنى عليه اذا كانت الجناية غير القتل والورثة اذا كانت القتل فتكون رقبة العبد بمنزلة الارش فان قيل المهر يجب فى ذمة العبد بمقابلة ماليس بمال وهو ملك النكاح أو منافع البضع أجيب بانه ليس بضمان اذ لا تلف ولا صلة لأنه انما وجب عوضا عما استوفاه من الملك أو المنافع (قوله الا أن يختار المولى الفداء) فانه لا يجب عليه دفع العبد وان أفلس وعجز عن الفداء وذلك لان الارش أصل فى الجناية الخطأ لانه الثابت بالنص وانما صير الى الدفع ضرورة ان العبد ليس باهل للصلة وقد ارتفعت الضرورة باختيار المولى الفداء فعاد الامر الى الاصل ولم يبطل بالافلاس وعند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يصير اختيار المولى الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد أحال بالواجب على المولى لان الأصل فى الجناية ان يصرف الجانى اليها كما فى العمد وقد عدل عن ذلك فى الخطأ من الحر لتعذر الصرف فصار اختيار الفداء نقلا عن الاصل الى العارض كما فى الحوالة فاذا لم يسلم الحق لصاحبه عاد الى الاصل (قوله ومنها الحيض والنفاس) جعلهما معا أحد العوارض لاتحادهما صورة وحكما وهما لا يسقطان أهلية الوجوب ولا أهلية الاداء لبقاء الذمة والعقل وقدرة البدن الا انه ثبت بالنص ان الطهارة عنهما شرط للصلاة على وفق القياس لكونهما من الاحداث والانجاس وللصوم على خلاف القياس لتأديه مع الحدث والنجاسة ثم فى قضاء الصلاة حرج لدخولها فى حد الكثرة فسقط وجوبها حتى لم

وهما لا يعدمان الاهلية الا أن الطهارة عنهما شرط للصلاة والصوم على ما مر * ومنها المرض وهو لا ينافى الأهلية لكنه لما فيه من العجز شرعت العبادات فيه للقدرة الممكنة ولما كان سبب الموت وهو علة للخلافة كان سبب تعلق حق الوارث والغريم فيوجب الحجر اذا اتصل بالموت) الضمير فى وهو يرجع الى الموت والضمير فى كان وفى يوجب وفى اتصل يعود الى المرض والمعنى ان الموت علة لأن يقوم الغير مقامه (مستندا الى أوله) أى أول المرض وهو حال عن قوله فيوجب الحجر فان مرض الموت يوجب الحجر ولا يظهر انه مرض الموت الا باتصاله بالموت فاذا اتصل به يثبت الحجر مستندا الى أول المرض (فى قدر ما يصان به حقهما فقط) أى حق الغريم والوارث وقوله فى قدر متعلق بالحجر (فيجوز النكاح بمهر المثل) ففى مقدار مهر المثل لم يتعلق به حق الوارث والغريم لان المريض محتاج الى النكاح لبقاء نسله وفى كل ما يحتاج هو اليه لا يتعلق به حق الغير واذا لم يتعلق حقهما بمهر المثل لم يكن فى الحجر عن النكاح بمهر المثل صيانة حقهما اذ لا حق لهما فيه (وكل تصرف يحتمل الفسخ يصح فى الحال ثم ينقض ان احتيج اليه وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق (يصير كالمعلق بالموت) اذ لا يقبل النقض فان كان على الميت دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الدائن فيجب السعاية فى الكل وان لم يكن دين مستغرق ينفذ على وجه لا يبطل حق الوارث فى الثلثين (والقياس فى الوصية البطلان لكن

الشرع جوزها نظرا له) أى للمريض ليتدارك بتقصيرات أيام حياته (فى القليل ليعلم ان الحجر وترك ايثار الاجنبى على الوارث أصل ولما أبطل الشرع الوصية للوارث اذ تولى بنفسه) اعلم انه تعالى فرض أولا الوصية للوارث بقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف ثم تولى بنفسه حيث قال يوصيكم الله فنسخ الاول (بطلت) أى الوصية للوارث (صورة) بان يبيع المريض عينا من التركة من الوارث بمثل القيمة لانه وصية بصورة العين لا بمعناه (ومعنى) بان يقر لاحد من الورثة فانه وصية معنى (وحقيقة) بان أوصى لاحد الورثة (وشبهة) بان باع الجيد من الاموال الربوية بردىء منها (وتقومت الجودة) عطف على قوله بطلت (فى حقه) أى فى حق الوارث (كما فى الصغار) أى ان باع الولى مال الصبى من نفسه تقومت الجودة حتى لا يجوز الا باعتبار القيمة (ولما تعلق حق الورثة والغرماء بماله صورة ومعنى فى حقهم) أى فى حق الورثة والغرماء حتى لا يكون لاحد الورثة ان يأخذ التركة ويعطى باقى الورثة القيمة ولو قضى المريض حق بعض الغرماء بمثل القيمة شاركهم البقية ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة (ومعنى فقط فى حق غيرهم) حتى يصح بيع المريض من الاجانب بمثل القيمة (لا ينفذ اعتاق المريض) هذا تفريع على قوله ومعنى فقط فى حق غيرهم فان حق الغرماء والورثة لما تعلق بالتركة من حيث المعنى فقط بالنسبة الى غيرهم والعبد غيرهم فبالنسبة الى العبد تعلق حقهم بماليته لا بصورته فيصح اعتاق المريض من حيث الصورة فيصير العبد مستحقا للحرية ولا يمكن نقض الاعتاق لكن لا ينفذ من حيث المعنى وهى المالية حتى يجب السعاية فى الكل اذا استغرق الدين وفيما وراء ثلث المال اذا لم يستغرق فيكون بمنزلة المكاتب الا انه لا يمكن رده الى الرق (بخلاف اعتاق الراهن لان حق المرتهن فى ملك اليد فقط) فان اعتاق الراهن ينفذ فان كان الراهن غنيا فلا سعاية على العبد وان كان فقيرا يسعى فى الاقل من

يجب قضاؤها ولا حرج فى قضاء الصوم لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه فلم يسقط الا وجوب أدائه ولزم القضاء وقد سبق ذلك فى بحث الوقت (قوله ومنها المرض) يعنى غير ما سبق من الجنون والاغماء (قوله مستندا الى أوله) أى حال كون الحجر مستندا الى أول المرض لان سبب الحجر مرض مميت وسبب الموت هو المرض عن أصله لانه يحصل بضعف القوى وترادف الآلام (قوله وما لا يحتمله) أى الفسخ كالاعتاق الواقع على حق الغريم بان يعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين أو على حق الوارث بان يعتق عبدا تزيد قيمته على ثلث ماله (قوله نظرا له وليعلم كلاهما) متعلق بقوله جوزها الا ان الاول تعليل لتجويز الوصية والثانى لتقييده بالقليل وهذا ما قاله فخر الاسلام رحمه الله تعالى لكن الشرع جوز ذلك نظرا له بقدر الثلث استخلاصا على الورثة بالقليل ليعلم ان الحجر والتهمة فيه أصل فقوله نظرا له علة للتجويز وقوله استخلاصا أى استيثارا من الموصى لنفسه على الورثة بالقليل علة لتقييد التجويز بقدر الثلث وقوله ليعلم ان الحجر والتهمة أى تهمة ايثار الاجنبى على الاقارب باعتبار ضغينته له أصل فى باب الايصاء علة لتقييد الاستخلاص بالقليل (قوله بان يبيع) يعنى لو باع من أحد الورثة عينا من أعيان التركة بمثل القيمة كان وصية صورة حيث آثر الوارث بعين من أعيان ماله بمقابله لا معنى لاسترداد العوض منه فلا يجوز عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية يتعلق بالعينية فيما بينهم وعندهما يجوز لعدم الاخلال بثلثى المال وأما بيعه من الاجنبى فيجوز اتفاقا اذ لا حجر للمريض من التصرف مع الاجنبى فيما لا يخل بالثلثين (قوله ولا يجوز للمريض البيع من أحد الورثة أو الغرماء بمثل القيمة) هذا مما لا يوجد له رواية بل الروايات متفقة على انه يجوز للمريض أن يبيع العين من بعض الغرماء بمثل القيمة وعدم الجواز مختص بالورثة وذلك لان حق الغريم انما يتعلق بالمعنى وهو المالية لا بالصورة حتى انه يجوز للوارث أن يستخلص

قيمته ومن الدين لكن يرجع على المولى بعد غناه فعتق الراهن حر مديون فتقبل شهادته قبل السعاية ومعتق المريض قبل السعاية بمنزلة المكاتب فلا تقبل شهادته (*ومنها الموت وهو عجز ظاهر كله والاحكام هنا دنيوية وأخروية اما الاولى فكل ماهو من باب التكليف يسقط به الا فى حق الاثم وما شرع عليه لحاجة غيره ان كان متعلقا بالعين يبقى ببقائها كالوديعة لانها) أى العين (هى المقصودة وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة الا أن يضم اليها) أى الى الذمة (مال أو كفيل فلا تجوز الكفالة عن ميت الا عند وجود أحدهما) أى الكفالة لا تجوز الا أن يبقى عنه مال أو كفيل (ويلزمه الدين مضافا الى سبب صح فى حياته كما اذا حفر بئرا فوقع فيها حيوان بعد موته لا ما شرع صلة كنفقة المحارم الا أن يوصى فيصح من الثلث وأما ما شرع له لحاجته فتبقى ما تنقضى به الحاجة فتبقى التركة على حكم ملكه حتى يترتب منها حقوقه ولهذا تبقى الكتابة بعد موت المولى لحاجته الى الثواب وكذا بعد موت المكاتب عن وفاء لحاجته الى انقطاع أثر الكفر والى حرية أولاده وأما المملوكية فتابعة هنا فان الاصل فى هذا العقد ثبوت اليد) أى تابعة فى باب الكتابة وهو جواب عن سؤال مقدر وهو انه لما ذكر أن كل ما يحتاج اليه الميت يبقى بعد موته ضرورة قضاء المكاتب حاجته وكل ما لا يحتاج اليه لا يبقى لقيام الدليل على عدم بقائه والضرورة الموجبة للبقاء غير ثابتة وعقد الكتابة انما يمكن بقاؤه اذا بقى

العين لنفسه ويقضى الدين من مال آخر بخلاف الورثة فان حقهم يتعلق فيما بينهم بالمالية والعينية جميعا حتى لا يجوز لبعضهم أن يجعل شيئا لنفسه بنصيبه من الميراث ولا ان يأخذ التركة ويعطى الباقين القيمة وأما اذا قضى المريض حق بعض الغرماء فانما يشاركه الباقون من جهة ان المريض ممنوع عن ايثار البعض بقضاء دينه لا من جهة ان حقهم تعلق بعين المال فيما بينهم (قوله ومنها الموت) هو آخر العوارض السماوية فقيل هو صفة وجودية خلقت ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة وقيل هو عدم الحياة عما من شأنه الحياة أو زوال الحياة ومعنى الخلق فى الاية التقدير والاحكام فى حق الموت اما دنيوية أو أخروية والدنيوية اما تكليفات وحكمها السقوط الا فى حق الاثم أو غيرها وهو اما ان يكون مشروعا لحاجة غيره أولا والاول اما ان يتعلق بالعين وحكمه أن يبقى ببقاء العين أو بالذمة ووجوبه اما بطريق الصلة وحكمه السقوط الا ان يوصى به أو لا بطريق الصلة وحكمه البقاء بشرط انضمام المال أو الكفيل الى الذمة والثانى اما ان يصلح لحاجة نفسه وحكمه ان يبقى ما تنقضى به الحاجة أو لا وحكمه ان يثبت للورثة والاخروية حكمها البقاء سواء يجب له على الغير أو للغير عليه من الحقوق المالية والمظالم أو يستحقه من ثواب الآخرة بواسطة الطاعات أو عقاب بواسطة المعاصى وهذه جملة ما فصله فى الكتاب (قوله وان كان دينا لا يبقى بمجرد الذمة) لان الذمة قد ضعفت بالموت فوق ما تضعف بالرق اذ الرق يرجى زواله بخلاف الموت ولان أثر الدين فى توجه المطالبة ويستحيل مطالبة الميت فاذا انضم الى الذمة مال أو كفيل تقوى الذمة لان المال محل للاستيفاء الذى هو المقصود من الوجوب وذمة الكفيل مقوية لذمة الاصيل ومتهيئة لتوجه المطالبة واذا لم يكن مال ولا كفيل لم تصح الكفالة عن الميت عند أبى حنيفة لان الكفالة التزام المطالبة ولا مطالبة فلا التزام وعندهما تصح لان الموت لا يبرئ الذمة عن الحقوق ولهذا يطالب بها فى الآخرة اجماعا و فى الدنيا أيضا اذا ظهر له المال ويثبت حق الاستيفاء لو تبرع أحد عن الميت وأما العجز عن المطالبة لعدم قدرة الميت فلا يمنع صحة الكفالة كما اذا كان المديون حيا مفلسا ويؤيده ما روى ان النبى عليه الصلاة والسلام أتى بجنازة رجل من الانصار فقال لاصحابه هل على صاحبكم دين فقالوا نعم درهمان أو ديناران فامتنع عن الصلاة عليه فقال على أو أبو قتادة رضى الله تعالى عنهما هما على يا رسول الله فصلى عليه والجواب ان المطالبة الدنيوية ساقطة ههنا لضعف المحل بخلاف المفلس والحديث يحتمل العدة احتمالا ظاهرا اذ لا تصح الكفالة للغائب المجهول على انه لا دلالة فيه على انه لم يكن للميت مال ومعنى المطالبة فى الآخرة راجع الى الاثم فلا يفتقر الى بقاء الذمة فضلا عن قوتها واذا ظهر له مال فالذمة تتقوى به لكونه محل الاستيفاء والتبرع انما يصح من جهة أن الدين باق فى حق من له الحق وان كان ساقطا فى حق من عليه الحق لان السقوط بالموت انما هو لضرورة فوت المحل فيتقدر بقدر الضرورة فيظهر فى حق من عليه دون من له (قوله حتى يترتب منها) أى من التركة حقوق الميت كمؤن تجهيزه ثم قضاء ديونه ثم تنفيذ وصاياه من ثلث الباقى وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يتعلق بالعين كالمرهون والمستأجر والمشترى قبل القبض والعبد الجانى ونحو ذلك ففى هذه الصور صاحب الحق أحق بالعين (قوله لحاجته) أى لحاجة المولى الى الثواب الحاصل بالاعتاق وانما اقتصر على ذلك لان الحاجة التى هى باعتبار المالية حاصلة فى عود المكاتب الى الرق ثم لا يخفى ان حاجة المكاتب فوق حاجة المولى لانه يحتاج الى صيرورته معتقا منقطعا عنه أثر الكفر باقيا عليه أثر الحياة لحرية أولاده اذ الرق أثر الكفر الذى هو موت حكمى فتبقى الكتابة بعد موت المكاتب كما تبقى بعد موت المولى بل بالطريق الاولى (قوله وأما المملوكية فتابعة) يعنى ان مملوكية الميت وان لم يكن محتاجا اليها الا انه حكم ببقائها فى المكاتب ضمنا وتبعا لبقاء المالكية يدا ضرورة ان عقد الكتابة لا يمكن بقاؤه بدون بقاء المملوكية رقبة اذ المكاتب عبد ما بقى عليه درهم وههنا بحث وهو ان حرية

مملوكية الميت ولاحاجة له الى بقاء المملوكية فلا يبقى فعقد الكتابة لا يبقى فأجاب بان المملوكية تابعة والمقصود من بقاء عقد الكتابة بقاء
المالكية يدا والمملوكية رقبة تبقى ضمنا لاقصدا (ويثبت الارث نظرا له خلافة والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض
الموت يحجر الميت عن
ابطالها فكذا اذا ثبتت)
أى الخلافة (نصا فيما لا يحتمل
الفسخ كتعليق العتق به)
أى بالموت وانما يثبت به
الخلافة لان التعليق بالموت
وصية والموصى له خليفة
للميت فى الموصى به (فيكون
سببا) أى التعليق بالموت
سببا (فى الحال للعتق
بخلاف سائر التعليقات
لانه) أى الموت (كائن
بيقين) فان قيل فعلى هذا
ينبغى أن لا يجوز بيع عبد
علق عتقه بامر كائن
يقينا قلنا بيع العبد المعلق
عتقه بالموت انما لا يجوز
لامرين أحدهما الاستخلاف
كما ذكرنا والثانى التعليق
بامر كائن لا محالة فصار
مجموع الامرين علة لعدم
جواز بيعه فكل منهما
على الانفراد جزء العلة (فلا
يجوز بيع المدبر ويصير
كام الولد فى استحقاق
الحرية دون سقوط التقوم
لان تقومها انما يسقط لانه
لما استفرشها صار التمتع فيها
أصلا والمال تبعا على عكس
ما كان قبل وعلى هذا
الاصل) وهو ان ما يحتاج
اليه الميت يبقى دون ما لا
يحتاج اليه (قلنا المرأة تغسل
الزوج فى عدتها بخلاف العكس لان مالكيته حق له فتبقى بخلاف مملوكيتها لانها حق عليها وأما ما لا يصلح لحاجته كالقصاص) لان القصاص
عقوبة وجبت لدرك الثار عند انقضاء الحياة والميت لا يحتاج الى هذا بل الورثة محتاجون اليه (فانه يجب حقا للورثة ابتداء حتى يصح عفوهم
قبل موت المجروح لكن السبب انعقد فى حق الميت حتى يصح عفوه أيضا ولهذا) أى ولاجل ان القصاص يجب ابتداء للورثة قال أبو حنيفة

المكاتب الميت لابد من أن يستند الى زمان فان حكم ببقاء الكتابة والمملوكية بعد الموت لزم استناد العتق الى ما بعد الموت ولا معنى لذلك وان جعل الحرية مستندة الى آخر أجزاء الحياة على ما قيل ان بالموت يتحول بدل الكتابة من الذمة الى التركة فيحصل فراغ ذمة المكاتب وهو يوجب الحرية الا أنه لا يجوز الحكم بها ما لم يصل المال الى المولى فاذا وصل حكم بحريته فى آخر جزء من حياته فقد استندت المالكية والمملوكية وتقرر العتق الى وقت الموت فلا تكون المملوكية باقية بعد الموت فلا يكون عقد الكتابة باقيا والجواب أن معنى بقاء الكتابة حرية الاولاد وسلامة الاكتساب عند تسليم الورثة المال الى المولى ونفوذ العتق فى المكاتب شرط لذلك فيثبت ضمنا وان لم يكن المحل قابلا كالملك فى المغصوب لما ثبت شرطا لملك البدل ثبت عند أداء البدل مستندا الى وقت الغصب وان كان المغصوب حال أداء البدل هالكا (قوله ويثبت الارث) أى ولانه ببقاء ما تنقضى به حاجة الميت يثبت الارث بطريق الخلافة عنه نظرا له لانه يحتاج الى من يخلفه فى أمواله ففوض الشرع ذلك الى أقرب الناس اليه نظرا له من جهة أن انتفاع أقاربه بأمواله بمنزلة انتفاعه نفسه بها (قوله والخلافة اذا ثبت سببها وهو مرض الموت) فانه مفض الى الموت الذى هو السبب حقيقة يصير الميت أى المريض فى مرض الموت محجورا عن التصرفات التى تبطلها تلك الخلافة فكذلك اذا ثبتت الخلافة بتنصيص الاصل بان قال أوصيت لفلان بكذا أو قال لعبده أنت حر بعد موتى أو اذا مت فانت حر فان كلا من الايصاء وتعليق العتق بالموت استخلاف أما الاول فلان الايصاء اثبات عقد الخلافة فى ملكه للموصى له مقدما على الوارث فاعتبر للحال سببا لاثبات الخلافة وأما الثانى فلان التعليق بالموت لا يمنع السبب عن الانعقاد لانه تعليق بحال زوال الملك وهو غير صحيح فلابد من ان ينعقد السبب حال بقاء الملك ويثبت الحق على سبيل التأجيل وبهذا يتبين ان التعليق بغير الموت من الامور التى على خطر الوجود كدخول الدار او من الامور الكائنة بيقين كمجىء الغد مثلا ليس استخلافا اذ لا يلزم منه انعقاد السبب فى الحال ففى الصورتين أعنى الوصية والتعليق بالموت تثبت الخلافة الا أن الحق ان كان مما لا يحتمل الفسخ كالعتق يحجر الاصل عن ابطال الخلافة وان كان مما يحتمله كالوصية بالمال كان له ابطال الخلافة بالبيع والهبة والرجوع ونحو ذلك لان الحق غير لازم فلم يلزم سببه ويدخل فى ذلك الوصية برقبة العبد فانها وان كانت استخلافا الا انه تمليك ووصية بالمال وهو مما يحتمل الفسخ والابطال (قوله دون سقوط التقوم) أى المدبر لا يصير كام الولد فى سقوط التقوم لان الاحراز للمالية أصل فى الامة والتمتع تبع ولم يوجد فى المدبر ما يوجب بطلان هذا الاصل بخلاف أم الولد فانها لما استفرشت واستولدت صارت محرزة للمتعة وصارت المالية تبعا فسقط تقومها حتى لا تضمن بالغصب وباعتاق أحد الشريكين نصيبه منها (قوله وأما ما لا يصلح لحاجته) أى حاجة الميت كالقصاص فان الجناية وقعت على حق أولياء الميت لانتفاعهم بحياته فيثبت لهم القصاص ابتداء تشفيا للصدور ودركا للثار لا انتقالا من الميت فان قيل المتلف نفس الميت وقد كان انتفاعه بحياته أكثر من انتفاع غيره فينبغى أن يثبت القصاص حقا له قلنا نعم الا أنه خرج عند ثبوت الحق عن أهلية الوجوب فيثبت ابتداء للولى القائم مقامه على سبيل الخلافة كما يثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل فالسبب انعقد فى حق المورث والحق وجب للوارث فصح عفو المورث رعاية لجانب السبب وصح عفو الوارث قبل موت المورث رعاية لجانب الواجب مع ان العفو مندوب فيجب تصحيحه بقدر الامكان وهذا استحسان والقياس أن لا يصح لما فيه من اسقاط الحق قبل ثبوته سيما اسقاط المورث فانه اسقاط لحق الغير

رحمه الله تعالى القصاص غير موروث حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية لكن اذا انقلب) أي القصاص (مالا وهو يصلح لحوائج الميت يصرف الى حوائجه و يورث منه وأما أحكام الآخرة فكلها ثابتة في حقه وأما العوارض المكتسبة فهي اما من نفسه واما من غيره أما الاول فنها الجهل وهو اما جهل لا يصلح عذرا كجهل الكافر لانه مكابرة بعد ما وضح الدليل فديانة الكافر) أي اعتقاده (في حكم لا يحتمل التبدل كعبادة الصنم مثلا (باطلة فلا يكون للكفر حكم الصحة أصلا بخلاف الاحكام القابلة للتبدل كبيع الخمر مثلا فانه يصح منهم وأما في حكم يحتمله فدافعة للتعرض لهم فقط عند الشافعي رحمه الله تعالى) أي ديانته دافعة للتعرض لهم لقوله عليه الصلاة والسلام اتركوهم وما يدينون (فلا يحد الذمي بشرب الخمر وعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى هي دافعة له) أي للتعرض (ولدليل الشرع في أحكام الدنيا استدراجا

ومكرا وزيادة لاثمهم وعذابهم كأن الخطاب لم يتناولهم فيها) أي في أحكام الدنيا اعلم ان الاستدراج تقريب الله تعالى العبد الى العقوبة بالتدريج فتكون ديانتهم دافعة لدليل الشرع في أحكام الدنيا فيوهم تخفيفا لكنه تغليظ في الحقيقة كما بينا في فصل خطاب الكفار بالشرائع ان الطبيب يعرض عن مداواة العليل عند اليأس وصورة التخفيف والامهال توقعهم في زيادة ارتكاب المعاصي وفي توهم الاهمال كما نطق به الحديث وهو قوله عليه الصلاة والسلام أمهلناهم فظنوا اننا أهملناهم وكما قال الله تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وأملي لهم ان كيدي متين وقال انما نملي لهم ليزدادوا اثما ولهم عذاب مهين وقال نوله ما تولى

الآية (فيثبت عنده) أي عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى (تقوم الخمر والضمان باتلافها وجواز البيع ونحوها الاحصان (وصحة نكاح المحارم حتى ان وطئ فيه) أي في نكاح المحارم (ثم أسلم يكون محصنا فان العفة عن الزنا شرط لاحصان القذف فعند أبي حنيفة رحمه الله تعالى ان وطأه في هذا النكاح لا يكون زنا فيحد قاذفه وتجب به النفقة) أي بنكاح المحارم (ولا يفسخ) أي نكاح المحارم ما دام الزوجان كافرين (الا أن يترافعا) ثم أقام الدليل على ثبوت تقوم الخمر في حقهم وثبوت الاحصان بنكاح المحارم بقوله (لان تقوم المال واحصان النفس من باب العصمة وهي الحفظ فيكون في ثبوتهما الحفظ عن التعرض) تقريره ان ديانتهم تصلح دافعة للتعرض اتفاقا ودافعة لدليل الشرع في احكام الدنيا أي في الاحكام التي تصلح ديانتهم دافعة لها لا يتناولهم دليل الشرع في تلك الاحكام عندنا فاذا عرفت هذا فتقوم الخمر واحصان النفس من باب دفع التعرض لا من باب التعدي الى الغير فيثبتان (ولا يلزم الربا لانهم قد نهوا عنه) هذا جواب اشكال على ان ديانتهم معتبرة في

قبل أن يجب (قوله حتى لا ينتصب بعض الورثة خصما عن البقية) يعني لو أقام الوارث الحاضر بينة على القصاص فحبس القاتل ثم حضر الغائب كلف أن يعيد البينة ولا يقضى لهما بالقصاص قبل اعادة البينة لانه ثبت لهما ابتداء فكل واحد منهما في حق القصاص كأنه منفرد وليس الثبوت في حق أحدهما ثبوتا في حق الآخر بخلاف ما يكون موروثا كالمال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص موروث لان خلفه وهو المال موروث اجماعا والخلف لا يخالف حكم الاصل والجواب ان ثبوت القصاص حقا للورثة ابتداء انما هو لضرورة عدم صلوحه لحاجة الميت فاذا انقلب مالا بالصلح أو بالعفو والمال يصلح لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا ارتفعت الضرورة وصار الواجب كأنه هو المال اذ الخلف انما يجب بالسبب الذي يجب به الاصل فيثبت الفاضل من حوائج الميت لورثته خلافة لا اصالة (قوله وأما العوارض المكتسبة) أي التي يكون لكسب العباد مدخل فيها بمباشرة الاسباب كالسكر أو بالتقاعد عن المزيل كالجهل وهي اما أن تكون من ذلك المكلف الذي يبحث عن تعلق الحكم به كالسكر والجهل واما أن تكون من غيره عليه كالاكراه فمن الاولى أي التي تكون من المكلف الجهل وهو عدم العلم عما من شأنه فان قارن اعتقاد النقيض فمركب وهو المراد بالشعور بالشيء على خلاف ما هو به والا فبسيط وهو المراد بعدم الشعور وأقسامه فيما يتعلق بهذا المقام أربعة جهل لا يصلح عذرا ولا شبهة وهو في الغاية وجهل هو دونه وجهل يصلح شبهة وجهل يصلح عذرا فالاول جهل الكافر بالله تعالى ووحدانيته وصفات كماله ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام فانه مكابرة أي ترفع عن انقياد الحق واتباع الحجة انكارا باللسان واباء بالقلب بعد وضوح الحجة وقيام الدليل فان قلت الكافر المكابر قد يعرف الحق وانما ينكره جحودا واستكبارا قال الله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ومثل هذا لا يكون جهلا قلت من الكفار من لا يعرف الحق ومكابرته ترك النظر في الادلة والتأمل في الآيات ومنهم من يعرف الحق و ينكره مكابرة وعنادا قال الله تعالى الذين آتيناهم الكتاب يعرفونه كما يعرفون أبناءهم الآية ومعنى الجهل فيهم عدم التصديق المفسر بالاذعان والقبول (قوله ونحوها) أي مثل المذكورات كهبة الخمر والوصية بها والتصدق بها وأخذ العشر من قيمتها وكذا الخنزير (قوله فيحد قاذفه) أي قاذف المسلم الذي وطئ في نكاح المحارم حال الكفر وهذا تفريع على ثبوت الاحصان وقوله وتجب به النفقة تفريع على صحة النكاح لا على ثبوت الاحصان فلا يكون عطفا على قوله فيحد قاذفه بل على ما قبله وكذا قوله ولا يفسخ أي نكاح المحارم برفع أحد الزوجين الكافرين الامر الى القاضي وطلب حكم الاسلام الا ان يجتمع الزوجان على الترافع فحينئذ يفسخ واذا لم تكن هذه الفروع الثلاثة متعلقة بثبوت

ترك التعرض فانه يجب أن يتركوا على دياناتهم في باب الربا أيضا فاجاب بان معتقدهم في الربا ليس هو الحل لقوله تعالى وأكلهم الربا وقد نهوا عنه وقد خطر ببالي على هذا الجواب نظر وهو ان قوله دياناتهم دافعة للتعرض اتفاقا ولدليل الشرع لا يراد به ان دياناتهم الصحيحة دافعة لهما فان ديانة الكافر لا تكون صحيحة بل المراد ان معتقدهم وان كان باطلا دافع كنكاح المحارم مثلا فانه لا يحل في شريعة من الشرائع لان حله كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام للضرورة ثم نسخ في شريعة نوح عليه الصلاة والسلام فارتكاب المجوس ذلك وارتكاب أهل الكتاب الربا سيان والفرق بينهما صعب جدا ويمكن أن يقال حرمة الربا مذكورة في التوراة فارتكابهم ذلك يكون بطريق الفسق وحرمة نكاح المحارم غير مذكورة في كتب المجوس ولا يمكن لنا الزامهم بما في كتبنا فافترقا (فان قيل دياناتهم ليست حجة متعدية اجماعا فلا توجب ضمان الخمر وحد القذف والنفقة كما في مجوسي خلف بنتين احداهما زوجته لا ترث بالزوجية) اعلم ان الحكم في المقيس عدم وجوب الضمان وعدم وجوب حد القذف وعدم وجوب النفقة والحكم في المقيس عليه عدم الارث فالحكمان مختلفان في الاصل والفرع لكنهما مندرجان تحت حكم واحد هو بمنزلة الجنس لهما وهو ان دياناتهم غير متعدية (قلنا يثبت بدياناتهم بقاء تقوم الخمر على ما كان فليس فيه الا دفع دليل الشرع ثم هو) أي التقوم (شرط للضمان لا علته وكذا الاحصان) أي احصان المقذوف شرط لوجوب الحد على القاذف

(فلا يكون في اثباتهما) أي في اثبات التقوم والاحصان (اثبات الضمان والحد) بل الضمان والحد انما يثبتان باتلاف الخمر وبالقذف وانما يلزم القول بتعدي دياناتهم لو أثبتنا الضمان والحد باعتقادهم التقوم والاحصان ولم نفعل كذلك (واما النفقة فانما تجب دفعا للهلاك فتكون دافعة لا متعدية ولانهما لما تناكحا دانا بصحته فيؤخذ الزوج بديانته ولا كذلك من ليس في نكاحهما كالوارث الآخر) جواب عن القياس المذكور وهو قوله كما في مجوسي وتقريره ان في ارث البنت التي هي زوجته ضررا بالوارث الآخر أي البنت التي هي ليست زوجته فتكون متعدية هنا (واما عندهما فكذلك) اعلم ان ما ذكر هو مذهب أبي حنيفة رحمه الله تعالى واما على قولهما فكذلك (أيضا) أي دياناتهم دافعة للتعرض ولدليل الشرع في أحكام الدنيا (الا ان نكاح المحارم ليس حكما أصليا بخلاف تقوم الخمر بل كان ضروريا اذ في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام لم يحل نكاح الاخت من بطن واحد) أي نكاح المحارم كان في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام حكما ضروريا اذ لولا جوازه في ذلك العهد لا يحصل النسل أصلا والدليل على هذا ان نكاح الاخت من بطن واحد لم يكن جائزا في شريعة آدم عليه السلام وكانت السنة الالهية في ذلك الزمان ولادة ذكر مع انثى من بطن واحد والمشروع ان يتزوج كل أنثى ذكر من بطن آخر فكان النكاح بين التوأمين حراما ولا شك ان التوأمين مخلوقان من ماء اندفق دفعة واحدة والولدان من بطنين مخلوقان من ماءين اندفقا دفعتين فالاخت من بطن واحد أقرب من أخت لا تكون كذلك ولما كانت الضرورة تنقضي بالبعدى لم تحل القربى فعلم ان الاصل في نكاح المحارم الحرمة وقد ثبت الحل بالضرورة فلما ارتفعت الضرورة بكثرة النسل نسخ حل الاخوات فعلى تقدير كون دياناتهم دافعة لدليل الشرع لا يثبت لهم حل نكاح المحارم اذ بعد قصر دليل الشرع عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحرمة في نكاح المحارم بخلاف الخمر اذ بعد قصر دليلنا عنهم يبقى الحكم على ما كان وهو الحل واذا ثبت هذا فنكاح

الاحصان كان في تأخيرها عنه ثم ايراد الدليل على ثبوت الاحصان منضما الى الدليل على تقوم الخمر نوع تعقيد وسوء ترتيب وانما وقع في ذلك لتغييره أسلوب كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى حيث أورد هذا الكلام جوابا عما قال الشافعي رحمه الله تعالى ان دياناتهم تعتبر دافعة للتعرض لا للخطاب لان مجرد الجهل لا يصلح عذرا فكيف المكابرة والعناد لكن أمرنا بتركهم وما يدينون وعدم التعرض لهم بسبب عقد الذمة فلا يحد شاربهم لكن لا يثبت ايجاب الضمان على متلف الخمر ولا صحة بيعها ولا ايجاب النفقة على ناكح المحارم ولا الحد على قاذفه فاجاب بان تقوم المال واحصان النفس أيضا من باب العصمة وهي الحفظ عن التعرض فكانت الاحكام المذكورة من ضروريات ذلك (قوله وأكلهم الربا وقد نهوا عنه) من سهو القلم والصواب وأخذهم الربا (قوله فان ديانة الكافر) يعني ما يكون مختصا به مخالفا للاسلام لا تكون صحيحة بخلاف ما يوافق الاسلام كحرمة الزنا وحرمة القتل بغير حق (قوله بل المراد أن معتقدهم) أي ما كان شائعا من دينهم متفقا عليه فيما بينهم سواء ورد به شريعتهم أو لم ترد وسواء كان حقا أو باطلا دافع كنكاح المحارم في دين المجوسي فانه وان كان باطلا غير ثابت في كتابهم الا انه شائع فيما بينهم لم تثبت حرمته عندهم فيكون ديانة لهم بخلاف الربا عند اليهود فان حرمته ثابتة في التوراة فارتكابه فسق منهم لا ديانة اعتقدوا حله وليس المراد بمعتقدهم ما يعتقده بعض منهم كما اذا اعتقد واحد جواز السرقة أو القتل بغير حق فانه لا يكون دافعا أصلا فالحاصل ان المراد بالديانة الدافعة هو المعتقد الشائع الذي يعتمد على شرع في الجملة قال شيخ الاسلام رحمه الله تعالى في المبسوط ان نكاح المحارم وان حكم بصحته لا يثبت به الارث لانه ثبت بالدليل جواز نكاح المحارم في شريعة آدم عليه الصلاة والسلام ولم يثبت كونه سببا للميراث في دينه فلا يثبت سببا للميراث باعتقادهم ودياناتهم لانه لا عبرة لديانة الذمي في حكم اذا لم يعتمد على شرع (قوله ولا كذلك من ليس في نكاحهما) اشارة الى الجواب عن

المحارم لا يكون مثبتا للاحصان ولا يحد قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم اسلم (وايضا حد القذف يندرئ بالشبهة) أى سلمنا ان هذا النكاح صحيح فى حقهم لكن شبهة عدم الصحة ثابتة فى حقهم فيندرئ حد القذف بها فقوله وأيضا عطف على قوله ان نكاح المحارم الخ وكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه دليل على عدم وجوب الحد على قاذف من نكح المحارم ووطئ ثم أسلم فلهذا المعنى قال وأيضا (ولا تجب النفقة أيضا) عطف على الحكم المفهوم من الدليلين المذكورين ونعنى بالحكم المفهوم عدم وجوب حد القذف (اما على الدليل الاول فظاهر) وهو ان حل نكاح المحارم ليس

حكما أصليا وذلك لان الدليل الاول يوجب بطلان النكاح فلا تجب النفقة (واما على الثانى) وهو ان حد القذف يندرئ بالشبهة (فالنكاح وان صح لكن النفقة صلة مبتدأة فلا تجب به كالميراث اذ لو وجبت تصير الديانة متعدية) فالحاصل ان المراد بالشبهة لدرء حد القذف شبهة عدم صحة النكاح فهذا الدليل مشعر بتسليم صحة نكاح المحارم وكونها حكما أصليا فى حقهم (والجواب) أى جواب أبى حنيفة رحمه الله تعالى فى النفقة (انها لدفع الهلاك) فايجاب النفقة بناء على ديانتهم لا يكون قولا بان ديانتهم متعدية بل ديانتهم دافعة وذلك لان الزوج حابس للزوجة فان حبسها بلا نفقة يكون متعرضا لها بالاهلاك فايجاب النفقة دفع لهذا التعرض ثم ورد على هذا ان ايجاب النفقة ليس لدفع الهلاك بدليل وجوبها مع غنى المرأة فاجاب بقوله (وغناها لا يدفع الحاجة الدائمة بدوام الحبس واما جهل كما ذكرنا) أى لا يصلح عذرا وهو عطف على قوله واما جهل لا يصلح عذرا (لكنه دونه) أى دون الجهل الاول (كجهل صاحب الهوى فى صفات الله تعالى وأحكام الآخرة لانه مخالف للدليل الواضح لكنه لما كان مؤولا للقرآن كان دون الاول ولما كان مسلما لزمنا مناظرته والزامه فلا يترك على ديانته فلزمه جميع أحكام الشرع وكجهل الباغى فيضمن باتلاف مال العادل أو نفسه الا ان يكون له منعة فتسقط ولاية الالزام وتجب علينا محاربته ولم يحرم الميراث بقتله لان الاسلام جامع) أى بيننا وبين الباغى فيكون سبب الارث موجودا (والقتل حق) فلا يكون مانعا من الارث (وكذا ان قتل عادلا) أى لا يحرم الباغى الارث ان قتل عادلا (لانه حق فى زعمه وولايتنا منقطعة عنه

القياس على مجوسى خلف بنتين احداهما زوجته وتقريره ان من ليس فى نكاح المتناكحين يعنى البنت التى ليست بزوجة وهو المراد بالوارث الآخر ليس بمنزلة زوج المحرم حتى يؤاخذ بديانته لان الضرر يلحقه من غير التزام منه فيكون تعدية بخلاف تضرر الزوج بالنفقة فانه بالتزامه. فان قيل ينبغى أن تؤاخذ البنت الغير المنكوحة بديانتها واعتقادها الا انها مجوسية ولا يلتفت الى نزاعها فى زيادة الميراث لانه بمنزلة نزاع الزوج فى النفقة أجيب بانه لا يصح نزاع الزوج لانه التزم هذه الديانة حيث نكح المحرم بخلاف البنت الغير المنكوحة (قوله وغناها) يعنى ان المال فى نفسه ان قل وان كثر والحاجة دائمة لامكان الحياة الى يوم القيامة (قوله كجهل صاحب الهوى) مثل جهل المعتزلة بزيادة صفات الله تعالى على الذات وكونه تعالى مرئيا فى الجنة بالابصار وكونه خالقا للشرور والقبائح وبجواز الشفاعة لحط الكبائر وجواز العفو عما دون الكفر وعدم خلود الفساق فى النار وانما لم يكن هذا الجهل عذرا لكونه مخالفا للدليل الواضح من الكتاب والسنة والمعقول وانما كان دون جهل الكافر لان صاحب الهوى مؤول للقرآن أى يصرفه عن ظواهره الدالة على نقيض معتقده ويحمله على وفق معتقده لا ان ينبذه وراء ظهره مثل الكافر وفى عبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى انه متأول بالقرآن أى متمسك به صارف اياه الى ما يوافق اعتقاده وانما لزمنا مناظرته والزامه لانه مسلم ملتزم لاحكام الشرع معترف بحقية القرآن ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام (قوله وكجهل الباغى) هو الخارج عن طاعة الامام الحق بتأويل فاسد وشبهة طارئة فان كان له منعة فقد سقطت ولاية الالزام لتعذره حسا وحقيقة فيعمل بتأويله الفاسد فلا يؤاخذ بضمان ما أتلف من مال أو نفس لكن يسترد منه ما كان فى يده لانه لا يملكه والمراد انه يفتى بوجوب اداء الضمان فيما بينهم لكنهم لا يلزمون ذلك فى الحكم لان تبليغ الحجة الشرعية قد انقطعت بمنعة قائمة حسا فيما يحتمل السقوط بخلاف الاثم فان المنعة لا تظهر فى حق الشارع ولا تسقط حقوقه وان لم يكن له منعة فلا مانع من تبليغ الحجة والزام الحكم فيؤاخذ بالضمان ويجب علينا محاربة الباغى لقوله تعالى فقاتلوا التى تبغى حتى تفئ الى أمر الله ولان البغى معصية ومنكر ونهى المنكر فرض وذلك بالقتال وقيل انما تجب محاربتهم اذا اجتمعوا وعزموا على القتال لانها انما تجب بطريق الدفع (قوله ولم يحرم الميراث بقتله) أى قتل الباغى لوجود السبب مع عدم المانع اذ القتل انما يكون مانعا اذا كان محظورا ليكون الحرمان جزاء وعقوبة عليه لا اذا كان مأمورا به كقتل الباغى والقتل رجما أو قصاصا وكذا لا يحرم الباغى الميراث بقتل مورثه العادل لان قتله حق فى زعم الباغى بناء على تأويله وتمسكه بما عرضت له من الشبهة وولايتنا منقطعة عنه لمكان المنعة فكان قتلهم أهل الحق فى حق الاحكام لا فى حق الآثام بمنزلة الجهاد لان انضمام المنعة وانقطاع ولاية الالزام الى التأويل الفاسد يجعله بمنزلة الجهاد الصحيح فى حق التوريث كما فى حق الضمان وهذا اذا قال الوارث كنت على الحق وانا الآن على الحق

ولما كان الدار واحدة والديانة مختلفة تثبت العصمة من وجه فلا نملك ماله لكن لا نضمن بالاتلاف) كما في غصب مال غير متقوم فان الغاصب لا يملكه حتى يجب عليه رده واما اذا أتلف لا يجب عليه الضمان وانما لم يعكس لان القول بانه يملك ماله مع القول بانه يضمن في غاية التناقض (والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب كمتروك التسمية عمدا) فان فيه مخالفة قوله تعالى ولاتأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه (والقضاء بالشاهد واليمين) أي يمين المدعي فان فيه مخالفة قوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان (أو السنة المشهورة كالتحليل بدون الوطء) على مذهب سعيد ابن المسيب فان فيه مخالفة حديث العسيلة (والقصاص في مسئلة القسامة) فانه ان وجد لوث أي علامة القتل استحلف الاولياء خمسين يمينا عمدا كانت الدعوى أو خطأ وهذا عند الشافعي رحمه الله تعالى واما عند مالك رحمه الله يقضي بالقود ان كانت الدعوى في العمد وهو أحد قولي الشافعي رحمه الله تعالى وفيه خلاف قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر وهذا وحديث العسيلة من المشاهير (أو الاجماع كبيع أم الولد) فان اجماع الصحابة انعقد على بطلانه (حتى لا ينفذ قضاء القاضي فيه) متعلق باول البحث وهو ان الجهل ليس بعذر حتى ان قضى القاضي في هذه المسائل لا ينفذ قضاؤه لكونه مخالفا للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (واما جهل يصلح شبهة) عطف على النوعين المذكورين في الجهل (كالجهل في موضع الاجتهاد الصحيح) أي غير مخالف للكتاب أو السنة المشهورة أو الاجماع (أو في موضع الشبهة

الحق والا فيحرم اتفاقا (قوله ولما كان الدار واحدة) يعني ان تملك المال بطريق الاستيلاء يتوقف على كمال اختلاف الدار ووجوب الضمان بالاتلاف ينبئ عن كمال العصمة وذلك عند اتحاد الدار من كل وجه فنحن لا نملك مال الباغي حتى اذا انكسرت شوكة البغاة ترد عليهم أموالهم لاتحاد الدار لانهم في دار الاسلام لكن لا تضمن أموالهم بالاتلاف لان اختلاف الديانة مع وجود المنعة يوجب شبهة اختلاف الدار فيوجب سقوط العصمة من وجه فلو قلنا بعدم الملك و بوجوب الضمان جعلنا العصمة من وجه بمنزلة العصمة الكاملة ولو قلنا بالملك وعدم الضمان جعلنا اتحاد الدار بمنزلة اختلافها ولو قلنا بالملك والضمان كان متناقضا الان اثبات الملك معناه عدم الضمان فتعين القول بعدم الملك مع عدم الضمان كما في غصب غير المتقوم فان قيل لا تناقض بين الملك وضمان البدل كما في المغصوب قلنا ولو ملكه لم يجب رده لعينه والملك بالضمان انما يصح استنادا لا ابتداء (قوله والجهل من خالف في اجتهاده الكتاب) يريد ان الجهل اما ان يكون في نفس الدين وأصوله وهو الغاية أولا وهو دونه وذلك اما ان تكون في أصول المذهب كما مر أو في فروعه وذلك اما أن يكون مخالفا للقياس وخبر الواحد فيصلح عذرا أو للكتاب والسنة المشهورة والاجماع فيكون مثل جهل صاحب الهوى وقيد السنة بالمشهورة لان مخالفة المتواتر تكون كفرا لكونه قطعيا وفيه بحث لان الكتاب أيضا كذلك فمخالفته انما تكون كفرا اذا لم يكن المتن قطعي الدلالة ولا فرق في هذا بين الكتاب والسنة واما عند قطعية المتن والدلالة فالمخالف كافر لا محالة فلا بد ههنا من تقييد الكتاب بان لا يكون قطعي الدلالة وتقييد السنة بان تكون مشهورة أو تكون متواترة غير قطعية الدلالة فمن مخالفة الكتاب القول بحل متروك التسمية عمدا عند ذبحه تمسكا بقوله عليه الصلاة والسلام ذبيحة المسلم حلال وان لم يذكر اسم الله عليه وبان المؤمن ذاكر بقلبه التسمية وان تركها عمدا لقوله عليه الصلاة والسلام تسمية الله في قلب كل مؤمن ومنها القول بجواز القضاء بشاهد و يمين تمسكا بما روى ان رسول الله عليه الصلاة والسلام قضى بشاهد و يمين والعمل بخبر الواحد مع قيام نص الكتاب خطأ في الاجتهاد الا ان نص الكتاب ليس بقطعي لان قوله تعالى وانه لفسق يحتمل ان يكون حالا فيكون قيدا للنهي عن أكل ما لم يذكر اسم الله عليه و يحتمل ان يراد بما لم يذكر اسم الله عليه الميتة أو ما ذكر عليه غير اسم الله لقوله تعالى وانه لفسق فان الفسق هو ما أهل لغير الله به وقوله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان يحتمل ان يكون بيانا لحصر البينة التي هي الشهادة المحضة في رجلين ورجل وامرأتين وهذا لا ينافي ثبوت نوع آخر من البينة هي شهادة الواحد مع اليمين ومن مخالفة السنة المشهورة أعني قوله عليه الصلاة والسلام البينة على المدعي واليمين على من أنكر ما ذهب اليه الشافعي رحمه الله تعالى في أحد قوليه في مسئلة القسامة وهي ان يوجد قتيل لا يدرى قاتله وادعى الولي قتله على واحد أو جماعة من انه ان ظهر لوث أي علامة يغلب على الظن صدق دعواه يستحلف الولي خمسين يمينا ثم يقضى له بالدية على عاقلة القاتل في صورة الخطأ وأما في صورة العمد في القول الجديد يقضى بالدية على القاتل وفي القديم بالقصاص وهو مذهب مالك وأحمد تمسكا بقوله عليه السلام لاولياء مقتول وجد في خيبر أتحلفون وتستحقون دم صاحبكم أي دم قاتل صاحبكم الى آخر الحديث فظهر ان كلام المصنف رحمه الله تعالى في تقرير القولين ليس على ما ينبغي وانه لا جهة لتخصيص القصاص فانه مخالف لقوله عليه الصلاة والسلام البينة للمدعي واليمين على من أنكر وهو مشهور ومن مخالفة الاجماع القول بجواز بيع أم الولد تمسكا بما روى عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع أمهات الاولاد على عهد رسول الله و بان المالية ثبتت بيقين وارتفاعها بالولادة مشكوك فان الآثار الدالة على منع بيعها قد اشتهرت وتلقاها

كمن صلى الظهر بلاوضوء ثم العصر به) أي بالوضوء زاعما صحة ظهره (ثم تذكر انه صلى الظهر بلاوضوء) ثم قضى الظهر (بناء على هذا التذكر) ثم صلى المغرب على ظن أن العصر جائز بناء على جهله بفرضية الترتيب (يصح المغرب لان الترتيب مجتهد فيه) فلا يضر جهله فلا تجب عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر عندنا لانه أداه زاعما صحة ظهره وهذا زعم بخلاف الاجماع وعند الشافعي رحمه الله تعالى لا يجب قضاء العصر لعدم فرضية الترتيب عنده هذا اذا كان يزعم وقت أداء المغرب ان عصره جائز أما لو علم وقت اداء المغرب ان عصره لم يجز كان عليه اعادة المغرب كما يجب قضاء العصر (وان لم يقض الظهر وصلى العصر بناء على ظن ان الظهر جائز) أي صلى الظهر بلا وضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر بناء على انه غير عالم بعدم الوضوء فان من صلى صلاة بغير وضوء جاهلا ان لا وضوء له ثم توضأ وصلى فرضا آخر ثم تذكر انه كان على غير وضوء فالفرض الثاني غير صحيح في ظاهر الرواية خلافا فالحسن بن زياد فان عنده انما يجب رعاية الترتيب على من يعلمه وأيضا فيه خلاف زفر رحمه الله فانه يقول اذا كان عنده ان الفرض الاول يجزيه فهو في معنى الناسي للفائتة فيجزيه الفرض الثاني (لم يصح العصر) أي صلى الظهر بلاوضوء ثم العصر بوضوء زاعما صحة الظهر ولم يقض الظهر لم يصح العصر لان زعمه مخالف للاجماع والمسئلة المستشهد بها هي الاولى لا الثانية (واذا عفا أحد الوليين ثم اقتص الآخر على ظن ان القصاص لكل واحد على الكمال فلا قصاص عليه لانه موضع الاجتهاد) فان عند البعض لا يسقط القصاص فصار هذا شبهة في درء القصاص عن قاتل القاتل (وكذا المحتجم اذا ظن انه أفطر فاكل عمدا فلا كفارة عليه) لان قوله عليه الصلاة والسلام افطر الحاجم والمحجوم صار شبهة في درء الكفارة اذ هذه الكفارة مما يندرئ بالشبهة وكذا القصاص في المسئلة السابقة (ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن انها تحل له لا يحد لانه موضع الاشتباه فتصير شبهة في درء الحد) حتى يندرئ الحد بهذه الشبهة (لا في النسب والعدة) أي لا يثبت النسب والعدة بهذه الشبهة وان كانا يثبتان بالوطء بشبهة (وكذا حربي أسلم فدخل دارنا فشرب خمرا جاهلا بالحرمة) أي لا يحد لان جهله يكون شبهة (لان زنى هو) أي زنى حربي أسلم حيث يحد لان جهله في حرمة الزنا لا يكون شبهة لان الزنا حرام في جميع الاديان (أو شرب ذمي أسلم) أي يجب الحد لان حرمة الخمر شائعة في دار الاسلام والذمي ساكن فيها فلا يعذر بالجهل بحرمة الخمر فلا يصير شبهة في درء الحد (واما جهل يصلح عذرا) هذا هو النوع الرابع من الجهل (كجهل مسلم لم يهاجر بالشرائع وكذا اذا نزل خطاب ولم ينتشر بعد في دارنا كما في قصة أهل قبا) فانهم اذ بلغهم تحويل القبلة وكانوا في الصلاة استداروا الى الكعبة فاستحسن رسول الله عليه الصلاة والسلام وكانوا يقولون كيف صلاتنا الى بيت المقدس قبل علمنا بالتحويل مدة

القرن الثاني بالقبول فصار مجمعا عليه (قوله كمن صلى الظهر) أورد مسئلتين أولاهما مثال للجهل في موضع الاجتهاد الصحيح والثانية تتميم وتكميل للاولى لا مثال آخر لان فيها مخالفة الاجماع فلا يكون الاجتهاد صحيحا (قوله ولم يقض الظهر بناء) أي بنى عدم قضاء الظهر على انه لم يكن عالما بعدم الوضوء حين صلى وان الصلاة المؤداة بغير وضوء من غير علم بذلك لا يجب قضاؤها وهذا مخالف للاجماع (قوله واذا عفا أحد الوليين واقتص الآخر) بجهله بالعفو أو بان عفو أحد الاولياء يسقط القود فعليه الدية لا القصاص لان هذا جهل في موضع الاجتهاد ولما ذهب اليه بعض أهل المدينة من أن القصاص اذا ثبت لوليين كان لكل منهم التفرد بالقتل حتى لو عفا أحدهما كان للآخر القتل الا ان الظاهر ان هذا مخالف للاجماع فلا يكون اجتهادا صحيحا بل هو جهل في موضع الاشتباه لانه علم بوجوب القصاص وما ثبت فالظاهر بقاؤه وأيضا الظاهر عدم نفاذ التصرف في حق الغير فيكون محل الاشتباه ويصير شبهة في درء الحد (قوله اذ هذه الكفارة) يعني كفارة الصوم تندرئ بالشبهة لترجيح جانب العقوبة فيها وهذا اذا استفتى فقيها فافتاه بفساد الصوم فحصل له الظن بذلك أو بلغه الحديث أعني قوله عليه السلام افطر الحاجم والمحجوم ولم يعرف نسخه ولا تأويله والا فعليه الكفارة اتفاقا وعند أبي يوسف تجب الكفارة وان كان ظنه مستندا الى الحديث لانه ليس للعامي الاخذ بظواهر الاخبار وانما التمسك بها للفقهاء والقول بفساد الصوم بالحجامة وان كان قد ذهب اليه الاوزاعي الا انه ليس اجتهادا صحيحا لمخالفته الاجماع (قوله ومن زنى بجارية امرأته أو والده بظن انها تحل له) بناء على ان مال الزوجة مال الزوج من وجه لفرط الاختلاط أو حل الزوجة يوجب حل مملوكتها وان ملك الاصل ملك الجزء أو حلال له فهذه شبهة اشتباه أعني الشبهة في الفعل وهي أن يظن ما ليس بدليل الحل دليلا فيظن الحل فيسقط الحد للشبهة لكن لا يثبت النسب ولا تجب العدة لان الفعل قد تمحض زنا بخلاف شبهة المحل وتسمى شبهة الدليل وهي أن يوجد الدليل الشرعي النافي للحرمة لكن تخلف الحكم عنه لمانع كما اذا وطئ جارية الابن فانه يسقط الحد ويثبت النسب والعدة لان الفعل لم يتمحض زنا نظرا الى الدليل أعني قوله عليه السلام أنت ومالك لابيك وأما شبهة جارية الاخ أو الاخت فليست محلا للاشتباه لا شبهة فعل ولا شبهة محل فلا يسقط الحد (قوله واما جهل يصلح عذرا) كمن أسلم في دار الحرب ولم يهاجر الى دار الاسلام فجهله بالاحكام من الصلاة والصوم ونحو ذلك يكون عذرا له في الترك حتى لا يجب بعد المهاجرة قضاء

فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم أى صلاتكم الى بيت المقدس (وقصة تحريم الخمر) لما نزل تحريم الخمر قال الصحابة يارسول الله فكيف باخواننا الذين ماتوا وهم يشربون الخمر و يأكلون مال الميسر أى بعد التحريم قبل بلوغ الخطاب اليهم فنزل قوله تعالى ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا (فاما اذا انتشر التبليغ فى ديارنا فقد تم التبليغ فمن جهل هنا يكون لتقصيره كمن لم يطلب الماء فى العمرانات فتيمم وكان الماء موجودا لا يصح وكذا الجهل بانه وكيل أو مأذون) أى يكون عذرا (حتى ان تصرف فلا يصح) أى من الموكل فان شراء الوكيل قبل العلم بالوكالة يقع عن الوكيل ولو باع مال الموكل قبل العلم بالوكالة يتوقف كبيع الفضولى (وكذا جهل الوكيل بالعزل والمأذون بالحجر والمولى بجناية العبد الجانى والشفيع بالبيع والامة المنكوحة بالاعتاق أو بالخيار والبكر بالنكاح لا بالخيار) أى جهل الوكيل بالعزل وجهل المأذون بالحجر عذر حتى ان تصرفا قبل العلم بالعزل والحجر يصح تصرفهما وكذا جهل المولى بجناية العبد الجانى عذر حتى لو باع العبد الجانى قبل العلم بالجناية لا يكون مختارا للفداء وكذا جهل الشفيع بالبيع حتى لو باع الشفيع الدار المشفوع بها بعد ما بيعت دار بجنبها لكن قبل علمه ببيعها لا يكون مسلما للشفعة والامة المنكوحة اذا جهلت ان المولى اعتقها فسكتت عن فسخ النكاح فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها وكذا اذا علمت بالاعتاق ولكن جهلت ان لها خيار العتق فجهلها عذر حتى لا يبطل خيارها واذا بلغت البكر التى زوجها غير الاب والجد جاهلة بالنكاح فسكتت فجهلها عذر فلا يكون سكوتها رضى اما اذا علمت بالنكاح وجهلت بان لها الخيار لا يكون جهلها عذرا حتى يبطل خيارها اذ جهلها بالاحكام الشرعية ليس بعذر (لان الدليل مشهور فى حقها) لان طلب العلم واجب عليها فدلائل الشرع يجب ان تكون مشهورة فى حقها فالجهل لا تعذر (وفى حق الامة مخفى) لان خدمة المولى تشغلها عن التعلم فالدليل مخفى فى حقها فتعذر بالجهل (ولان البكر تريد الزام الفسخ والامة تريد دفع زيادة الملك) هذا فرق آخر بين البكر والامة فى ان الامة تعذر بالجهل لا البكر وتقريره ان البكر تريد الزام الفسخ على الزوج والمعتقة تريد بالفسخ دفع زيادة الملك فان طلاق الامة ثنتان وطلاق الحرة ثلاثة والجهل عدم أصلى يصلح للدفع لا للالزام وهذا الفرق أحسن من الاول لان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما فى المسائل التى لا يعرفها الاحذاق الفقهاء (حتى يشترط القضاء ثمة لاهنا) تفريع على ان فسخ النكاح بخيار البلوغ الزام ضرورة و بخيار العتق دفع ضرر (ومنها السكر وهو اما بطريق مباح كسكر المضطر والسكر بدواء) كالبنج والافيون (و بما يتخذ من الحنطة أو الشعير أو العسل وهو كالاغماء يمنع صحة

مدة اللبث فى دار الكفر لانه لابد من سماع الخطاب حقيقة أو تقديرا باشهرته فى محله (قوله فانزل الله تعالى وما كان الله ليضيع ايمانكم) المذكور فى عامة التفاسير انها نزلت حين نزول آية التوجه الى الكعبة فقالوا كيف من مات قبل التحويل من اخواننا (قوله وقصة تحريم الخمر) هى ان بعض الصحابة كانوا فى سفر فشربوا الخمر بعد التحريم لعدم علمهم بحرمتها فنزل ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا اذا ما اتقوا وآمنوا وعن ابن كيسان انه لما نزل تحريم الخمر والميسر قال أبو بكر رضى الله تعالى عنه يارسول الله كيف باخواننا الذين ماتوا وقد شربوا الخمر وأكلوا الميسر وكيف بالغائبين عنا فى البلدان لا يشعرون بتحريمها وهم يطعمونها فنزلت (قوله والبكر) أى وكجهل البكر بالنكاح فيما اذا زوجها ولى غير الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل أو زوجها الاب أو الجد من غير الكفء أو بغبن فاحش فانه يكون عذرا حتى يكون لها الفسخ بعد العلم بالنكاح واما اذا زوجها الاب أو الجد من الكفء بمهر المثل لم يكن لها الفسخ لكمال النظر ووفور الشفقة ولو زوجها غير الاب والجد من غير كفؤ أو بغبن فاحش لم يصح النكاح اصلا وانما صرحت بذلك لانه قد اشتهر فى بعض البلاد نقلا عن المصنف رحمه الله تعالى انه يصح النكاح فى هذه الصورة لكن يكون لها الفسخ وهكذا أورده فى شرحه للوقاية ولا يوجد له رواية أصلا (قوله لان طلب العلم واجب عليها) أى على البكر وتقرير القوم ان جهل البكر بالخيار ليس بعذر لاشتهار العلم فى دار الاسلام وعدم المانع من التعلم فى جانبها بخلاف الامة فان اشتغالها بخدمة السيد مانع وعلى هذا يرد الاعتراض بان البكر قبل البلوغ لم تكلف بالشرائع لا سيما بالمسائل الخفية (قوله حتى يشترط القضاء ثمة) أى فى فسخ البكر بعد البلوغ لاهنا أى لا فى فسخ المعتقة لان فسخ البكر للالزام على الغير وتوهم ترك النظر من الولى وهو غير متيقن فلا يتم الا بالقضاء حتى لو مات أحدهما بعد الفسخ قبل القضاء يرثه الآخر وفسخ المعتقة يثبت بنفس الخيار لانه لدفع زيادة الملك ولا سبيل اليه الا بدفع أصل الملك فلا يفتقر الى القضاء وتحقيق ذلك ان المرأة تبطل حقا مشتركا كالدفع زيادة حق عليها والزوج يثبت زيادة حق عليها لاستيفاء حق مشترك فلهذا جعلنا الدفع فى حق المرأة قصدا وابطال الملك ضمنا وفى حق الزوج زيادة الملك أصلا واستيفاءه ضمنا (قوله ومنها) أى ومن العوارض المكتسبة السكر وهى حالة تعرض للانسان من امتلاء دماغه من الابخرة المتصاعدة اليه فيتعطل معه عقله المميز بين الامور الحسنة والقبيحة والسكر حرام اجماعا الا ان الطريق المفضى اليه قد يكون مباحا كسكر المضطر الى شرب الخمر والسكر الحاصل

من الادوية والاغذية المتخذة من غير العنب والغذاء ماينفعل عن الطبيعة فتتصرف فيه وتحيله الى مشابهة المتغذى فيصير جزأ منه وبدلا عما يتحلل والدواء مايكون فيه كيفية خارجة عن الاعتدال بها تنفعل الطبيعة عنه وتعجز عن التصرف فيه وقد يكون فيه محظورا كالسكر الحاصل من الخمر التى يحرم قليلها وكثيرها أو من المثلث وهو عصير العنب اذا طبخ حتى ذهب ثلثاه ثم رقق بالماء وترك حتى اشتد يحل شربه عند أبى حنيفة وأبى يوسف لاستمراء الطعام والتقوى على قيام الليالى وصيام الايام واما على قصد السكر فلا حتى لو سكر منه يحد اتفاقا وأما نقيع الزبيب وهو الماء الذى ألقى فيه الزبيب ليخرج منه حلاوته فان لم يطبخ حتى اشتد وغلا وقذف بالزبد فهو حرام وان طبخ أدنى طبخ يحل شرب القليل منه فى ظاهر الرواية (**قوله حتى الطلاق والعتاق**) صرح بذلك نفيا لما روى عن أبى حنيفة رحمه الله تعالى ان الرجل اذا كان عالما بفعل البنج فاكله يصح طلاقه وعتاقه (**قوله فهذا خطاب متعلق بحالة السكر**) ليس المراد ان قوله تعالى وأنتم سكارى قيد للخطاب أعنى لا تقربوا حتى يلزم أن يكون الخطاب فى حالة سكرهم بل هو قيد لما تعلق به خطاب المنع وتحقيق ذلك ان الحال فى مثل صل وأنت صاح أولا تصل وأنت سكران ليس قيدا للامر والنهى بل للمأمور به والمنهى عنه بمعنى اطلب منك صلاة مقرونة بالصحو وكف النفس عن الصلاة المقرونة بالسكر وذلك لان العامل فى الحال هو الفعل المذكور لا فعل الطلب فقوله تعالى غير محلى الصيد فيمن جعله حالا من قوله أوفوا يكون قيد الايفاء لا الطلب حتى يلزم عدم وجوب الايفاء عند كونهم محلين للصيد أى متعرضين له فى الاحرام فالمعنى انهم خوطبوا فى حالة الصحو بان لا يقربوا الصلاة حالة السكر فيلزم كونهم مخاطبين أى مكلفين بذلك حال السكر فلا يكون السكر منافيا لتعلق الخطاب ووجوب الانتهاء فالسكر من الشراب المحرم أو المثلث لا يبطل أهلية الخطاب أصلا لتحقق العقل والبلوغ الا أنه يمنع استعمال العقل بواسطة غلبة السرور فيلزمه جميع التكاليف من الصلاة والصوم وغيرهما وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح منه الاداء وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق والبيع والاقرار وتزويج الصغار والتزوج والاقراض والاستقراض وسائر التصرفات سواء شرب مكرها أو طائعا وذلك لان مبنى الخطاب على اعتدال الحال وقد أقيم البلوغ عن عقل مقامه تيسيرا وبالسكر لا يفوت الاقدرة فهم الخطاب بسبب هو معصية فيجعل فى حكم الموجود زجرا له ويبقى التكليف متوجها فى حق الاثم ووجوب القضاء بخلاف ما اذا كان بآفة سماوية كالنوم فانه يصلح عذرا دفعا للحرج (**قوله واذا أسلم**) أى السكران ان أسلم يصح ترجيحا لجانب الايمان وكون الاصل هو الاعتقاد فلو تكلم بكلمة الكفر لا يرتد لان الاعتقاد لا يرتفع الا بالقصد الى تبدله أو بما يدل عليه ظاهرا وهو التكلم فى حالة يعتبر فيها القصد وهى حالة الصحو وهذا كالمكره يصح اسلامه ولا يصح ارتداده (**قوله لان السكر دليل الرجوع**) اذ السكران لا يستقر على أمر فيقام مقام الرجوع لان حقوق الله تعالى مبنية على المساهلة بخلاف ما اذا أقر بما لا يحتمل الرجوع كالقصاص والقذف أو باشر سبب الحد بان زنى أو قذف فى حالة السكر فانه لا يسقط عنه الحد أما فى الاقرار بما لا يحتمل الرجوع فلانه لا يسقط بصريح الرجوع فكيف بدليله وأما فى المباشرة فلانه معاين فلا أثر لدليل الرجوع لكن يتوقف فى اقامة الحد الى الصحو ليحصل الانزجار فان قلت السكر موجب للحد فاذا تحقق انه سكران فما معنى اقراره بالشرب ثم توقف وجوب الحد على اقراره فى الصحو قلت السكر قد يكون من غير الشراب المحرم أو المثلث والسكر منهما قد يكون بالشرب كرها أو اضطرارا فيتوقف الحد على اقامة البينة أو الاقرار بانه شرب الشراب المحرم أو المثلث طوعا فيشترط الاقرار حال الصحو (**قوله وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى**) يعنى اعتبر فى حق وجوب الحد السكر بمعنى زوال العقل بحيث لا يميز بين الاشياء ولا يعرف الارض من السماء اذ لو ميز ففى السكر نقصان وفى النقصان شبهة العدم فيندرئ به الحد وأما فى غير وجوب الحد من الاحكام فالمعتبر عنده أيضا اختلاط الكلام حتى لا يرتد بكلمة

جميع التصرفات حتى الطلاق والعتاق وأما بطريق محظور كالسكر من شراب محرم أو مثلث لانه انما يحل) أى المثلث (بشرط أن لا يسكر فالسكر به يصير كالسكر بالمحرم فيحد به) أى بالسكر من المثلث (وهو) أى القسم الثانى من السكر وهو السكر بشراب محرم أو بالمثلث (لا ينافى الخطاب لقوله تعالى ولا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى فهذا خطاب متعلق بحال السكر فهو لا يبطل الاهلية أصلا فيلزمه كل الاحكام وتصح عباراته وانما ينعدم به القصد حتى ان تكلم بكلمة الكفر لا يرتد استحسانا لعدم ركنه وهو القصد كما اذا أراد أن يقول اللهم أنت ربى وأنا عبدك فجرى على لسانه عكسه لا يرتد واذا أسلم يصح كالمكره واذا أقر بما يحتمل الرجوع كالزنا وشرب الخمر لا يحد حتى يصحو فيقر لان السكر دليل الرجوع واذا أقر بما لا يحتمله كالقصاص والقذف وغيرهما أو باشر سبب الحد يلزمه لكن انما يحد اذا صحا وحده اختلاط الكلام) أى حد السكر والمراد به الحالة المميزة بين السكر والصحو (وزاد أبو حنيفة رحمه الله تعالى أن لا يعرف الارض من السماء لوجوب

الجد فقط * ومنها الهزل وهو أن لا يراد باللفظ معناه لا الحقيقي ولا المجازي وهو ضد الجد وهو أن يراد به أحدهما وشرطه أن يشترط باللسان ولا يعتبر دلالته) أي دلالة الهزل أي شرط الهزل أن تجري المواضعة قبل العقد بان يقال نحن نتكلم بلفظ العقد هازلا (ولا يشترط كونه) أي كون الشرط وهو المواضعة (في نفس العقد) بل يكفي ان تكون المواضعة سابقة على العقد (وهو) أي الهزل (لا ينافي الاهلية أصلا ولا اختيار المباشرة والرضى بها بل اختيار الحكم والرضى به فوجب النظر في التصرفات كيف تنقسم فيهما) أي في الاختيار والرضى (وهي اما من الانشاآت أو الاخبارات أو الاعتقادات أما الانشاآت

فاما ان تحتمل النقض أو لا فما يحتمله كالبيع والاجارة فاما ان يتواضعا في أصل العقد) أي تجري المواضعة قبل العقد بانا نتكلم بلفظ البيع عند الناس ولا نريد البيع (فان اتفقا على الاعراض) أي قالا بعد البيع انا قد أعرضنا وقت البيع عن الهزل و بعنا بطريق الجد (صح البيع و بطل الهزل لاعراضهما وان اتفقا على بناء العقد على المواضعة صار كخيار الشرط لهما مؤبدا) أي للمتعاقدين (لوجود الرضى بالمباشرة لا بالحكم) هذا دليل على كونه بمنزلة خيار الشرط فانه اذا بيع بالخيار فالرضى بالمباشرة حاصل لا بالحكم وهو الملك (فيفسد العقد) كما في الخيار المؤبد (لكن لا يملك بالقبض فيه لعدم الرضى بالحكم) هذا استدراك عن قوله فيفسد العقد فان الملك بالقبض يثبت في البيع الفاسد (فان نقضه أحدهما انتقض وان أجازاه في الثلاث جاز) أي ان أجازاه في ثلاثة أيام جاز عند أبي حنيفة رحمه الله أي ينقلب جائزا لارتفاع المفسد كما في الخيار المؤبد (لان أجاز أحدهما) لانه كخيار الشرط للمتعاقدين فيتوقف على اجازتهما (وعندهما لا يشترط في الثلاث) أي عندهما لا تنتهي الاجازة بالثلاثة فكلما أجازاه جاز البيع كما في الخيار المؤبد (وان اتفقا على أن لا يحضرهما شيء) أي لم يقع في خاطرهما وقت العقد انهما بنيا على المواضعة أو أعرضا (أو اختلفا في الاعراض والبناء يصح العقد عند أبي حنيفة رحمه الله عملا بالعقد وهو أولى بالاعتبار من المواضعة التي لم تتصل به) أي بالعقد (لا عندهما) أي لا يصح العقد عندهما (فاعتبرا العادة) فان العادة تحقيق المواضعة ما أمكن (على أن المواضعة أسبق قلنا الأخير ناسخ) أي الأخير وهو العقد ناسخ للمواضعة السابقة لان أحدهما لم يمض على المواضعة واعلم انه بقي بالتقسيم العقلي قسمان لم يذكرا وهما اذا أعرض أحدهما وقال الآخر

الكفر ولا يلزمه الحد بالاقرار بما يوجب الحد (قوله ومنها الهزل) فسره فخر الاسلام رحمه الله تعالى باللعب وهو أن يراد بالشيء ما لم يوضع له لفظ فتوهم بعضهم من ظاهره انه يشمل المجاز الا انه أراد بالوضع ما هو أعم من وضع اللفظ للمعنى ومن وضع التصرفات الشرعية لاحكامها وأراد بوضع اللفظ ما هو أعم من الوضع الشخصي كوضع الالفاظ لمعانيها الحقيقية أو النوعي كوضعها لمعانيها المجازية وهذا معنى ما يقال ان الوضع أعم من العقلي والشرعي فان العقل يحكم بان الالفاظ لمعانيها حقيقة أو مجازا وان التصرفات الشرعية لاحكامها والمصنف رحمه الله تعالى أوضح المقصود ففسر الهزل بعدم ارادة المعنى الحقيقي والمجازي باللفظ ودخل في ذلك التصرفات الشرعية لانها صيغ وألفاظ موضوعة لاحكام تترتب عليها ويلزم معانيها بحسب الشرع (قوله ولا يشترط كونه) يعني لا يجب ان تجري المواضعة في نفس العقد لانه يفوت المقصود من المواضعة وهو ان يعتقد الناس لزوم العقد بخلاف خيار الشرط فانه لدفع الغبن ومنع الحكم عن الثبوت بعد انعقاد السبب فلا بد من اتصاله بالعقد (قوله ولا اختيار المباشرة والرضى بها) يعني ان الهازل يتكلم بصيغة العقد مثلا باختياره ورضاه لكنه لا يختار ثبوت الحكم ولا يرضاه والاختيار هو القصد الى الشيء وارادته والرضى هو ايثاره واستحسانه فالمكره على الشيء مثلا يختار ذلك ولا يرضاه ومن ههنا قالوا ان المعاصي والقبائح بارادة الله تعالى لا برضاه لقوله تعالى ان الله لا يرضى لعباده الكفر (قوله وهي) أي التصرفات اما انشاآت أو اخبارات أو اعتقادات لان التصرف ان كان احداث حكم شرعي فانشاء والا فان كان القصد منها الى بيان الواقع فاخبارات والا فاعتقادات والانشاء اما أن يحتمل الفسخ أو لا والاول اما أن يتواضع المتعاقدان على أصل العقد أو الثمن بحسب قدره أو جنسه وعلى التقادير الثلاثة اما ان يتفقا على الاعراض عن الهزل والمواضعة أو على بناء العقد عليها أو على ان لا يحضرهما شيء واما أن لا يتفقا على شيء من ذلك وحينئذ اما أن يدعي أحدهما الاعراض والآخر البناء أو عدم حضور شيء أو يدعي أحدهما البناء والآخر عدم حضور شيء وأحكام الاقسام بعضها مشروح في الكتاب وبعضها متروك لانسياق الذهن اليه (قوله لعدم الرضى بالحكم) لو قال لعدم اختيار الحكم لكان أولى لأنه المانع عن الملك لا عدم الرضا كالمشتري من المكره فانه يملك بالقبض لوجود الاختيار وان لم يوجد الرضا (قوله فان نقضه) أي العقد الذي اتفقا على انه مبني على المواضعة أحدهما أي أحد المتعاقدين انتقض لأن لكل واحد ولاية النقض لكن الصحة تتوقف على اختيارهما جميعا لانه بمنزلة شرط الخيار للمتعاقدين فاجازة أحدهما لا تبطل خيار الآخر وقدر أبو حنيفة رحمه الله تعالى مدة الخيار بثلاثة أيام اعتبارا بالخيار المؤبد حتى يتقرر الفساد بمضي المدة وعندهما يجوز الاختيار ما لم يتحقق النقض وانما قال في الثلاث دون الثلاثة اعتبارا بالليالي (قوله عملا بالعقد) يعني ان الاصل في العقد الشرعي اللزوم والصحة حتى يقوم المعارض لأنه انما شرع للملك والجد هو الظاهر فيه

لم يحضرني شئ أو بنى أحدهما وقال الآخر لم يحضرني شئ فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله تعالى يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض
وعلى أصلهما كالبناء (واما ان يتواضعا على البيع بألفين على ان الثمن ألف فهما يعملان بالمواضعة الا في صورة

اعراضهما وأبو حنيفة رحمه
الله تعالى يعمل بظاهر العقد
في الكل والفرق له بين البناء
هنا وثمة ان العمل بالمواضعة
هنا يجعل قبول أحدهما
الالفين شرطا لوقوع البيع
بالآخر فيفسد العقد وقد جدا
في أصل العقد فهو أولى
بالترجيح من الوصف)
أي أصل العقد أولى بالترجيح
من الوصف فان اعتبار
أصل العقد يوجب الصحة
لان المتعاقدين جدا في أصل
العقد وانما الهزل في مقدار
الثمن وهو المراد بالوصف
فان اعتبر المواضعة والهزل
في الوصف حتى يصح العقد
بالالف يلزم فساد العقد كما
بينا في المتن (واما ان يتواضعا
على ان الثمن جنس آخر
فالعمل بالعقد اتفاقا والفرق
لهما بين هذا والمواضعة في
القدر ان العمل بهما مع صحة
العقد ممكن ثمة لا هنا والهزل
باحد الالفين ثمة شرط
لا طالب له فلا يفسد) وانما
قال هذا جوابا عما ذكر
انه يجعل قبول أحد الالفين
شرطا لوقوع البيع بالآخر
وانما قال انه لا طالب له
لاتفاق المتعاقدين على ان
الثمن ألف لا الفان واذا لم
يكن للشرط طالب لا
يفسد كما اذا اشترى جارا
على ان يحمله حملا خفيفا أو نحو ذلك لا يفسد العقد لعدم الطالب لكن الجواب لابي حنيفة رحمه الله تعالى ان المواضعة
الشرط في مسئلتنا وقع لاحد المتعاقدين وهو الطالب لكن لا يطالب هنا للمواضعة وعدم الطلب بواسطة الرضا لا يفيد الصحة كالرضى بالربا

فاعتبار العقد أولى من اعتبار المواضعة وعندهما لا يصح العقد في الصورتين أعني صورة الاتفاق على أن
لم يحضرهما شئ والاختلاف في الاعراض والبناء لان العادة جارية بان يبنيا على المواضعة كيلا يكون
الاشتغال بها عبثا فانهما انما تواضعا للبناء عليه صونا للمال عن يد المتغلب والقول بان الاصل في العقد الصحة
واللزوم معارض بان المواضعة سابقة والسبق من أسباب الترجيح والجواب ان العقد متأخر والمتأخر
يصلح ناسخا للمتقدم اذا لم يعارضه ما يغيره كما اذا اتفقا على البناء وههنا لم يتحقق المغير لأن أحدهما يدعي
عدم المضي فالعقد باعتبار ان أصله الجد واللزوم من غير تحقق معارض يكون ناسخا للمواضعة السابقة
(قوله فعلى أصل أبي حنيفة رحمه الله يجب ان يكون عدم الحضور كالاعراض) عملا بالعقد فيصح في
الصورتين وعلى أصلهما عدم الحضور كالبناء ترجيحا للمواضعة بالعادة والسبق فلا يصح العقد في شئ
من الصورتين وهذا مأخوذ من صورة اتفاقهما على ان لم يحضرهما شئ فانه عند أبي حنيفة رحمه الله
بمنزلة الاعراض وعندهما بمنزلة البناء وههنا بحث وهو ان انحصار الاقسام في الستة انما هو على تقدير اعتبار
الاتفاق والاختلاف في نفس الاعراض والبناء والذهول أي عدم الحضور وأما على تقدير اعتبارهما في
ادعاء المتعاقدين على ما يشعر به كلام فخر الاسلام رحمه الله تعالى فالاقسام ثمانية وسبعون لان المتعاقدين
اما أن يتفقا أو يختلفا فان اتفقا فالاتفاق اما على اعراضهما واما على بنائهما واما على ذهولهما واما على بناء
أحدهما واعراض الآخر أو ذهوله واما على اعراض أحدهما وذهول الآخر فصور الاتفاق ستة وان اختلفا
فدعوى أحد المتعاقدين يكون اما اعراضهما واما بناءهما واما ذهولهما واما بناءه مع اعراض الآخر أو ذهوله
واما اعراضه مع بناء الآخر أو ذهوله واما ذهوله مع بناء الآخر أو اعراضه يصير تسعة وعلى كل تقدير من
التقادير التسعة يكون اختلاف الخصم بان يدعي احدى الصور الثمانية الباقية فتصير أقسام الاختلاف اثنين
وسبعين حاصلة من ضرب التسعة في الثمانية ولا خفاء في ان تمسك أبي حنيفة رحمه الله تعالى بان الاصل في العقد
الصحة وتمسكهما بان العادة جارية بتحقيق المواضعة السابقة يدل على ان الكلام فيما اذا اختلفا في دعوى
الاعراض والبناء مثلا واما اذا اتفقا على الاختلاف في الاعراض والبناء بان يقر كلاهما باعراض أحدهما
وبناء الآخر فلا قائل بالصحة واللزوم وهذا ظاهر (قوله والفرق له بين البناء هنا وثمة) يعني اذا وقعت
المواضعة في قدر الثمن وبنيا عليها فابو حنيفة رحمه الله تعالى لا يعتبر المواضعة السابقة ويحكم بلزوم الالفين
لا الالف المتواضع عليه وقد كان يعتبر البناء على المواضعة في نفس العقد ويحكم بفساد العقد وثبوت الخيار
فيحتاج الى الفرق بين البناء هنا أي في صورة المواضعة في قدر الثمن والبناء ثمة أي في صورة المواضعة في
نفس العقد ووجه الفرق ان المواضعة السابقة انما تعتبر اذا لم يوجد ما يعارضها أو يدافعها وههنا قد وجد ذلك
لانها لو اعتبرت يلزم فساد العقد لتوقف انعقاده على شرط ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع لاحد
المتعاقدين وهو قبول العقد فيما ليس بداخل في العقد كاحد الالفين في صورة البيع بالفين والمواضعة على ان
يكون الثمن ألفا ولو قلنا بفساد العقد يلزم ترجيح الوصف على الاصل لان المتعاقدين قد جدا في أصل العقد
فيلزم صحته وانما هزلا في الثمن الذي هو وصف لكونه وسيلة لا مقصودا فلو اعتبرناه وحكمنا بفساد العقد
لزم اهدار الاصل لاعتبار الوصف وهو باطل فلا بد من القول بصحة العقد ولزوم الالفين اعتبارا للتسمية
والحاصل ان اعتبار المواضعة في الثمن وتصحيح أصل العقد متنافيان وقد ثبت الثاني ترجيحا للاصل فينتفي
الاول وبهذا يخرج الجواب عما يقال انهما قصدا بذكر الالف الآخر السمعة من غير ان يحتاج الى اعتباره
في تصحيح العقد فكان ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح (قوله والفرق لهما) يعني اذا وقعت

عطف على قوله واما ان يحتمل النقض قوله (واما أن لا يحتمل النقض فمنه مالا مال فيه وهو الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين والنذر وكله صحيح والهزل باطل لقوله عليه الصلاة والسلام ثلاث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين

ولان الهازل راض بالسبب لا الحكم وحكم هذه الاسباب لا يحتمل التراخي والرد حتى لا يحتمل خيار الشرط ومنه ما يكون المال فيه تبعا كالنكاح فان كان الهزل في الاصل فالعقد لازم أو في قدر البدل فان اتفقا على الاعراض فالمهر ألفان أو على البناء فالف والفرق لابي حنيفة رحمه الله تعالى بين هذا و بين البيع أن البيع يفسد بالشرط) لكن النكاح لا يفسد بالشرط (أو على انه لم يحضرهما شئ أو اختلفا ففي رواية محمد عن أبي حنيفة رحمه الله تعالى المهر ألف بخلاف البيع لان الثمن مقصود بالايجاب فترجح به) أي بالثمن فيترجح الثمن بالايجاب (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى ألفان قياسا على البيع وفي جنس البدل فان اتفقا على الاعراض فالمسمى وعلى البناء فمهر المثل اجماعا وعلى انهم لم يحضرهما أو اختلفا ففي رواية محمد رحمه الله تعالى مهر المثل) لان الاصل في رواية محمد رحمه الله تعالى بطلان المسمى عند الاختلاف وعدم الحضور في المواضعة في قدر المهر على ماذكرنا وكذا في المواضعة في جنس المهر لكن في المواضعة في قدر المهر العمل بالمواضعة ممكن لان ما تواضعا عليه وهو الالف داخل في المسمى وهو الالفان أما في المواضعة في الجنس فهذا غير ممكن فلما بطل المسمى وجب مهر المثل (وفي رواية أبي يوسف رحمه الله المسمى وعندهما

المواضعة في جنس الثمن بان باع بمائة دينار وقد تواضعا على ان يكون الثمن ألف درهم فالبيع صحيح واللازم مائة دينار سواء بنيا على المواضعة أو أعرضا أو لم يحضرهما شئ أما أبو حنيفة رحمه الله تعالى فقد مر على أصله من عدم اعتبار المواضعة ترجيحا للاصل وتصحيحا للعقد بما سمياه من البدل ضرورة افتقاره الى تسمية البدل وأما أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى فقد احتاجا الى الفرق بين المواضعة في جنس الثمن والمواضعة في قدره ووجهه ان العمل بالمواضعة مع صحة البيع ممكن في الاولى دون الثانية لان البيع ممكن في صورة البناء لا يصح بدون تسمية البدل فاذا اعتبرت المواضعة كان البدل ألف درهم وهو غير مذكور في العقد والمذكور في العقد يكون مائة دينار وهي غير البدل بخلاف المواضعة في القدر فانه يمكن تصحيح البيع مع اعتبارها بان ينعقد بالالف الموجود في الالفين (قوله واما أن لا يحتمل النقض) عطف على قوله اما أن يحتمل النقض وفي الكلام خلل وذلك لانه قال اما الانشاآت فاما ان يحتمل النقض أولا فذكر المعطوف والمعطوف عليه جميعا ثم قال فما يحتمله كالبيع فكان الصواب ان يقول ههنا وما لا يحتمله أي النقض بمعنى انه لا يجري فيه الفسخ والاقالة فثلاثة أقسام لانه اما أن يكون فيه مال بان يثبت بدون شرط وذكر أولا والاول اما أن يكون المال تبعا أو مقصودا (قوله وكله صحيح) استدل على صحة الكل و بطلان الهزل بالحديث والمعقول أما الحديث فيحتمل أن يكون لاثبات صحة الثلاثة المذكورة فقط و يحتمل ان يكون لاثبات صحتها عبارة وصحة غيرها دلالة وأما المعقول فيفيد صحة الكل وحاصله أن الهزل لا يمنع انعقاد السبب وعند انعقاد السبب يوجد حكمه ضرورة عدم التراخي والرد في حكم هذه الاسباب بخلاف البيع واعترض بالطلاق المضاف مثل انت طالق غدا وأجيب بان المراد بالاسباب العلل والطلاق المضاف ليس بعلة بل سبب مفض والا لاستند الى وقت الايجاب كالبيع بشرط الخيار (قوله وفي قدر البدل) يعني اذا وقعت المواضعة في قدر المهر بان يذكر في العقد ألفان و يكون المهر ألفا فان اتفق المتعاقدان على الاعراض عن المواضعة فاللازم هو المسمى في العقد أعني الالفين وان اتفقا على بناء النكاح على المواضعة فاللازم ألف أما عندهما فظاهر كما في البيع وأما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فيحتاج الى الفرق بين النكاح والبيع حيث يعتبر في النكاح المواضعة دون التسمية وفي البيع بالعكس ووجهه أن البدل في البيع وان كان وصفا وتبعا بالنسبة الى البيع الا أنه مقصود بالايجاب لكونه احد ركني البيع ولهذا يفسد البيع بفساده أو جهالته و بدون ذكره فيترجح البيع بالثمن بمعنى أنه يجب تصحيح البيع لتصحيح الثمن بخلاف البدل في النكاح فانه انما شرع اظهارا لخطر المحل لا مقصودا وانما المقصود ثبوت الحل في الجانبين للتوالد والتناسل (قوله وعلى البناء) يعني ان وقعت المواضعة في جنس البدل بان يذكرا في العقد مائة دينار على أن يكون المهر ألف درهم وقد اتفقا على البناء على المواضعة فاللازم مهر المثل اجماعا لانه بمنزلة التزوج بدون المهر اذ لا سبيل الى ثبوت المسمى لان المال لا يثبت بالهزل ولا الى ثبوت المتواضع عليه لانه لم يذكر في العقد بخلاف المواضعة في القدر فان المتواضع عليه قد يسمى في العقد مع الزيادة و بخلاف البيع فان فيه ضرورة الى اعتبار التسمية لانه لا يصح بدون تسمية الثمن والنكاح يصح بدون تسمية المهر وان اتفقا على ان لم يحضرهما شئ أو اختلفا في الاعراض والبناء فاللازم عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى في رواية محمد رحمه الله تعالى هو مهر المثل لان الاصل بطلان المسمى عملا بالهزل لئلا يصير المهر مقصودا بالصحة بمنزلة الثمن في البيع ولما بطل المسمى لزم مهر المثل وفي رواية أبي يوسف رحمه الله تعالى هو المسمى قياسا على البيع وعندهما اللازم مهر المثل بناء على أصلهما من ترجيح المواضعة بالسبق والعادة فلا يثبت المسمى لرجحان المواضعة

مهر المثل ومنه مايكون المال فيه مقصودا كالخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد سواء هزلا فى الاصل أو القدر أو الجنس ففى الاعراض يلزم الطلاق والمال وكذا فى الاختلاف وعدم الحضور أما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح

وعدم ثبوت المال بالهزل ولا المتواضع عليه لعدم التسمية فيلزم مهر المثل (قوله ومنه) أى مما لا يحتمل النقض مايكون المال فيه مقصودا حتى لا يثبت بدون الذكر كما اذا طلق امرأته على مال بطريق الهزل أو طلقها على ألفين مع المواضعة على ان المال ألف أو طلقها على مائة دينار مع المواضعة على أن المال ألف درهم وكذا فى العتق على مال والصلح عن دم عمد ففى صورة الاتفاق على الاعراض أو على ان لم يحضرهما شئ والاختلاف فى الاعراض والبناء يقع الطلاق ويجب المال أما عند أبى حنيفة رحمه الله تعالى فلترجيح العقد على المواضعة وأما عندهما فلان الهزل بمنزلة خيار الشرط والخيار باطل عندهما لان قبول المرأة شرط لليمين فلا يحتمل الخيار كسائر الشروط وذلك كما اذا قال الرجل لامرأته أنت طالق ثلاثا على ألف درهم على انك بالخيار ثلاثة أيام فقالت قبلت فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال وعنده ان ردت الطلاق فى الثلاثة الايام بطل الطلاق وان أجازت أو لم ترد حتى مضت المدة فالطلاق واقع والالف لازم وهذا معنى قوله وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فمسئلة الهزل فى الخلع على كلا المذهبين بمنزلة مسئلة الخلع بشرط الخيار على مذهبهما وهذا معنى قوله فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين وأما فى صورة الاتفاق على البناء فعندهما يقع الطلاق ويلزم المال لانه لا أثر للهزل فى ذلك فان قلت الهزل وان لم يؤثر فى التصرف كالطلاق ونحوه الا أنه مؤثر فى المال حتى لا يثبت بالهزل أجيب بان المال ههنا يجب بطريق التبعية فى ضمن الطلاق لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع وكم من شئ يثبت ضمنا ولا يثبت قصدا والتبعية بهذا المعنى لا تنافى كونه مقصودا بالنظر الى العاقد بمعنى انه لا يثبت الا بالذكر فان قلت المال فى النكاح أيضا تبع وقد أثر الهزل فيه قلت تبعيته فى النكاح ليست فى حق الثبوت لانه يثبت وان لم يذكر بل بمعنى ان المقصود هو الحل والتناسل لا المال وهذا لا ينافى الاصالة بمعنى الثبوت بدون الذكر وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف الطلاق على مشيئة المرأة لامكان العمل بالمواضعة بناء على ان الخلع لا يفسد بالشروط الفاسدة بخلاف البيع والعمل بالمواضعة ان يتعلق الطلاق بجميع البدل ولا يقع فى الحال بل يتوقف على اختيارها (قوله واما تسليم الشفعة) أى طلب الشفعة لا يخلو اما أن يكون طلب مواثبة بان يطلبها كما علمها حتى تبطل بالتأخير أو طلب تقرير بان ينتهض بعد الطلب ويشهد ويقول انى طلبت الشفعة وأطلبها الآن أو طلب خصومة بان يقوم بالاخذ والتملك فتسليم الشفعة بطريق الهزل قبل طلب المواثبة يبطل الشفعة بمنزلة السكوت وبعده يبطل التسليم فتكون الشفعة باقية لان التسليم من جنس ما يبطل بالخيار لانه فى معنى التجارة لكونه استبقاء أحد العوضين على الملك فيتوقف على الرضا بالحكم وكل من الخيار والهزل يمنع الرضا بالحكم فيبطل به التسليم (قوله وكذا الابراء) أى ابراء الغريم أو الكفيل يبطل بالهزل لان فيه معنى التمليك ويرتد بالرد فيؤثر فيه الهزل كخيار الشرط (قوله واما الاخبارات فيبطلها الهزل) سواء كانت اخبارا عما يحتمل الفسخ كالبيع والنكاح أو لا يحتمله كالطلاق والعتاق وسواء كانت اخبارا شرعا ولغة كما اذا تواضعا على ان يقرا بأن بينهما نكاحا أو بانهما تبايعا فى هذا الشئ بكذا أو لغة فقط كما اذا أقر بان لزيد عليه كذا وذلك لان الاخبار يعتمد صحة المخبر به أى تحقق الحكم الذى صار الخبر عبارة عنه واعلاما بثبوته أو نفيه والهزل ينافى ذلك ويدل على عدمه فكما أنه يبطل الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها كذلك يبطل الاقرار بهما هازلا لان الهزل دليل الكذب كالاكراه حتى لو أجاز ذلك لم يجز لان الاجازة انما تلحق شيئا منعقدا يحتمل الصحة والبطلان وبالاجازة لا يصير الكذب صدقا وهذا بخلاف انشاء الطلاق والعتاق

الايجاب) أى ترجيح العقد على المواضعة (وأما عندهما فلعدم تأثير الخيار) فانه اذا شرط فى الخلع الخيار لها فعندهما الطلاق واقع والمال واجب والخيار باطل وعند أبى حنيفة رحمه الله لا يقع الطلاق ولا يجب المال حتى تشاء المرأة فكذا فى مسئلتنا على كلا المذهبين (وكذا فى البناء عندهما على أن المال يلزم تبعا) اعلم ان المال فى الخلع والعتق على مال والصلح عن دم عمد يجب عندهما بطريق التبعية والمقصود هو الطلاق والعتق وسقوط القصاص والهزل لا يؤثر فى هذه الامور فيثبت ثم يجب المال ضمنا لا قصدا فلا يؤثر الهزل فى وجوب المال (وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى يتوقف على مشيئتها وأما تسليم الشفعة فقبل طلب المواثبة يكون كالسكوت لانه لما اشتغل بالهزل عن طلب الشفعة فقد سكت عن الطلب فتبطل الشفعة وبعده التسليم باطل لانه من جنس ما يبطل بالخيار) حتى لو قال سلمت الشفعة على انى بالخيار ثلاثة أيام يبطل التسليم ويكون طلب الشفعة باقيا (وكذا الابراء) أى يبطل ابراء الغريم هازلا كما يبطل الابراء بشرط الخيار (واما الاخبارات فالهزل يبطلها سواء كان فيما يحتمل الفسخ أو لا ونحوها لانه يعتمد صحة المخبر به الا يرى ان الاقرار بالطلاق والعتاق مكرها باطل فكذا هازلا واما الاعتقادات فالهزل بالردة كفر لانه استخفاف

فيكون مرتدا بعين الهزل لا بما هزل به) أى ليس كفره بسبب ما هزل به وهو اعتقاد معنى كلمة الكفر التى تكلم بها هازلا فانه غير معتقد معناها بل كفره بعين الهزل فانه استخفاف بالدين وهو كفر نعوذ بالله تعالى منه قال الله تعالى انما كنا نخوض ونلعب قل أبالله وآياته ورسوله كنتم تستهزؤن لا تعتذروا قد كفرتم بعد ايمانكم واما الاسلام هازلا فيصح لانه انشاء لا يحتمل حكمه الرد والتراخى) ترجيحا لجانب الايمان كما فى الاكراه (ومنها السفه) وهو خفة تعترى الانسان فتبعثه على العمل بخلاف موجب العقل وقال

الامام فخر الاسلام رحمه الله تعالى هو العمل بخلاف موجب الشرع من وجه واتباع الهوى وخلاف دلالة العقل وانما قال من وجه لان التبذير أصله مشروع وهو البر والاحسان الا ان الاسراف حرام والفرق ظاهر بين السفه والعته فان المعتوه يشابه المجنون فى بعض أفعاله وأقواله بخلاف السفيه فانه لا يشابه المجنون لكن تعتريه خفة اما فرحا واما غضبا فيتابع مقتضاها فى الامور من غير نظر وروية فى عواقبها ليقف على ان عواقبها محمودة أو وخيمة أى مذمومة (وهو لا ينافى الاهلية ولا شيأ من الاحكام وأجمعوا على منع ماله عنه فى أول البلوغ لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم ثم علق الايتاء بايناس رشد منكر لا ينفك سن الجدية عن مثله الا نادرا فيسقط حينئذ المنع) وهى خمس وعشرون سنة لان أقل مدة البلوغ اثنتا عشرة سنة وأقل مدة الحمل نصف سنة فيكون أقل سن يمكن أن يصير المرء فيه جدا خمسا وعشرين سنة (واختلفوا فى السفيه فعندهما يحجر) الحجر هو منع نفاذ التصرفات القولية (لان النظر واجب حقا له لدينه فان العفو عن صاحب الكبيرة حسن وان أصر عليها) كالقتل عمدا فان العفو عن القصاص فيه حسن فغاية فعل السفيه ارتكاب الكبيرة ومرتكب الكبيرة اذا كان مؤمنا يستحق النظر اليه (وقياسا) عطف على قوله حقا له (على منع المال وأيضا صحة العبارة لاجل النفع له فاذا صارت ضررا يجب دفعها وأيضا حقا للمسلمين) فان السفهاء اذا لم يحجروا أسرفوا فتركب عليهم الديون فتضيع أموال المسلمين فى ذمتهم مثل أن يشترى جارية بالف دينار ولا فلس له فيعتقها فى الحال كما فعله واحد

ونحوهما مما لا يحتمل الفسخ فانه لا اثر فيه للهزل على ما سبق (قوله فيكون) أى الهازل بالردة مرتدا بنفس الهزل لا بما هزل به لما فيه من الاستخفاف بالدين وهو من امارات تبدل الاعتقاد بدليل قوله تعالى حكاية انا كنا نخوض ونلعب الآية وفى هذا جواب عما يقال ان الارتداد انما يكون بتبدل الاعتقاد والهزل ينافيه لعدم الرضا بالحكم (قوله ترجيحا لجانب الايمان) يعنى ان الاصل فى الانسان هو التصديق والاعتقاد (قوله ومنها) أى من العوارض المكتسبة السفه فان السفيه باختياره يعمل على خلاف موجب العقل مع بقاء العقل فلا يكون سماويا وعلى ظاهر تفسير فخر الاسلام رحمه الله تعالى يكون كل فاسق سفيها لان موجب العقل ان لا يخالف الشرع للادلة القائمة على وجوب اتباعه وفسره المصنف رحمه الله تعالى بالخفة الباعثة على العمل بخلاف موجب العقل تنبيها على المناسبة بين المعنى الشرعى واللغوى فان السفه فى اللغة هو الخفة والحركة ومنه زمام سفيه وتخصيصا له بما هو مصطلح الفقهاء من السفه الذى يبتنى عليه منع المال ووجوب الحجر ونحو ذلك (قوله لان التبذير أصله مشروع) التبذير هو تفريق المال على وجه الاسراف أى مجاوزة الحد والمراد باصل التبذير نفس تفريق المال (قوله وأجمعوا على منع ماله) يعنى اذا بلغ الصبى سفيها يمنع عنه ماله لقوله تعالى ولا تؤتوا السفهاء أموالكم التى جعل الله لكم قياما أى لا تؤتوا المبذرين أموالهم الذين ينفقونها فيما لا ينبغى واضافة الاموال الى الاولياء على معنى انها من جنس ما يقيم به الناس معايشهم كما قال الله تعالى ولا تقتلوا أنفسكم أو لانهم المتصرفون فيها القوامون عليها ثم علق ايتاء الاموال اياهم بايناس رشد وصلاح منهم على وجه التنكير المفيد للتقليل حيث قال الله تعالى فان آنستم منهم رشدا أى ان عرفتم ورأيتم فيهم صلاحا فى العقل وحفظا للمال فادفعوا اليهم أموالهم فاقام أبو حنيفة رحمه الله تعالى السبب الظاهر للرشد وهو ان يبلغ سن الجدودة فانه لا ينفك عن الرشد الا نادرا مقام الرشد على ما هو المتعارف فى الشرع من تعلق الاحكام بالغالب فقال يدفع اليه المال بعد خمس وعشرين سنة او نس منه الرشد أو لم يونس وهما تمسكا بظاهر الآية فقالا لا يدفع اليه المال ما لم يونس منه الرشد ثم بعد الاجماع على منع مال من بلغ سفيها اختلفوا فى حجر من صار سفيها بعد البلوغ فجوزه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى تمسكا بوجوه الاول ان هذا الحجر بطريق النظر دون العقوبة والزجر والسفيه وان لم يستحق النظر له من جهة انه فاسق لكنه يستحق النظر من جهة دينه ومن جهة انه مسلم ولهذا جاز عفو الله تعالى فى الآخرة عن صاحب الكبيرة وان لم يتب وحسن عفو الولى والمجنى عليه فى الدنيا عن القصاص والجنايات ولا شك ان المسلم حال السفه يفتقر الى النظر له فيحجر الثانى القياس على منع المال فانه انما منع عنه ليبقى ملكه ولا يزول بالاتلاف فلا بد من منع نفاذ التصرفات والا لابطل ملكه باتلافه بالتصرفات ولم يكن للولى فى الحفظ الا الكلفة والمؤنة الثالث انه انما صحح عبارات العاقل وجوز تصرفاته ليكون نفعا له بتحصيل المطالب فاذا صار ذلك ضررا عليه كان نفعه فى الحجر فيجب الرابع ان فى الحجر دفع الضرر عن أهل الاسلام فان السفيه باتلافه واسرافه يصير مطية لديون الناس ومظنة لوجوب النفقة عليه من بيت المال فيصير على المسلمين وبالا

من ظرفاء طلبة العلم فى بخارى وقصته انه دخل ذات يوم فى سوق النخاسين فعشق جارية بلغت فى الحسن غايته فعجز عن مكابدة شدائد هجرها وكان فى الفقر والتربة بحيث لم يملك قوت يومه فضلا عن أن يملك مالا يجعله ذريعة الى مواصلتها فاستعار من بعض خلانه ثيابا نفيسة وبغلة لا يركبها الا أعاظم الملوك فلبس لباس التلبيس وركب البغلة وشركاء درسه يمشون فى ركابه مطرقين حتى دخل السوق فظن التجار انه حاكم بخارى الملقب بصدر جهان فجلس على نمرقة ودعا صاحب الجارية وساومها فاشتراها بالف دينار وأعتقها وتزوجها فى المجلس بحضرة العدول فرجع الى منزله ممتلئا بهجة وسرورا ورد العوارى الى أهلها فلما جاء البائع لتقاضى الثمن لقى المشترى وعرف فنونه وأخذ ينتف عثنونه (وهذا بناء على ان الانسان يمنع عن التصرف فى ملكه بما يضر جاره عند أبى يوسف رحمه الله تعالى وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يحجر لان السفه لما كان مكابرة وتركا للواجب عن علم) أى صادرا عن علم ومعرفة (لم يكن سببا للنظر وماذكر من النظر حقا له فذلك جائز لا واجب كما فى صاحب الكبيرة وانما يحسن) أى حجر السفيه بطريق النظر (اذا لم يتضمن ضررا فوقه وهو اهدار الاهلية والعبارة والاهلية نعمة أصلية واليد زائدة فيبطل قياس الحجر على منع المال ثم اذا كان الحجر بطريق النظر) أى عند أبى يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (يلحق فى كل حكم الى من كان فى الحاقه اليه نظر من الصبى والمريض والمكره) أى المحجور بسبب السفه عندهما ان ولدت جاريته فادعاه يثبت نسبه منه وكان الولد حرا لا سبيل عليه والجارية أم ولد له بحسب وان مات كانت حرة لان توفير النظر كان فى الحاقه بالمصلح فى حكم الاستيلاد فانه يحتاج الى ذلك لابقاء نسله وصيانة مائه ويلحق فى هذا الحكم بالمريض فان المريض المديون اذا ادعى نسب ولد جاريته يكون فى ذلك كالصحيح حتى تعتق من جميع ماله بموته ولا تسعى هى ولا ولدها لان حاجته متقدمة على حق غرمائه ولو اشترى هذا المحجور عليه ابنه وهو معروف وقبضه كان شراؤه فاسدا او يعتق الغلام حين قبضه ويجعل فى هذا الحكم بمنزلة شراء المكره فيثبت له الملك بالقبض فاذا ملكه بالقبض فالتزام الثمن أو القيمة بالعقد منه غير صحيح لما فى ذلك من الضرر عليه وهو فى هذا الحكم ملحق بالصبى واذا لم يجب على المحجور عليه شئ لا يسلم له أيضا شئ من سعايته فتكون السعاية الواجبة على العبد

وعلى بيت ماله عيالا كما حكاه المصنف رحمه الله تعالى فانه وان كان حذاقة واحتيالا فى الوصول الى المقصود لكنه سفه من جهة ان من لا يملك فلسا قد أعتق جارية بالف دينار (قوله دخل فى سوق النخاسين) لفظة فى زائدة والمكابدة المقاساة والتلبيس التخليط واخفاء الامر على الغير والتطريق ان يمشى امام الرجل ويقال طرقوا وذلك عادة الكبار والنمرقة وسادة صغيرة والعثنون شعيرات طوال تحت حنك البعير يعبر به عن اللحية وفى قوله عرف فنونه ايهام أى فنون الحيل والتزوير أو العلوم التى من جملتها الفقه الذى يعرف به هذا الحكم وكذا فى قوله ينتف عثنونه يحتمل عود الضمير الى البائع والمشترى ولما كان ههنا مظنة الاعتراض بانه لا وجه لحجر الانسان عن التصرف فى ملكه بناء على ضرر غيره أجاب بانه جائز عند أبى يوسف رحمه الله تعالى كما فى استحداث الطاحون للاجرة ونصب المنوال لاستخراج الابريسم من الفليق وأمثال ذلك مما يكون للجيران ضرر بين فلهم المنع والاظهر انه ليس من هذا القبيل بل من قبيل الحجر لدفع ضرر العامة فانه مشروع بالاجماع كحجر المفتى الماجن والطبيب الجاهل والمكارى المفلس وعند أبى حنيفة رحمه الله تعالى لا يجوز حجر السفيه لانه حر مخاطب اذ الخطاب بالاهلية وهى بالتمييز والسفه لا يوجب نقصانا فيه بل عدم عمل به مكابرة وتركا للواجب ولهذا يخاطب بحقوق الشرع ويحبس فى ديون العباد وتصح عباراته فى الطلاق والعتاق ويجب عليه العقوبات التى تندرئ بالشبهات مع ان ضرر النفس أشد من ضرر المال فتصرفه يكون صادرا عن أهله فى محله فلا يمنع وأما ما تمسكا به فالجواب عن الاول ان عدم فعله بموجب العقل لما كان مكابرة لم يستحق النظر له كمن قصر فى حقوق الله تعالى مجانة أو سفها لا يستحق وضع الخطاب عنه نظرا له ولو سلم فالنظر له لدينه جائز لا واجب كالعفو عن القصاص فلا يدل على وجوب الحجر فان قيل فى ترك الحجر ضرر بالمسلم من غير نفع لاحد فيجب الحجر بخلاف العفو عن القصاص فان فى القصاص حياة أجيب بان فى حجر السفيه أيضا ضررا وهو ابطال أهليته والحاقه بالبهائم بخلاف منع المال فانه بالنص وعن الثانى بانا لا نسلم كون الحكم فى منع المال معقول المعنى ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون الحجر عن المال عقوبة وزجرا على ماذهب اليه بعض المشايخ فان سببه وهو مكابرة العقل ومخالفة الشرع جناية والحكم وهو منع المال صالح للعقوبة وجاز تفويضه الى الاولياء دون الائمة لكونه عقوبة تعزير وتأديب ولا مدخل للقياس فى العقوبات ولو سلم ان الحكم معقول وان الحجر نظر لا عقوبة فلا نسلم صحة القياس فان منع اليد عن المال ابطال نعمة زائدة والحاق للسفيه بالفقراء بخلاف الحجر فانه ابطال نعمة أصلية هى العبارة والاهلية اذ بها يمتاز الانسان عن سائر انواع الحيوان ففيه ضرر عظيم وتفويت لنعمة عظيمة والحاق له بالبهائم وفى ترك الجواب عن الوجهين الاخيرين ميل ما الى اختيار ماذهب اليه أبو يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى (قوله ثم اذا كان الحجر) يعنى ان حجر السفيه عندهما لما كان بطريق النظر له وهذا يختلف

للبائع (وهذا الحجر عندهما) أي الحجر المختلف فيه الذي هو بطريق النظر (انواع اما بسبب السفه فينحجر بنفسه) أي بنفس السفه بلا احتياج الى ان يحجر القاضي له (عند محمد ويحجر القاضي عند أبي يوسف رحمه الله تعالى واما بسبب الدين

بان يخاف ان يلجئ امواله) التلجئة هي المواضعة المذكورة مفصلة ببيع او اقرار (فيحجر) على ان لا يصح تصرفه (الامع الغرماء وان لم يكن سفيها) متصل بما قبله وهو قوله فيحجر (واما بان يمتنع عن بيع ماله لقضاء الديون فيبيع القاضي فهذا ضرب حجر * ومنها السفر وهو خروج مديد لا ينافي الاهلية ولا شيأ من الاحكام لكنه من أسباب التخفيف بنفسه لانه من أسباب المشقة بخلاف المرض لان بعضه يضره الصوم و بعضه لا بل ينفعه واختلفوا في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله تعالى القصر رخصة وعندنا اسقاط لقول عائشة فرضت الصلاة ركعتين ركعتين فاقرت في السفر وزيدت في الحضر ولان حد النافلة يصدق على الركعتين الساقطتين ولتسميته بالصدقة ولعدم افادة التخيير على مامر) أي في فصل العزيمة والرخصة (وانما يثبت هذا الحكم) أي القصر (بالسفر اذا اتصل بسبب الوجوب) أي اتصل السفر بسبب الوجوب وهو الوقت فيثبت القصر في الاداء أما اذا لم يتصل بسبب الوجوب بل اتصل بحال القضاء لا يجوز القصر (ولما كان السفر بالاختيار قيل اذا شرع المسافر في صوم رمضان لا يحل له الفطر بخلاف المريض لكن اذا أفطر يصير السفر شبهة في

بحسب الاحكام لزم ان يلحق في كل صورة بمن يكون الالحاق به أنظر له واليق بحاله ففي الاستيلاد يجعل كالمريض حتى يثبت نسب الولد منه وفي ملك ابنه بالشراء والقبض يجعل كالمكره حتى يعتق الابن وفي لزوم الثمن أو القيمة في مال المحجور في هذه الصورة يجعل كالصبي حتى لا يلزمه ذلك فان قيل ففي هذه الصورة يجب ان تكون سعاية العبد للمحجور نظرا له أجيب بان الغنم بالغرم كما ان الغرم بالغنم فاذا لم يجب على المحجور شئ لم يسلم له شئ وكانت سعاية الغلام في قيمته للبائع (قوله وهذا الحجر) يعني الحجر المختلف فيه الذي يكون للمكلف عن التصرفات في ماله نظرا له قد يكون بسبب في ذاته كالسفه وقد يكون بسبب خارج كالدين وذلك بان يخاف زوال قابلية المال للصرف الى الديون أو يمنع المديون عن التصرف فالاول أي الحجر بسبب السفه يحصل عند محمد بنفس السفه ولا يتوقف على قضاء القاضي لانه بمنزلة الصبا والجنون والعته في ثبوت الحجر به نظرا للسفيه وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى يتوقف على ان يحجره القاضي لانه متردد بين النظر بابقاء الملك والضرر باهدار عبارته فلا بد في ترجيح احد الجانبين من القضاء والثاني ان حجر المديون خوفا من التلجئة يتوقف على قضاء القاضي اتفاقا بينهما الا انه لاجل النظر للغرماء فيتوقف على طلبهم ويتم بالقضاء والثالث وهو حجر المديون لامتناعه عن صرف المال الى الدين يكون بان يبيع القاضي امواله عروضا كانت أو عقارا لما روي ان معاذا رضي الله تعالى عنه ركبته الديون فباع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ماله وقسم ثمنه بين الغرماء بالحصص ولان بيع ماله لقضاء دينه مستحق عليه وهو مما يجري فيه النيابة فينوب القاضي منابه كما اذا أسلم عبد الذمي وأبى الذمي ان يبيعه فان القاضي يبيعه ولما كان هذا الحجر في امر خاص قال فهذا ضرب حجر (قوله التلجئة هي المواضعة المذكورة) أي في أصل التصرف أو في قدر البدل أو في جنسه على ما سبق في باب الهزل الا انها لا تكون الا سابقة والهزل قد يكون مقارنا فبهذا الاعتبار هو اخص قال في المغرب التلجئة هي ان يلجئك الى ان تأتي امرا باطنا خلاف ظاهره وفي المبسوط ان معنى الجئ اليك داري أي جعلت ظهرك لأتمكن بجاهك من صيانة ملكي يقال التجأ فلان الى فلان والجأ ظهره الى كذا وقيل معناه انا ملجأ مضطر الى ما باشره من البيع منك ولست بقاصد حقيقة (قوله على ان لا يصح تصرفه الامع الغرماء) يعني في المال الذي يكون في يده وقت الحجر واما فيما يكتسب بعده فينفذ تصرفه مع كل احد (قوله ومنها السفر وهو خروج مديد) فان قلت الخروج مما لا يمتد قلت المراد انه خروج عن عمرانات الوطن على قصد مسير يمتد ثلاثة أيام ولياليها فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام (قوله واختلفوا في الصلاة) يعني في التخفيف الحاصل بالسفر في الصلاة فعند الشافعي رحمه الله تعالى هو رخصة حتى يكون الاكمال مشروعا وعندنا أثره في اسقاط الشطر حتى يكون ظهر المسافر وفجره سواء واستدل على ذلك باربعة أوجه الاول الاثر كما روي عن عائشة رضي الله تعالى عنها وقال مقاتل كان النبي عليه الصلاة والسلام يصلي بمكة ركعتين بالغداة وركعتين بالعشاء فلما عرج به الى السماء أمر بالصلوات الخمس فصارت الركعتان للمسافر وللمقيم أربع الا ان قول الصحابي ليس بحجة عند الشافعي رحمه الله تعالى الثاني ان حد النافلة وهو ما يمدح فاعله ولا يذم تاركه شرعا وماهو في هذا المعنى يصادق على الركعتين الاخيرتين من ظهر المسافر مثلا وللخصم ان يقول ان الركعتين انما يكونان فرضا اذا نوى الاتمام وحينئذ لا نسلم انه لا يذم تاركهما الثالث ان النبي عليه الصلاة والسلام سماها صدقة حيث قال انها صدقة تصدق الله تعالى بها عليكم فاقبلوا صدقة الله والصدقة فيما لا يحتمل التمليك اسقاط لا غير الرابع ان التخيير انما شرع فيما يكون للعبد فيه يسر كخصال الكفارة وصوم رمضان وههنا الايسر في الاكمال فلا فائدة في التخيير وقد سبق ذلك في بحث الرخصة (قوله ولما كان السفر بالاختيار) يعني فرق بين

الكفارة فاذا سافر الصائم لا يفطر بخلاف ما اذا مرض لكن ان أفطر لا كفارة عليه) أى الصائم المقيم اذا سافر وأفطر لا يجب عليه الكفارة
(واذا أفطر ثم سافر لم تسقط) أى الكفارة (بخلاف ما اذا مرض) والفرق بينهما ان الصحيح اذا أفطر حكمنا عليه بوجوب الكفارة
لكن اذا مرض فى هذا اليوم تسقط الكفارة لانه تبين بعروض المرض ان الصوم لم يكن واجبا عليه فى هذا اليوم
بخلاف عروض السفر فانه أمر اختيارى والمرض ضرورى (وأحكام السفر تثبت بالخروج بالسنة المشهورة وان لم يتم السفر علة) والسنة المشهورة ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه انهم ترخصوا برخص المسافر بمجاوزتهم العمران والقياس ان لا يثبت القصر الا بعد مضى مدة السفر لان حكم العلة لا يثبت قبلها لكن ترك القياس بما روينا (ثم اذا نوى الاقامة قبل الثلاثة تصح وان كان فى غير موضع الاقامة وان نواها بعد الثلاثة يشترط موضع الاقامة لان الاول منع) أى نية الاقامة قبل ثلاثة أيام منع للسفر (وهذا رفع) أى نية الاقامة بعد ثلاثة أيام رفع للسفر والمنع أسهل من الرفع (وسفر المعصية يوجب الرخصة وقدمر) أى فى فصل النهى (على ان المعصية منفصلة عنه فان البغى وقطع الطريق والتمرد معصية وان كانت فى المصر والرجل قد يخرج غازيا ثم يستقبله عير فيقطع عليهم فصار النهى عن هذا السفر لمعنى فى غيره من كل وجه بخلاف السكر لانه عصيان بعينه) فلا يثبت بالسكر الحرام الرخص المنوطة بزوال او
العقل (وقوله تعالى غير باغ ولا عاد أى فا كل غير طالب ولا متجاوز حد سد الرمق) قد تمسك به الشافعى رحمه الله تعالى على عدم الرخصة لمن
يسافر سفر المعصية فجعل قوله تعالى غير باغ حالا من قوله فمن اضطر ونحن نقول لابد من تقدير قوله فا كل ثم نجعل قوله غير باغ حالا من
أ كل فمعناه غير طالب للميتة قصدا اليها ولا آ كل الميتة تلذذا واقتضاء للشهوة بل يأ كلها دافعا للضرورة ولا عاد حد ما يسد جوعته أو لا ينبغى

المسافر والمريض بان المسافر ان نوى صوم رمضان وشرع فيه أى لم يفسخه قبل انفجار الصبح لا يجوز
له الافطار بخلاف المريض وذلك لان الضرر فى المريض مما لا مدفع له فربما يتوهم قبل الشروع
انه لا يلحقه الضرر وبعد الشروع علم لحوق الضرر من حيث لا مدفع له بخلاف المسافر فانه يتمكن
من دفع الضرر الداعى الى الافطار بان لا يسافر ولفظ قيل يوهم ان هذا قول البعض وليس كذلك بل
المراد انه حكم بذلك وكذا لفظ فخر الاسلام رحمه الله تعالى قيل له معناه حكم للمسافر وأفتى فى حقه وضبط
المسائل فى هذا المقام ان العذر اما ان يكون قائما فى أول اليوم أولا فان كان قائما فان ترك الصوم فله ذلك
فان صام فان كان العذر هو المرض يجوز الافطار وان كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب الكفارة
وان لم يكن قائما بل اعما طرأ فى أثناء النهار فلا بد من نية الصوم والشروع فيه فان مضى عليه فذاك
والا فاما ان يطرأ العذر ثم الافطار أو بالعكس فعلى الاول ان كان العذر هو المرض جاز الافطار وان
كان السفر لم يجز لكن لو أفطر لم تجب عليه الكفارة وعلى الثانى لم يجز الافطار أصلا لكن لو أفطر ففى
المرض تسقط الكفارة وفى السفر لا تسقط لان المرض سماوى يتبين به ان الصوم لم يجب عليه والسفر
اختيارى يجب الصوم مع طريانه لكنه بسبب مبيح فى الجملة فان قارن الافطار كان شبهة فى سقوط
الكفارة وان كان متأخرا لم يؤثر لان الكفارة قد وجبت بالافطار عن صوم واجب من غير اقتران شبهة
(قوله على ان المعصية منفصلة) لما استدل الشافعى رحمه الله تعالى على عدم كون سفر المعصية من
أسباب الرخص بوجهين أحدهما ان الرخصة نعمة فلا تنال بالمعصية ويجعل السفر معدوما فى حقها
كالسكر يجعل معدوما فى حق الرخص المتعلقة بزوال العقل لكونه معصية وثانيهما قوله تعالى فمن اضطر
غير باغ ولا عاد فانه جعل رخصة أ كل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ أى خارج على الامام
ولا عاد أى ظالم على المسلمين بقطع الطريق فيبقى فى غير هذه الحالة على أصل الحرمة ويكون الحكم كذلك
فى سائر الرخص بالقياس أو بدلالة النص أو بالاجماع على عدم الفصل أجيب عن الاول بان المعصية هى البغى
والتمرد والاباق مثلا لا نفس السفر بل المعصية منفصلة عن السفر من كل وجه اذ قد يوجد بدونه كالباغى أو
الآبق المقيم وقد يكون السفر مندوبا فتقطع المعصية كما اذا خرج غازيا فاستقبله العير فقطع عليهم الطريق
والنهى لمعنى منفصل عنه من كل وجه لا ينافى مشروعيته كالصلاة فى الارض المغصوبة مع أن المشروع
أصل فلان لا ينافى سببيته لحكم مع أن السبب وسيلة أولى وأيضا صفة القربة فى المشروع مقصودة
بخلاف صفة الحل فى السبب لانه وسيلة ومنافاة النهى لصفة القربة المبنية على الطلب والامر أشد من
منافاته لصفة الحل الثابت بمجرد الاباحة فالنهى لمعنى منفصل اذا لم يمنع صفة القربة عن المشروع فلان لا يمنع
صفة الحل عن السبب أولى وهذا بخلاف السكر فانه حدث من شرب المسكر وهو حرام وعن الثانى بان الاثم
وعدمه لا يتعلق بنفس الاضطرار بل بالا كل فلا بد فى الآية من تقدير فعل أى فمن اضطر فا كل ويكون
ذلك الفعل هو العامل فى الحال أى فا كل حال كونه غير باغ ولا عاد فيجب أن يعتبر البغى والعداء فى
الاكل الذى سيقت الآية لبيان حرمته وحله أى غير متجاوز فى الا كل قدر الحاجة على ان عاد مكرر للتأكيد
أى غير طالب للمحرم وهو يجد غيره ولا متجاوز قدر ما يسد الرمق ويدفع الهلاك أو غير متلذذ ولا متزود

أن يتجاوز حد سد الرمق ولا يعدو أى لا يرفعها الجوعة أخرى * (ومنها الخطأ) وهو ان يفعل فعلا من غير أن يقصده قصدا تاما كما اذا رمى صيدا فاصاب انسانا فانه قصد الرمى لكن لم يقصد به الانسان فوجد قصد غير تام (وهو يصلح عذرا فى سقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد ويصلح شبهة فى العقوبة حتى لا يأثم اثم القتل ولا يؤاخذ بحد ولا قصاص لانه جزاء كامل فلا يجب على المعذور وليس بعذر فى حقوق العباد حتى يجب ضمان العدوان لانه ضمان مال لا جزاء فعل ويصلح) أى الخطأ (مخففا لما هو صلة لم تقابل مالا ووجبت بالفعل كالدية) انما قال هذا لان ما يجب بسبب المحل لا يكون الخطأ مخففا فيه كما ذكرنا فى المتن لانه ضمان

مال لا جزاء فعل (ويوجب الكفارة اذ لا ينفك عن ضرب تقصير فيصلح سببا لما هو دائر بين العبادة والعقوبة اذ هو جزاء قاصر) الضمير يرجع الى ما هو دائر والمراد به الكفارة (ويقع طلاقه عندنا لا عند الشافعى رحمه الله تعالى لعدم الاختيار فصار كالنائم ولنا أن دوام العمل بالعقل بلا سهو وغفلة أمر لا يوقف عليه الا بحرج فاقيم البلوغ مقامه لا مقام اليقظة والرضى فيما يبتنى عليهما كالبيع اذ لا حرج فى دركهما) تقريره ان الاصل ان لا تعتبر الاعمال الا وان تكون صادرة عن العقل بلا سهو وغفلة واما اذا كانت صادرة عن سهو وغفلة يجب ان لا تعتبر ولا يؤاخذ الانسان بها لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا ولان السهو والغفلة مركوزان فى الانسان فيكونان عذرا لكن هذا امر لا يوقف عليه الا بالحرج فاقمنا البلوغ مقام دوام العقل من غير سهو وغفلة اقامة للدليل مقام المدلول فان السهو والغفلة انما يعرضان لنقصان العقل فاذا كمل العقل بكثرة التجارب عند البلوغ لا يقع السهو والغفلة الا نادرا وكل عمل صدر عن العاقل البالغ اعتبر فى جميع الاوقات صادرا عن العقل بلا سهو وغفلة ولم يعتبر انه ربما يسهو فى وقت ما وهذا معنى قوله ان دوام العمل بالعقل الخ وانما لم نقم البلوغ مقام اليقظة حتى أبطلنا عبارات النائم وكذا لم نقم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المبنية على الرضى كالبيع ونحوه اذ لا حرج فى درك اليقظة والرضا ولا يحتاج الى اقامة الدليل مقامهما فان الاصل ان الامور الخفية التى يتعذر الوقوف عليها نقيم ما هو دليل عليها مقامها كالسفر مقام المشقة اما الامور الظاهرة فلا وانما ذكر اليقظة والرضى دفعا لشبهة الشافعى رحمه الله تعالى فانه قال لو قام البلوغ مقام اعتدال العقل لوقع طلاق النائم ولقام البلوغ مقام الرضا فيما يعتمد على الرضا ثم عطف

أوغير باغ على مضطر آخر ولا متجاوز سد الجوعة (قوله ومنها الخطأ وهو ان يفعل فعلا من غير ان يقصده قصدا تاما) وذلك ان تمام قصد الفعل بقصد محله وفى الخطأ يوجد قصد الفعل دون قصد المحل وهذا مراد من قال انه فعل يصدر بلا قصد اليه عند مباشرة أمر مقصود سواه ويجوز المؤاخذة بالخطأ لقوله تعالى ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا أو أخطأنا فانه لو لم يجز لم يكن للدعاء فائدة وعند المعتزلة لا يجوز لان المؤاخذة انما هى على الجناية وهى بالقصد والجواب ان ترك التثبت منه جناية وقصد وبهذا الاعتبار جعل الخطأ من العوارض المكتسبة (قوله ويصلح) مخففا أى سببا للتخفيف فيما هو صلة واجبة بالفعل دون المحل كالدية فى القتل الخطأ فانها صلة لانها لم تقابل بمال كالضمان ووجبت على الفعل دون المحل فوجبت على العاقلة فى ثلاث سنين تخفيفا على الخاطئ وقد صرح فخر الاسلام رحمه الله تعالى فى بحث الاكراه بان الدية ضمان المتلف والكفارة جزاء الفعل وصرح كثير من المحققين بان الدية جزاء المحل دون الفعل بدليل انه يتحد باتحاد المحل وقد مر تحقيق ذلك فى بحث الصبى وعبارة فخر الاسلام رحمه الله تعالى ههنا ان الخطأ لما كان عذرا صلح سببا للتخفيف بالفعل فيما هو صلة لا تقابل مالا (قوله اذ لا ينفك) أى الخطأ عن ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط فهو باصل الفعل مباح وبترك التثبت محظور فيكون جناية قاصرة يصلح سببا لجزاء قاصر (قوله ويقع طلاقه) أى طلاق المخطئ كما اذا أراد أن يقول انت جالس فقال أنت طالق وعند الشافعى رحمه الله تعالى لا يقع لان الاعتبار بالكلام انما هو بالقصد الصحيح وهو لا يوجد فى المخطئ كالنائم وجوابه مذكور فى الكتاب وفى قوله لا مقام اليقظة والرضى جواب عما يقال لو كان البلوغ من عقل قائما مقام القصد فى الطلاق لوجب أن يصح طلاق النائم اقامة للبلوغ مقام القصد وان يقوم البلوغ مقام الرضى فى التصرفات المفتقرة الى الرضى كالبيع والاجارة لان الرضى أمر باطن كالقصد وحاصل الجواب ان السبب الظاهر انما يقوم مقام الشئ اذا كان ذلك الشئ خفيا يعسر الوقوف عليه وعدم القصد وأهلية استعمال العقل فى النائم معلوم بلا حرج وكذا وجود الرضى وعدمه لان الرضا نهاية الاختيار بحيث يفضى أثره الى الظاهر من ظهور البشاشة فى الوجه ونحو ذلك ولما كان عدم القصد فى النائم ووجود الرضى فى غيره مما لا يعسر الوقوف عليه لم يحتج الى اقامة الشئ مقامهما بل جعل الحكم متعلقا بحقيقتهما وهذا ظاهر لكن فى قوله لا مقام اليقظة تسامح لان المعترض يقول باقامة البلوغ مقام القصد لا مقام اليقظة فان انتفاء يقظة النائم أمر ظاهر ولان الذى يحتاج الى اثباته فى أهلية الاحكام واعتبار الكلام هو العمل عن قصد وهو الامر الباطن الذى يحتاج الى اقامة شئ مقامه لا حقيقة اليقظة وكانه عبر باليقظة عن القصد واستعمال العقل لما بينهما من الملابسة والمراد ان السبب الظاهر انما يقام مقام الشئ عند خفاء وجوده وعدمه وعدم القصد فى النائم مدرك بلا حرج وكذا عدم الرضى فى المكره (قوله كالبيع) فانه يعتمد القصد تصحيحا للكلام

على قوله ويقع طلاقه قوله (واذا جرى البيع على لسانه) أى لسان الخاطئ (خطأ وصدقه خصمه يكون كبيع المكره وأما الذى من غيره فالاكراه) هذا هو القسم الثانى من العوارض المكتسبة (وهو اما ملجئ بان يكون بفوت النفس أو العضو وهذا معدم للرضا ومفسد للاختيار واما غير ملجئ بان يكون بحبس أو قيد أو ضرب وهذا معدم للرضا غير مفسد للاختيار والاكراه بهما لا ينافى الاهلية ولا الخطاب لان المكره عليه امافرض) كما اذا أكره على شرب الخمر بالقتل (أو مباح) كما اذا أكره على الافطار فى نهار رمضان (أو مرخص) كما اذا أكره على اجراء كلمة الكفر (أو حرام) كما اذا أكره على قتل مسلم بغير الحق (حتى يؤجر مرة ويأثم أخرى ولا الاختيار) أى لا ينافى الاختيار (لانه حمل على اختيار الاهون واصل الشافعى فى ذلك ان الاكراه بغير حق ان كان عذرا شرعا يقطع الحكم عن فعل الفاعل لعدم اختياره) الاكراه عند الشافعى اما أن يكون بحق كالاكراه على الاسلام واما بغير حق ثم هذا اما أن يكون عذرا واما أن لا يكون واعلم انى أقمت لفظ الفاعل مقام المكره بالفتح ولفظ الحامل مقام المكره بالكسر لئلا يشتبه الفتح بالكسر (والعصمة تقتضى دفع الضرر بدون رضاه) أى رضا الفاعل (ثم ان أمكن نسبة الفعل الى الحامل ينسب والا يبطل فيبطل الاقوال كلها) لان نسبة الاقوال الى غير المتكلم باطل لان الانسان لا يتكلم بلسان غيره (ويضمن الحامل الاموال) أى اذا أكرهه على اتلاف مال الغير لان نسبة الاتلاف الى الحامل ممكن فيجعل الفاعل آلة للحامل العمل (وان لم يكن عذرا لا يقطع) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيحد الزانى ويقتص القاتل مكرهين وانما يقتص الحامل بالتسبيب) جواب اشكال وهو انه لما لم تقطع نسبة الحكم عن فعل الفاعل يكون الفاعل هو القاتل فيجب أن يقتص هو ولا يقتص الحامل لكن القصاص يجب عليهما عند الشافعى رحمه الله تعالى فاجاب بان الحامل انما يقتص بالتسبيب (وان كان الاكراه حقا لا يقطع أيضا) أى الحكم عن فعل الفاعل (فيصح اسلام الحربى وبيع المديون ماله لقضاء الديون وطلاق المولى بعد المدة بالاكراه) متعلق بما ذكر وهو اسلام الحربى

و يعتمد الرضى لكونه مما يحتمل الفسخ بخلاف الطلاق فانه يبتنى على القصد دون الرضى فلو أراد أن يقول سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشئ منك بكذا وقبله المخاطب وصدقه فى ان البيع انما جرى على لسانه خطأ فهو كبيع المكره ينعقد نظرا الى أصل الاختيار لان الكلام صدر عنه باختياره أو باقامة البلوغ مقام القصد لكن يكون فاسدا غير نافذ لعدم الرضى حقيقة (قوله وأما الذى من غيره) أى القسم الثانى من العوارض المكتسبة وهو الذى يكون من غير المكلف هو الاكراه وهو حمل الغير على ان يفعل مالا يرضاه ولا يختار مباشرته لو خلى ونفسه فيكون معدما للرضى لا للاختيار اذ الفعل يصدر عنه باختياره لكنه قد يفسد الاختيار بان يجعله مستندا الى اختيار آخر وقد لا يفسده بان يبقى الفاعل مستقلا فى قصده وحقيقة الاختيار هو القصد الى مقدور متردد بين الوجود والعدم بترجيح أحد جانبيه على الآخر فان استقل الفاعل فى قصده فصحيح والا ففاسد وبهذا الاعتبار يكون الاكراه اما ملجئا بان يضطر الفاعل الى مباشرة الفعل خوفا من فوات النفس أو ماهو فى معناها كالعضو واما غير ملجئ بان يتمكن الفاعل من الصبر من غير فوات النفس أو العضو وهو سواء كان ملجئا أو غير ملجئ لا ينافى أهلية الوجوب ولا الخطاب بالاداء لبقاء الذمة والعقل والبلوغ ولان ما أكره عليه اما فرض أو مباح أو رخصة أو حرام وكل ذلك من آثار الخطاب حتى انه يؤجر على ذلك الفعل المكره عليه مرة كما اذا كان فرضا كالاكراه بالقتل على شرب الخمر ويأثم مرة أخرى كما اذا كان حراما كالاكراه على قتل مسلم بغير حق أو يؤجر على الترك فى الحرام والرخصة ويأثم فى الفرض والمباح وكل من الاجر والاثم انما يكون بعد تعلق الخطاب والمراد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لم يأثم ولم يؤجر وبالرخصة انه يجوز له الفعل لكن لو صبر حتى قتل لا يؤجر عملا بالعزيمة وبهذا يسقط الاعتراض بانه ان أريد بالاباحة انه يجوز له الفعل ولو تركه وصبر حتى قتل لا يأثم فهو معنى الرخصة وان أريد انه لو تركه يأثم فهو معنى الفرض وقال الامام البرغرى رحمه الله تعالى ان فعل المكره مباح كالقتل والزنا وفرض كشرب الخمر وأكل الميتة ومرخص له كاجراء كلمة الكفر والافطار واتلاف مال الغير ولعل فخر الاسلام رحمه الله تعالى انما فرق بين كلمة الكفر والافطار للفرق بينهما قبل الاكراه حيث تسقط حرمة الافطار بالعذر كالسفر والمرض بخلاف حرمة كلمة الكفر فانها لا تسقط قبل الاكراه بحال (قوله ولا الاختيار) أى الاكراه لا ينافى الاختيار لانه حمل للفاعل على ان يختار ماهو أهون عند الحامل وأرفق له ويحتمل ان يريد ماهو أيسر على الفاعل من القتل والضرب ونحو ذلك مما أكره به (قوله وأصل الشافعى) أى القاعدة التى قررها الشافعى رحمه الله تعالى فى باب الاكراه هو ان الاكراه اما أن يحرم الاقدام عليه وهو الاكراه بغير حق أولا وهو الاكراه بحق والثانى لا يقطع الحكم عن فعل الفاعل كاكراه الحربى على الاسلام فيصح اسلامه بخلاف اكراه الذمى فانه ليس بحق لقوله عليه السلام اتركوهم وما يدينون والاول اما أن يكون عذرا شرعيا أولا فان كان عذرا شرعيا بان يحل للفاعل الاقدام على الفعل فهو يقطع الحكم عن فعل الفاعل سواء أكره على قول أو عمل لان صحة القول بقصد المعنى وصحة

وطلاق المولى و بيع المديون ماله وهو مذهب الشافعي رحمه الله تعالى ان الزوج يجبر على الطلاق بعد مدة الايلاء (لا اسلام الذمي به) أي بالاكراه لان اكراه الذمي على الاسلام ليس بحق فيبطل لما ذكرنا انه يبطل الاقوال كلها (والاكراه بالقتل والحبس عنده سواء واصلنا ان الاكراه الملجئ لما أفسد الاختيار فان عارض هذا الاختيار اختيار صحيح وهو اختيار الحامل يصير اختيار الفاعل

كالمعدوم وهذا) أي صيرورة اختيار الفاعل كالمعدوم (لا يكون الا بان يصير الفاعل آلة للحامل فان احتمل ذلك) أي كونه آلة له (ينسب الى الحامل والا) أي وان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل (يبقى منسوبا الى الفاعل فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) اى كون الفاعل آلة للحامل لما ذكرنا ان التكلم بلسان الغير ممتنع (فان كانت) اى الاقوال (مما لا ينفسخ ولا يتوقف على الاختيار كالطلاق والعتاق تنفذ لانها) اى الاقوال التي لا تنفسخ (تنفذ مع الهزل وهو ينافي الاختيار أصلا والرضى بالحكم ومع خيار الشرط) عطف على قوله مع الهزل (وهو ينافي الاختيار أصلا) أي ينافي اختيار الحكم أصلا اما اختيار السبب فحاصل في الخيار فلان تنفذ) اى الاقوال التي لا تنفسخ (بالاكراه وهو يفسد الاختيار أولى) وجه الاولوية ان في الهزل اختيار

العمل باختياره والاكراه يفسد القصد والاختيار وأيضا نسبة الحكم الى الفاعل بلا رضاه الحاق الضرر به وهو غير جائز لانه معصوم محترم الحقوق والعصمة تقتضي أن يدفع عنه الضرر بدون رضاه لئلا يفوت حقوقه بدون اختياره ثم اذا قطع الحكم عن الفاعل فان أمكن نسبة الفعل الى الحامل أي المكره كالاكراه على اتلاف مال الغير نسب اليه وان لم يمكن بطل الفعل كالاكراه على الاقرار وسائر الاقوال وان لم يكن عذرا شرعيا بان لا يحل له الاقدام على الفعل كما اذا اكره على القتل أو الزنا لا يقطع الحكم عن الفاعل حتى يجب القصاص والحد على القاتل والزاني مكرهين (قوله وطلاق المولى) بالضم اسم الفاعل من الايلاء يعني لو اكره المولى على التطليق بعد مضي مدة الايلاء فطلق وقع الطلاق لانه يستحق التفريق بعد مضي المدة كامرأة العنين بعد الحول فاذا امتنع عن ذلك كان الاكراه حقا وأما قبل مضي المدة فالاكراه باطل فلا يقع الطلاق (قوله والاكراه بالقتل والحبس عنده) أي عند الشافعي رحمه الله تعالى سواء لان في الحبس ضررا كالقتل والعصمة تقتضي دفع الضرر قال الامام محيي السنة الاكراه ان يخوفه بعقوبة تنال من بدنه لا طاقة له بها وكان المخوف ممن يمكن تحقيق ما يخوف بها فيدخل فيه القتل والضرب المبرح وقطع العضو وتخليد السجن لا اذهاب الجاه واتلاف المال ونحو ذلك (قوله واصلنا) يعني ان الاصل المقرر عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى وأصحابه ان الاكراه ان كان ملجئا وعارض اختيار الفاعل اختيار صحيح من الحامل فاما ان يكون المكره عليه من قبيل الاقوال أو من قبيل الافعال فان كان من قبيل الاقوال فان كان مما لا ينفسخ كالطلاق كان نافذا والا كان فاسدا كالبيع والاقارير وان كان من قبيل الافعال فان لم يحتمل كون الفاعل آلة للحامل كالزنا كان مقتصرا على الفاعل وان احتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية كان مقتصرا على الفاعل كاكراه المحرم على قتل الصيد وان لم يلزم نسب الى الحامل ابتداء كالاكراه على اتلاف المال أو النفس والمراد بالاكراه الملجئ ما يكون التخويف بالقتل دون الحبس أو الضرب ومعنى افساده الاختيار ان الانسان مجبول على حب حياته وذلك يحمله على الاقدام على ما اكره عليه فيفسد اختياره من هذا الوجه ومعنى كون الفاعل آلة ان الحامل يمكنه ايجاد الفعل المطلوب بنفسه فاذا حمل عليه غيره بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه وان لم يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه يبقى مقصورا على الفاعل (قوله فالاقوال كلها لا تحتمل ذلك) يعني ان شيأ من الاقوال لا يحتمل كون الفاعل آلة للحامل عليه لامتناع التكلم بلسان الغير واما ما يقال من أن كلام الرسول كلام المرسل فهو مجاز اذ العبرة بالتبليغ وهو قد يكون مشافهة وقد يكون بواسطة وذكر في الطريقة البرغرية انه لا نظر الى التكلم بلسان الغير لانه ممتنع غير متصور وانما النظر الى المقصود من الكلام والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه يجعل ذلك الغير آلة له ومتى لم يكن في وسعه ذلك لم يجعل غيره آلة فالرجل قادر على تطليق امرأته واعتاق عبده فاذا وكل غيره يجعل فاعلا تقديرا واعتبارا بخلاف الحامل فانه لا يقدر بنفسه على تطليق امرأة الغير واعتاق عبد الغير فلا يصح ان يجعل الفاعل آلة (قوله فلان تنفذ بالاكراه وهو يفسد الاختيار أولى) يعني ان الاكراه دون الهزل وخيار الشرط في منع نفاذ التصرفات لان كمال النفاذ

المباشرة والرضا بها ثابتان لكن اختيار الحكم والرضا به منتفيان أما الاكراه فالرضا بالسبب والحكم منتف فيه اما اختيار السبب فحاصل في الاكراه مع الفساد فان كان الطلاق والعتاق واقعين في الهزل من غير اختيار الحكم والرضا به فوقوعهما في الاكراه مع فساد الاختيار أولى هذا ما قالوا ولكن يرد عليه ان اختيار السبب والرضا به حاصل في الهزل بدون الفساد واما في الاكراه فلا رضا بالسبب اصلا واختيار السبب موجود مع الفساد فلا يلزم من الوقوع في الهزل الوقوع في الاكراه

بصحة اختيار السبب والحكم والرضى بهما جميعا ففي كل من الهزل وخيار الشرط قد انتفى الاختيار والرضى في جانب الحكم وان وجدا في جانب السبب وفي الاكراه لم ينتف الاختيار في السبب ولا في الحكم لكنه فسد والفاسد ثابت من وجه بخلاف المعدوم من كل وجه فانتفاء شرائط كمال النفاذ في الاكراه أقل فهو بالقبول اجدر والنفاذ فيه اظهر واعترض المصنف رحمه الله تعالى بان ههنا أمورا أربعة هي اختيار السبب والحكم والرضى بهما ففي الهزل يوجد اختيار السبب والرضى به مع الصحة و ينتفي اختيار الحكم والرضى به وفي الاكراه يوجد اختيار السبب والحكم مع الفساد و ينتفي الرضى بهما ففي كل من الهزل والاكراه يوجد الاثنان من الامور الاربعة لكن مع الصحة في الهزل ومع الفساد في الاكراه فلا يكون الاكراه أولى بالقبول والنفاذ والمصنف رحمه الله لم يتعرض لوجود اختيار الحكم في الاكراه ليتوهم غاية مرجوحيته فيظهر قوة الاعتراض وعلى ماذكرنا يمكن الجواب بان في كل من الاكراه والهزل أمرين من الامور الاربعة الا ان الامرين اللذين في الاكراه أقوى من جهة ان الحكم هو المقصود والسبب وسيلة اليه وان الاختيار هو المعتبر في عامة الاحكام ونفاذ التصرفات والرضى قد يكون وقد لا يكون وفساد الاختيار لا يوجب المرجوحية لان الفاسد بمنزلة الصحيح فيما لا يحتمل الفسخ لانه اذا انعقد ينفذ ولا يحتمل تخلف الحكم (قوله واذا اتصل) أي الاكراه بقبول المال بان أكرهت امرأة بوعيد تلف أو حبس على ان تقبل من زوجها الخلع على ألف درهم فقبلت ذلك منه وهي مدخول بها يقع الطلاق لانه لم يتوقف الا على القبول وقد وجد ولا يلزمها المال لانه توقف على الرضا ولم يوجد كما اذا طلق الصغيرة فقبلت يقع الطلاق لوجود القبول ولا يلزمها المال لبطلان التزامها وانما اشترط اتصال الاكراه بقبول المال أي ان يتحد محلهما بان تكره المرأة لانه لو أكره على تطليق امرأته على مال يقع الطلاق لان الاكراه لا يمنع الطلاق و يلزمها المال لانها التزمت المال طائعة بازاء ماسلم لها من البينونة وأما اذا اتصل الهزل بقبول المال فيصح التطليق لكن يتوقف وقوع الطلاق على التزام المرأة المال وعلى الرضا به فان التزمته وقع الطلاق ولزم المال والا فلا طلاق ولا مال وعند أبي يوسف ومحمد رحمهما الله تعالى يقع الطلاق و يلزمها المال من غير توقف على الرضا وجه قول أبي حنيفة رحمه الله انه قد تحقق في الهزل الرضا بالسبب دون الحكم فيصح التزام المال موقوفا على تمام الرضا بمنزلة خيار الشرط في جانب الزوجة فانه لما دخل على الحكم فقط لم يمنع وجود الرضا بالسبب بل بالحكم فيتوقف وجود الحكم أعني وقوع الطلاق ولزوم المال على الرضا بالحكم فان وجد ثبت والا فلا وانما قال في جانبها لان الخلع من جانب الزوج يمين فلا يقبل خيار الشرط ووجه قولهما ان الهزل يعدم الرضا والاختيار في الحكم دون السبب فيصح ايجاب المال بوجود الرضا في السبب وتحقيقه ان مايدخل على الحكم دون السبب فهو لا يؤثر في الخلع بالمنع كشرط الخيار لان أثره في المنع ولم يؤثر في أحد الحكمين وهو الطلاق بالمنع فلا يؤثر في الآخر وهو لزوم المال لانه تابع فيتبع الطلاق و يلزم لزومه ومايدخل على السبب كالاكراه يؤثر بالمنع في المال دون الطلاق لان المال في الخلع لا يجب الا بالذكر فيه كالثمن في البيع فلابد له من صحة الايجاب لثبوت الثمن والداخل على السبب كالاكراه يمنع الايجاب في البيع فكذا في الخلع والداخل على الحكم لا يمنعه في البيع لكن يمنع اللزوم وههنا لا يمنع اللزوم لان الطلاق مقصود والمال تبع بحيث لم يمنع لزوم المتبوع لم يمنع لزوم التابع لان حكم التابع يؤخذ من المتبوع أبدا (قوله وان كانت) أي الاقوال مما ينفسخ و يتوقف على الرضا تنعقد فاسدة أما الانعقاد فلصدورها عن أهلها في محلها وأما الفساد فلان الرضا شرط النفاذ فلو أجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا أو دلالة صح لزوال المعنى المفسد ثم الاكراه الملجئ كالاكراه بالقتل وغير الملجئ كالاكراه بالضرب سواء فيما ينفسخ و يتوقف على الرضا لان الرضا منتف في النوعين فينتفي النفاذ والنظر في حد الاكراه من الضرب أو الحبس مفوض الى رأي الحاكم (قوله وكذا) أي مثل

التصرفات

(واذا اتصل بقبول المال) أي اذا اتصل الاكراه بقبول المال في الطلاق (يقع الطلاق بلا مال لانه) أي الاكراه (يعدم الرضا بالسبب والحكم فكأن المال لم يوجد فلم يتوقف الطلاق عليه) أي على المال (كما في خلع الصغيرة) فانه يقع الطلاق فيه بلا مال (بخلاف الهزل أما عند أبي حنيفة رحمه الله تعالى فلان الرضا بالسبب ثابت) أي في الهزل (دون الحكم فيصح ايجاب المال فيتوقف الطلاق عليه) أي على المال في الخلع بطريق الهزل (كما في خيار الشرط في جانبها) أي اذا خالعها بشرط الخيار لها فيتوقف الطلاق على قبولها المال وانما قال في جانبها لان شرط الخيار في جانب الزوج لا يصح في الخلع لما عرف ان الخلع يمين في حقه معاوضة في حقها (واما عندهما فالهزل لا يؤثر في بدل الخلع فيجب وان كانت مما ينفسخ و يتوقف على الرضا كالبيع والاجارة تفسد والملجئ وغيره هنا سواء لعدم الرضا وكذا الاقارير كلها لقيام الدليل على عدم المخبر به

التصرفات التي لا تنفسخ الاقار يركاها من الماليات وغيرها في انها تفسد بالاكراه الملجئ وغير الملجئ لان الاقرار خبر يميل بين الصدق والكذب وانما يوجب الحقوق باعتبار رجحان جانب الصدق أي وجود المخبر به فاذا تحقق الاكراه وعدم الرضى وهو دليل على الكذب أي عدم وجود المخبر به لم تثبت الحقوق فان قيل الاكراه يعارضه أن الصدق هو الاصل في المؤمن ووجود المخبر به هو المفهوم من الكلام فلا يقوم دليل على عدم المخبر به قلنا المعارضة انما تنفي المدلول لا الدليل فغاية ما في الباب انه لا يبقى رجحان لجانب الصدق أو الكذب فلا تثبت الحقوق بالشك (قوله والافعال منها ما لا يحتمل ذلك أي كون الفاعل آلة للحامل) ومنها ما يحتمل فالاول يقتصر على الفاعل وذلك مثل الاكل والشرب حتى لا يرجع الى الحامل شئ من أحكامهما المتعلقة بهما من حيث انهما أكل أو شرب كما اذا أكره صائم صائما على الافطار فانه يبطل صوم الفاعل لا الحامل وأما ما يتعلق بذلك من حيث انه اتلاف كما اذا أكرهه على أكل مال الغير فقد اختلفت الروايات في ان الضمان على الفاعل أو على الحامل وكذا في الزنا لو أكرهه عليه كان العقر على الزاني لكن لو أتلفت الجارية بذلك ينبغي أن يكون الضمان على الحامل أي المكره والثاني وهو ما يحتمل كون الفاعل آلة للحامل قسمان لأنه اما أن يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية أو لا أما القسم الاول فيقتصر على الفاعل ولا يتعلق بالحامل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل بمنزلة الآلة عاد على موضعه بالنقض لان تبديل محل الجناية يستلزم مخالفة الحامل لانه انما حمله بالاكراه على الجناية في ذلك المحل ومخالفة الحامل تستلزم بطلان الاكراه لانه عبارة عن حمل الغير على ما يريده الحامل ويرضاه على خلاف رضا الفاعل وهو فعل معين في محل معين فاذا فعل غيره كان طائعا بالضرورة لا مكرها وأورد فخر الاسلام رحمه الله لذلك مثالين لان تبديل محل الجناية قد لا يستلزم تبديل ذات الفعل وقد يستلزمه فالاول كما اذا أكره محرم محرما على قتل صيد فقتله يقتصر على الفاعل لان الحامل انما أكرهه على الجناية على احرام نفسه فلو جعل الفاعل آلة للحامل لزم الجناية على احرام الحامل لا احرام الفاعل فلم يكن آتيا بما أكرهه عليه فلا يتحقق الاكراه فان قيل الاقتصار على الفاعل ينبغي ان يكون في حق الاثم فقط دون الجزاء اذ الكفارة تجب في الصورة المذكورة على كل من الفاعل والحامل قلنا الفعل ههنا هو قتل الصيد باليد والكفارة المترتبة على ذلك مقتصرة على الفاعل وأما الكفارة الواجبة على الحامل فانما هي مترتبة على قتل الصيد باكراه الغير عليه كما في الدلالة عليه او الاشارة اليه وتحقيق ذلك ان موجب الكفارة هو الجناية على الاحرام وكل من الفاعل والحامل جان على احرام نفسه أما الفاعل فبقتل الصيد بيده وأما الحامل فبإكراه الغير عليه فالفعل الذي هو القتل باليد لم يتجاوز الفاعل في حق ما وجب به من الجزاء والثاني وهو ما يكون تبديل محل الجناية مستلزما لتبديل ذات الفعل كما اذا أكره الغير على بيع الشئ وتسليمه فيقتصر التسليم على الفاعل اذ لو نسب الى الحامل وجعل الفاعل آلة لزم التبديل في محل التسليم بان يصير مغصوبا لان التسليم من جهة الحامل يكون تصرفا في ملك الغير على سبيل الاستيلاء فيصير البيع والتسليم غصبا أما اذا نسب التسليم الى الفاعل وجعل متمما للعقد حتى ان المشتري يملك المبيع ملكا فاسدا لانعقاد البيع وعدم نفاذه فلا يلزم ذلك وقد يقال ان الفعل في المثالين المذكورين ليس مما يحتمل كون الفاعل آلة اذ لا يصح ان يجعل الشخص آلة للغير في القتل من حيث انه جناية ولا في التسليم من حيث انه اتمام للعقد لانه لا يقدر أحد على الجناية على احرام الغير ولا على تملك مال الغير واتمام تصرفه وما ذكره فخر الاسلام رحمه الله تعالى من انه لو جعل آلة لتبدل محل الجناية معناه انه وان لم يحتمل ذلك لكن لو فرض لبطل الاكراه والجواب ان المراد باحتمال الفعل كون الفاعل آلة انه يحتمل ذلك في نفسه وبالنظر الى صورته ولا خفاء في ان الفاعل في القتل والتسليم يصلح أن يكون آلة بمنزلة السيف والطرف وانما يمتنع ذلك من حيث اعتبار الجناية واتمام التصرف وهو أمر زائد على نفس الفعل

والافعال منها ما لا يحتمل ذلك) أي كون الفاعل آلة للحامل (كالاكل والشرب والزنا فيقتصر على الفاعل ومنها ما يحتمل فان لزم من جعله آلة تبديل محل الجناية فيقتصر عليه أيضا لان في تبديل المحل مخالفة الحامل وفيها بطلان الاكراه كاكراه المحرم على قتل الصيد لانه انما حمله على الجناية على احرامه ولو جعل آلة يصير المحل احرام الحامل وكما اكره على البيع والتسليم فالتسليم يقتصر عليه لانه أكرهه على تسليم المبيع ولو جعل آلة يصير تسليم المغصوب ويتبدل ذات الفعل ايضا) فان البيع حينئذ يصير غصبا

يحتمله) فالحاصل ان الاعتاق تصرف قولي لكنه اتلاف ففي المعنى الاول لم يجعل آلة فيعتق على الفاعل وفي المعنى الثاني وهو الاتلاف يجعل آلة فيضمن الحامل فهذا معنى قوله (لكن الاتلاف فعل يحتمله فينتقل الى الحامل فيضمن ويكون الولاء للفاعل) لانه من حيث انه اعتاق يقتصر على الفاعل (وان لم يلزم منه التبديل) أي وان لم يلزم من جعله آلة تبديل محل الجناية (يجعل آلة كاتلاف المال والنفس فيصير كانه ضربه عليه وأتلفه فيخرج الفاعل من البين فيضاف الى الحامل ابتداء فوجب الجناية عليه فقط) أي على الحامل فان كان عمدا يقتص هو فقط (لكن في الاثم لايمكن جعله آلة لانه أكرهه بالجناية على دينه ولو جعل آلة لتبدل محل الجناية فيأثم كل منهما والحرمات أنواع حرمة لاتسقط بالاكراه ولاتدخلها الرخصة كالقتل والجرح والزنا لان دليل الرخصة خوف الهلاك وهما في ذلك سواء) أي القاتل والمقتول واذا كانا سواء لايحل للفاعل قتل غيره ليخلص نفسه (وكذا جرح الغير) أي اذا أكره على جرح الغير بالقتل لايحل له الجرح (لاجرح نفسه حتى لو أكره على قطع يده بالقتل حل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده ولا كذلك بالنسبة الى الغير والزنا

(قوله والاعتاق وان كان لايحتمل ذلك) يعني ان من التصرفات مايتضمن معنيين يمكن نسبة أحدهما الى الغير وكون الفاعل آلة ولا يمكن ذلك في الآخر كما اذا أكره الغير على اعتاق عبده فالاعتاق من حيث انه قول وتكلم بالصيغة ينسب الى الفاعل اذ لايحتمل كون الفاعل آلة فيصح العتق لكونه صادرا عن المالك ومن حيث انه اتلاف للمال ينسب الى الحامل ويجعل الفاعل آلة لان الاتلاف يحتمل ذلك بخلاف الاقوال فيجب للفاعل على الحامل قيمة العبد موسرا كان أو معسرا ويكون الولاء للفاعل لانه بالاعتاق وهو مقتصر على الفاعل ولايمتنع ثبوت الولاء لغير من وجب عليه الضمان كما في الرجوع عن الشهادة على العتق ثم لايخفى ان ايراد هذا الكلام في غير هذا المقام أنسب (قوله وان لم يلزم منه) هذا هو القسم الثاني وهو الذي لايلزم من جعل الفاعل آلة تبديل محل الجناية كاتلاف المال والنفس وحكمه أن يضاف الحكم الى الحامل ابتداء لا انتقالا من الفاعل اليه على ماذهب اليه بعض المشايخ فوجب الجناية من ضمان المال والقصاص والدية والكفارة يجب على الحامل ابتداء فلو أكرهه على رمي صيد فاصاب انسانا فالدية على عاقلة الحامل والكفارة عليه ولو أكرهه على قتل الغير عمدا فعند زفر رحمه الله تعالى القصاص على الفاعل لانه قتله لاحياء نفسه عمدا وعند أبي يوسف رحمه الله تعالى لاقصاص على أحد بل الواجب الدية على الحامل في ماله في ثلاث سنين لان القصاص انما هو بمباشرة جناية تامة وقد عدمت في كل من الحامل والفاعل لبقاء الاثم في حق الآخر وعند أبي حنيفة ومحمد رحمهما الله تعالى القصاص على الحامل فقط لان الانسان مجبول على حب الحياة فيقدم على مايتوصل به الى بقاء الحياة بقضية الطبع بمنزلة آلة لا اختيار لها كالسيف في يد القاتل فيضاف الفعل الى الحامل وأما في حق الاثم فالفاعل لايصلح آلة لانه لايمكن لاحد أن يجني على دين غيره ويكتسب الاثم لغيره لانه قصد القلب ولا يتصور القصد بقلب الغير كما لايتصور التكلم بلسان الغير ولو فرضناه آلة يلزم تبدل محل الجناية اذ الجناية حينئذ تكون على دين الحامل وهو لم يأمر الفاعل بذلك فينتفي الاكراه واذا لم يمكن جعله آلة لزم نسبة الاثم الى كل من الحامل والفاعل أما الحامل فلقصده قتل نفس محترمة وأما الفاعل فلا طاعته المخلوق في معصية الخالق وايثاره نفسه على من هو مثله وتحقيقه موت المقتول بما في وسعه وفي هذا الكلام تصريح بان لزوم تبدل محل الجناية على تقدير جعل الفاعل آلة مفروض فيما لايحتمل كون الفاعل آلة ولو ذهبنا الى أن نفس القتل يحتمل ذلك لم يكن لقوله لكن في الاثم لايمكن جعله آلة معنى لان المعتبر في الاحتمال وعدمه هو نفس الفعل (قوله والحرمات أنواع) ما مر كان حكم الافعال المكره عليها في انها الى من تتعلق والى من تنسب وهذا بيان لحكم الاقدام عند الاكراه على الافعال التي لايجوز الاقدام عليها عند الاختيار في انه يكون حراما أو مباحا أو مرخصا فيه فالحرمات اما ان تحتمل السقوط أولا والثاني اما أن تحتمل الرخصة أولا فهي بهذا الاعتبار ثلاثة أنواع نوع لايحتمل السقوط ولا الرخصة ونوع يحتمل السقوط ونوع يحتمل الرخصة فقط والثالث اما أن يكون في حقوق الله تعالى أو في حقوق العباد وحقوق الله تعالى اما ان تحتمل السقوط أولا ولكل من هذه الاقسام حكم مبين في الكتاب (قوله والزنا) يعني زنا الرجل بالمرأة لانه الزاني حقيقة وانما المرأة ممكنة من الزنا فزناها من قبيل مايحتمل الرخصة (قوله لان حرمة نفسه فوق حرمة يده) اذ في فوات النفس فوات اليد من غير عكس هذا بالنسبة الى صاحبها واما بالنسبة الى الغير فليس حرمة النفس فوق حرمة اليد لكن ليس حرمة يد غيره فوق حرمة ذلك الغير حتى لو أكرهه بالقتل على قطع يد الغير لم يحل ذلك للفاعل ولو فعل كان آثما كما في الاكراه على القتل لان طرف المؤمن في الحرمة بمنزلة نفسه في حق الغير حتى لايحل للمضطر قطع طرف الغير ليأكله وأما الحاق الاطراف بالاموال فانما هو في حق صاحبها الا في حق الغير فان الناس يبذلون أموالهم صيانة لنفس الغير ولا يبذلون أطرافهم لذلك (قوله

والزناقتل معنى) فان ولد الزنا بمنزلة الهالك فان انقطاع نسبه من الغير هلاك فان أكره على الزنا لايحل له الزنا (وحرمة تسقط كالميتة والخمر والخنزير فالاكراه الملجئ يبيحها لان الاستثناء من الحرمة حـل) وهو قوله تعالى وقـد فصـل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليـه (حتى ان امتنع أثم لاغير الملجئ) أي لايبيحها غير الملجئ لعدم الضرورة (وحرمة لاتسقط لكن تحتمل الرخصة وهي امامن حقـوق الله التي لا تحتمل السقوط أبدا كاجراء كلمة الكفـر فان الايمـان لا يحتمل السقوط أبدا واما في حقوقـه تعالى التي تحتمل السقوط في الجملة كالعبادات فيرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا وقد مر في فصل الرخصة وزنا المرأة من هذا القسم اذ ليس فيـه معنى قطع النسب بخلاف زناه) أي اذا أكرهت المـرأة عـلى الزنا بالملجئ رخص لها فان حرمة الزنا عليها حق الله تعالى وليس من باب الاكراه على قتل النفس اذ في زنا المرأة ليس قطـع النسب اذ لانسب من المرأة فلا يكون بمنزلة قتل النفس بخلاف زنا الرجل فانه بمنزلة القتـل لانه قطـع النسب (ولما رخص زناها بالملجئ لاتحد بغير الملجئ للشبهة ويحد هو) أي اذا أكرهت المرأة على الزنا بالملجئ يكون زناها مرخصا فينبغي أنها ان زنت بالاكراه بغير الملجئ يكون في زناها شبهة الرخصة فلاتحد وأما الرجل فزناه لايرخص بالملجئ فان زنى بغير الملجئ يحد لعدم شبهة الرخصة (واما في حقوق العباد كاتلاف مال المسلم وحكمه

والزناقتـل) امامن جهة أن من لانسب له بمنزلة الميت واما من جهـة انه لاتجب النفـقة على الزاني لعـدم النسب ولا على المرأة لعجزها عن ذلك فيهلك الولد والولد في صورة كون المرأة متزوجة وان كان ينسب الى الفراش وتجب نفقتـه على الزوج الاان الزوج ربمـا ينفي مثل هـذا النسب فيهلك الولد (قوله والاكراه الملجئ يبيحها) أي يبيح المحرمات حرمة تحتمل السقوط لانه قد استثنى عن تحريم الميتة ونحوها حالة الاضطرار بمعنى انه لاتثبت الحرمة فيها فتبقى الاباحة الاصلية ضرورة والاكراه الملجئ بخوف تلف النفس أو العضو نوع من الاضطرار وان اختص الاضطرار بالمخمصة تثبت بالاكراه بدلالة النص لما فيـه من خوف فوات النفس أو العضو فلو امتنع المكره عن أكل الميتة ونحوها حتى قتـل كان آثما ان كان عالما بسقوط الحرمة وان لم يعلم فيرجى ان لايكون آثما كذا في المبسوط وأما الاكراه الغير الملجئ فلايبيح المحرمات لعدم الاضطرار لكنه يورث الشبهة حتى لوشرب الخمر بالاكراه الغير الملجئ لايحد (قوله وحرمة لاتسقط) هـذا هو النوع الثالث من أنواع الحرمة وهي حرمة لاتحتمل السقوط بمعنى انه لايحـل متعلقها قط لكن قد يرخص للعبـد في فعلـه مع بقـاء الحرمة وهي امافي حقوق الله تعالى أوفي حقوق العباد بمعنى أن الحرام قد يكون بترك حق من حقوق الله تعالى غيرمحتمـل للسقوط كالايمان أو محتمـل له كالصلاة وقد يكون بترك حق من حقوق العباد كعدم التعرض لمال المسلم فالاكراه على اجراء كلمة الكفر على اللسان اكراه على حرام لاتسقط حرمته وهو ترك الايمان الذي هو حق من حقوق الله تعالى غـير محتمـل للسقوط بحال وذلك لان الكفر حرام صورة ومعـنى حرمة مؤبدة واجراء كلمة الكفر كفر صورة اذ الاحكام متعلقة بالظاهر فيكون حراما أبدا الاأن الشارع رخص فيه بشرط اطمئنان القلب بالايمان بقوله تعالى الامن أكره وقلبه مطمئن بالايمان والاكراه على ترك الصلاة اكراه على حرام لايحتمل السـقوط لان حرمة ترك الصلاة عمن هو أهل للوجوب مؤبدة لاتسـقط بحال لكن الصـلاة حق من حقوق الله تعالى محتمل للسقوط في الجملة بالاعـذار وكذا الصوم والحج ونحو ذلك من العبادات (قوله وزنا المرأة من هـذا القسم) يعني اذا أكرهت المرأة على الزنا فتمكينها من الزنا حرام حرمة مؤبدة هي من حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط فان حرمة الزنا حق الله فرخص للمرأة مع بقاء الحرمة في الاكراه الملجئ ولايرخص في غير الملجئ لكن يسقط الحد للشبهة وفي كون حرمة الزنا ممايحتمل السقوط نظر فالاولى أن يراد بقوله وزنا المرأة من هـذا القسم أن حرمته من قبيل الحرمة التي لاتسـقط لكن تحتمل الرخصة ثم لايخفى ان قوله وهي أي تلك الحرمة امافي حقوق الله تعالى الخ مشـعر بان تلك الحقوق تغاير تلك الحرمـة ومتعلقاتهـا فان الحرام هو اجراء كلمـة الكـفر وحق الله تعالى هو الايمان وفي العبادات الحرام هو ترك الصـلاة مثلا وحق الله تعالى هي الصـلاة فيكون في قوله فان حرمـة الزنا عليهـا حق الله تعـالى تسامح والتحقيق أن العصـمة من الزنا حق الله تعالى وتركها حرام حرمة لاتسقط أبدا لكن تحتمل الرخصة (قوله ويحد هو) أي يحد الرجل المكره على الزنا اكراها غـير ملجئ لان الاكراه الملجئ لايكون رخصة في حقه كما في حق المرأة حتى يكون غير الملجئ شبهة رخصـة نعم لايحد الرجـل في الاكراه الملجئ استحسانا لان الحد للزجر ولا حاجة اليه عنـد الاكراه لانه كان منزجرا الى حين خوف فوات النفس أو العضو فالاقـدام عليـه رفع لتلك لا لاقضاء الشهوة وانتشار الآلة لايدل على الطواعيـة لانه قـد يكون طبعا بالفحولة المركبة في الرجال (قوله واما في حقوق العباد) عطف على قوله امافي حقوق الله تعالى فاتلاف مال المسلم حرام حرمـة هي من حقوق العباد لان عصمة المال ووجوب عدم اتلافه حق للعباد والحرمـة متعلقة بترك العصـمة كما ذكر في حرمة اجراء كلمـة الكفر ان الايمـان حق الله تعالى ومعنى كون الحرمة فيـه انها متعلقة بتركه وتلك الحرمة أعني حرمـة اتلاف

مال المسلم لا تسقط بحال لانه ظلم وحرمة الظلم مؤبدة لكنها تحتمل الرخصة حتى لو أكره على اتلاف مال المسلم اكراها ملجئا رخص فيه لان حرمة النفس فوق حرمة المال لانه مهان مبتذل ربما يجعله صاحبه صيانة لنفس الغير أو طرفه لكن اتلاف مال المسلم فى نفسه ظلم وبالاكراه لا تزول عصمة المال فى حق صاحبه لبقاء حاجته اليه فيكون اتلافه وان رخص فيه باقيا على الحرمة فان صبر على القتل كان شهيدا لانه بذل نفسه لدفع الظلم كما اذا امتنع عن ترك الفرائض من العبادات حتى قتل الا انه لما لم يكن فى معنى العبادات من كل وجه بناء على ان الامتناع عن الترك فيهما من باب اعزاز الدين قيدوا الحكم بالاستثناء فقالوا كان شهيدا ان شاء الله تعالى ولما كانت الحرمة التى لا تسقط لكن تحتمل الرخصة فى حقوق العباد مثلها فى حقوق الله تعالى المحتملة للسقوط وحقوقه الغير المحتملة له قال وحكمه حكم أخويه بمعنى ان حكم هذا القسم حكم القسمين السابقين اللذين هما قسيمان لهذا القسم وبهذا يظهر ان فى قوله المراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمله لكن لم تسقط وهما حق الله تعالى تسامحا لان احتمال السقوط وعدمه فى القسمين السابقين انما هو صفة الحقوق لا صفة الحرمة نفسها وذلك كالايمان والصلاة فان حرمة تركهما لا تسقط أصلا لكن نفس الصلاة تحتمل السقوط فى الجملة بالاعذار بخلاف الايمان (قوله ويجب الضمان) أى يجب على من اكره غيره على اتلاف مال المسلم ضمان ما أتلف لان المال معصوم حقا لصاحبه فلا يسقط بحال وهذا الحكم معلوم مما سبق ان فى صورة الاكراه على اتلاف مال المسلم أو نفسه ينسب الفعل الى نفس الحامل ويجعل الفاعل آلة الا أن فى ذكره ههنا تصريحا بالمقصود وختما للكتاب على لفظ وجود العصمة عصمنا الله تعالى بعونه الكريم عن اتباع الهوى ووفقنا الله تعالى بلطفه العميم لسلوك طريق الهدى انه ولى العصمة والتوفيق ومنه الهداية الى سواء الطريق وقد اتفق صبيحة يوم الاثنين التاسع والعشرين من ذى القعدة سنة ثمان وخمسين وسبعمائة أحسن الله تعالى العقبى فى اختتامها وأجرى الخيرات فيما بقى من شهورها وأيامها افراغ بنان البيان واسنان الاقلام عن نظم ما جمعت من الفرائد ورقم ما سمعت من الفوائد وضبط ما ركبت له مطايا الفكر فى ظمأ الهواجر واقتحمت له موارد السهر فى ظلم الدياجر وودعت فى بغيته حبيب الدعة ولذيذ الكرى وعند الصباح يحمد القوم السرى والحمد لله على نعمه العظام ومنحه الجسام والصلاة والسلام على نبيه محمد وآله وأصحابه البررة الكرام

حكم أخويه) أى فى أنه يرخص بالملجئ وان صبر صار شهيدا والمراد باخويه حرمة لا تحتمل السقوط وحرمة تحتمل السقوط لكنها لم تسقط وهما حق الله تعالى (ويجب الضمان لوجود العصمة) والله ولى العصمة والتوفيق وبيده أزمة التحقيق تم

﴿يقول راجى غفران المساوى رئيس لجنة التصحيح بمطبعة دار الكتب العربيه الكبرى بمصر﴾

﴿محمد الزهرى الغمراوى﴾

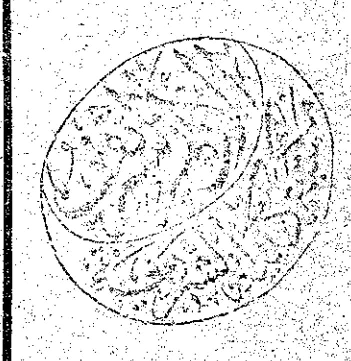
الحمد لله الذى جعل لدينه القويم أصولا مستنيره وشيد دعائمه بقواطع الحجج التى بتنقيحها تكون العيون قريره والصلاة والسلام على سيدنا محمد المرسل بتوضيح مرضاة الله والتلويح الى الاسرار التى فى طى رضاه وعلى آله ذوى الهداية وأصحابه البالغين من الكمال النهاية ﴿أما بعد﴾ فقد تم بحمده تعالى طبع شرح التلويح للعلامة سعد الدين التفتازانى على شرح التوضيح لمتن التنقيح للامام صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود البخارى فى أصول الفقه وقد جعل التوضيح مع التنقيح بالهامش وهو كتاب شهرته تغنى عن التنويه بشانه وعلو صيته يكفى اللبيب عن الاسترسال فى بيانه وقد بذلنا غاية الجهد فى تصحيحه وقابلناه على عدة نسخ حتى أضاءت أشعته من مصابيحه

وذلك بمطبعة دار الكتب العربيه الكبرى بمصر

فى شهر صفر من سنة ١٣٢٧ هجريه

على صاحبها أفضل الصلاة

وأتم التحيه آمين



﴿فهرست الجزء الثاني من التوضيح مع التلويح﴾

صحيفة

٢ الركن الثاني في السنة
فصل في اتصال الخبر
٣ التواتر يوجب علم اليقين
المشهور يوجب علم طمأنينة
خبر الواحد يوجب غلبة الظن
٤ فصل في الراوي
٦ فصل شرائط الراوي أربعة
٧ فصل في انقطاع الحديث
٨ انقطاع الباطن
١٠ فصل في محل الخبر
١٢ فصل في كيفية السماع والضبط والتبليغ والعزيمة والرخصة
١٣ فصل في الطعن
١٤ فصل في أفعاله عليه الصلاة والسلام
١٥ فصل في الوحي
١٦ فصل في شرائع من قبلنا
١٧ فصل في تقليد الصحابي
باب البيان
بيان تبديل بيان تغيير بيان تفسير بيان تقرير
٢٠ فصل في الاستثناء
٢٨ مسئلة شرط الاستثناء
مسئلة الاستثناء متصل ومنقطع
٢٩ مسئلة الاستثناء المستغرق باطل
٣٠ مسئلة اذا تعقيب الاستثناء الجمل المعطوفة
٣١ فصل في بيان التبديل وهو النسخ
٣٤ بيان الناسخ
٣٦ مسئلة يجوز أن يكون الناسخ أشق عندنا
مسئلة لا ينسخ المتواتر بالآحاد
اختلفوا ان الزيادة على النص

صحيفة

نسخ أم لا
٣٩ فصل الانواع الاربعة لبيان الضرورة
٤١ الركن الثالث في الاجماع وفيه خمسة أمور
الامر الاول في ركن الاجماع
٤٢ اذا اختلف الصحابة في قولين
الاختلاف في عدة حامل توفي عنها زوجها
٤٥ الاختلاف في نسخ النكاح بالعيوب الخمسة
الامر الثاني في أهلية من ينعقد الاجماع به
٤٦ الاجماع على نوعين
خص بعض الناس الاجماع بالصحابة
الامر الثالث في شرط الاجماع
مسئلة شرط الاجماع عند البعض
الضلال اما أن يكون بالنظر الى الدليل واما أن يكون بالنظر الى الحكم
٤٧ الامر الرابع في حكم الاجماع
٤٨ الحكمة والعفة والشجاعة والعدالة
٥١ الامر الخامس سند الاجماع
٥٢ الركن الرابع في القياس
٥٣ القياس يفيد غلبة الظن
٥٦ فصل في شرائطه الاربع
٦٢ فصل في العلة
الاختلاف في تعريف العلة
٦٤ البحث الاول الاصل في النصوص عدم التعليل
٦٥ البحث الثاني يجوز أن تكون العلة

صحيفة

وصفا لازما
٦٦ مسئلة لا يجوز التعليل بالعلة القاصرة عندنا
٦٧ مسئلة لا يجوز التعليل بعلة اختلف في وجودها
٦٨ مسئلة لا يجوز التعليل بوصف يقع به الفرق
البحث الثالث تعرف العلة بامور
الامر الاول النص اما صريح
٦٩ الامر الثاني في الاجماع
الامر الثالث المناسبة
٧٤ المناسب ينقسم الى مؤثر وملائم وغريب ومرسل
٧٩ فصل لا يجوز التعليل لاثبات العلة
٨١ فصل القياس جلي وخفي الاستحسان
٨٢ القياس الجلي قسمان
٨٣ كل واحد من القياس والاستحسان ينقسمان الى ضعيف الاثر وقويه
٨٥ فصل في دفع العلل المؤثرة منه النقض
رفع النقض باربع طرق الاول
الاول منع وجود العلة
الثاني منع معنى العلة
الثالث هو الدفع بالحكم
٨٦ الرابع الدفع بالغرض
٨٧ من دفع العلل المؤثرة فساد الوضع
منه عدم العلة
٨٩ منه الفرق بين الاصل والفرع
منه الممانعة
٩٠ منه المعارضة

صحيفة

٩٤ فصل فى الاعتراضات التى تورد على القياسات

٩٥ الاول القول بموجب العلة

الثانى الممانعة

٩٦ الثالث فساد الوضع

١٠٠ فصل فى الانتقال من كلام الخ

١٠١ فصل فى الحجج الفاسدة

١٠٢ باب المعارضة والترجيح

١١٠ فصل مايقع به الترجيح

الامور التى ذكرت فى ترجيح القياس

الاول قوة الاثر

١١٢ الثانى قوة ثباته

١١٣ الثالث كثرة الاصول

١١٤ الرابع العكس

مسئلة اذا تعارض وجوه الترجيح

١١٥ فصل ومن التراجيح الفاسدة

مسئلة الترجيح بكثرة الدليل

١١٧ باب الاجتهاد

١٢١ القسم الثانى من الكتاب فى الحكم

١٢٢ باب فى الحكم وهو قسمان

القسم الاول اما أن يكون صفة الفعل المكلف أو اثراله

الفعل المسمى بالصحة والفساد

١٢٣ الفعل الذى هو فرض واجب ونفل ومندوب ومكروه وحرام ومباح

١٢٤ اطلاق الواجب على المعنى الاعم

السنة نوعان سنة الهدى وسنة الزوائد

١٢٥ المكروه نوعان كراهة تنزيه وكراهة تحريم

صحيفة

١٢٦ القسم الثانى من الحكم الحرام لعينه والحرام لغيره

١٢٨ المسمى بالرخصة والعزيمة

١٣٠ الركن

١٣١ العلة

١٣٥ ماله شبه العلة

١٣٧ العلة معنى فقط

العلة حكما

السبب

١٤١ الكل من الاحكام سببا ظاهرا ان

١٤٥ الشرط المحض

الشرط فى حكم العلة

١٤٧ الشرط فى حكم السبب

١٤٨ الشرط اسما لا حكما

العلامة

١٥٠ باب المحكوم به

١٥١ المحكوم به اما حقوق الله أو حقوق العباد أو ما اجتمعا فيه

اما حقوق الله فثمانية

عبادات خالصة كالايمان وفروعه

١٥٢ عبادات فيها مؤنة

مؤنة فيها عقوبة

مؤنة فيها عبادة

١٥٣ حق قائم بنفسه

عقوبات كاملة

عقوبات قاصرة

حقوق دائرة بين العبادة والعقوبة

١٥٤ حقوق العباد

١٥٥ ما اجتمعا فيه

١٥٦ باب المحكوم عليه

تعريف العقل

صحيفة

١٥٩ معاومات النفس امالا يتعلق بها العمل

١٦٠ الصبى العاقل وشاهق الجبل مكلفان بالايما

١٦١ فصل الاهلية ضربان

الاول أهلية وجوب

الثانى أهلية اداء

١٦٧ فصل فى الامور المعترضة على الاهلية

منها الجنون

١٦٨ منها الصغر

منها العته وحكمه

١٦٩ منها النسيان

منها النوم

منها الاغماء

١٧٠ منها الرق

١٧٦ منها الحيض والنفاس

١٧٧ منها المرض

١٧٨ منها الموت

القياس فى الوصية البطلان

١٨٠ العوارض المكتسبة اما فى نفسه واما من غيره

الجهل اما جهل لا يصلح عذرا

الجهل الذى يصلح شبهة

١٨٥ منها السكر

١٨٧ منها الهزل

١٩١ منها السفه

١٩٣ منها السفر

١٩٤ أحكام السفر

١٩٥ منها الخطأ

١٩٧ الاكراه اما ملجئ واما غير ملجئ

٢٠٠ الحرمات على أنواع

تمت